

Aphrodite et Priape une double fascination

Franck Collin

▶ **To cite this version:**

Franck Collin. Aphrodite et Priape une double fascination. Aphrodite-Vénus et ses enfants. Incarnations littéraires d'une mère problématique, 2012. halshs-03167693

HAL Id: halshs-03167693
https://shs.hal.science/halshs-03167693

Submitted on 12 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Aphrodite et Priape une double fascination

Communication prononcée lors du colloque international
« Aphrodite-Vénus et ses enfants », 24-25 novembre 2011,
Université de Clermont-Ferrand, EA Celis
Publié dans *Aphrodite-Vénus et ses enfants. Incarnations littéraires d'une mère problématique,* p. 115-136, Hélène Vial (dir.), L'Harmattan, Kubada, 2012.

Résumé : Que Priape - et non Éros - soit le fils d'Aphrodite est une filiation qui ne cesse de surprendre, tant les oppositions entre eux sont marquées, en particulier celle du beau et du laid. Priape n'est pas le fils désiré, mais néanmoins il partage avec sa mère un point commun, celui de la fascination. Cet article revient d'abord sur le mythe de la naissance de Priape, de la façon dont son rejet éclaire la nature d'Aphrodite fondée sur l'attirance fascinée (*seductio*) que sa beauté exerce. Puis, nous analysons le complexe de la laideur priapique, liée à son phallos (*fascinus*) démesuré, qui exerce une fascination d'un autre ordre, provoquant le détour (*aversio*) et le rire moqueur (*irrisio*). Cette double fascination éclaire ainsi deux modalités du désir en lien à la vue (*in-videre*, « voir » et « envier ») : l'une cherche dans la beauté un absolu dans lequel se fondre et disparaître ; l'autre demande à la laideur de détourner le mauvais sort (*fascinum, maleficum*), pour préserver son potentiel de fertilité. Elle met en évidence des enjeux de pouvoir, et une dialectique du plaisir différente selon le féminin et le masculin.

Mots-Clés : Priape - laideur - séduction – fascination – envie

Abstract : That Priapus - and not Eros - is Aphrodite'son is a filiation full with astonishment, so much the oppositions between them are marked, particularly on the topic of beautiful and the ugly one. Priapus is clearly not the wished son, but nevertheless he shares with his mother the acommon point of *fascination*. This article initially reconsiders the myth of the birth of Priapus and its rejection, who clarifies the nature of Aphrodite, based on fascinated attraction (*seductio*) that her beauty exerts. Then, we analyze the complex of the priapic ugliness, related to its disproportionate phallus (*fascinus*), which is fascinating of another kind, causing the turning (*aversio*) and the mocking laugh (*irrisio*). This double fascination thus clarifies two methods of the desire connected to the sight (*in-videre*, meaning "to see" and "to envy"): one seeks in the beauty an absolute in which to melt themselves and disappear; the other request with the ugliness to divert the bad fate (*fascinum, maleficum*), to preserve its potential of fertility. It shows challenges of politic and social power, and a different dialectic of the pleasure between the female and masculine roles.

Keywords : Priapus - ugliness - seduction – fascination - desire

---

Que Priape puisse être le fils d'Aphrodite est une filiation qui ne cesse de surprendre. Comment la déesse de la beauté a-t-elle pu engendrer un enfant aussi laid ? Tout les oppose *a priori* : la naissance, le physique, la fonction, le domaine, la perception, à tel point qu'Aphrodite a aussitôt rejeté son fils nouveau-né. Comment le mythe a-t-il pensé cette descendance paradoxale ? On évite habituellement de concevoir ensemble le rapport complexe qui réunit le fils à la mère, puisqu'un autre enfant, Éros, est venu se substituer à Priape auprès d'Aphrodite, bien que n'étant pas directement son fils. Éros - l'amour, le plaisir - a été adopté et agréé, contrairement à Priape dont la fonction première est la fécondité.

Le manque de charme de l'enfant Priape tient à sa nature ithyphallique que, contrairement aux dieux homologues, son père Dionysos par exemple, il ne peut cacher - son phallos (en latin, son *fascinus*) ne connaissant jamais le repos. D'une façon de prime abord mystérieuse, ce *fascinus* exerçait pour les Anciens une « fascination » qu'il faut comprendre dans un sens apotropaïque : l'enfant rejeté avait le pouvoir de rejeter le mauvais sort (*fascinum*). Cette fonction était liée au sentiment d'aversion que provoquait le dieu, liée autant à sa laideur qu'à la peur de sa violence sous-jacente. Pour sa part, Aphrodite suscite une fascination tout autre :

sa beauté attire tous les regards, ont répété poètes et philosophes, et elle comble, au moins en apparence, de tous les bienfaits.

Malgré les différences que laisse présager cette double fascination, chez Aphrodite et chez Priape, nous verrons qu'elle est peut-être le seul lien existant encore entre la mère et son fils. Nous étudierons, à travers la naissance de Priape, la façon dont son rejet éclaire la nature d'Aphrodite fondée sur l'attirance fascinée (*seductio*) que sa beauté exerce. Puis nous analyserons le complexe de la laideur priapique qui exerce une fascination d'un autre ordre, provoquant le détour (*aversio*) et le rire moqueur (*irrisio*). Nous nous demanderons alors quelles sont les deux modalités du désir, en lien à la vue (*in-videre*, « voir » et « envier »), que cette double fascination met en jeu.

Comment Aphrodite-Vénus a-t-elle mis au monde Priape, un rejeton si exactement à son opposé ? Priape est-il un cas particulier ? Les auteurs ne parlent pas de sa conception, mais on la trouve rapportée par simples scholies[1]. La censure s'est elle exercée sur la tradition d'un dieu jugé sulfureux ? Le premier de ces récits est un commentaire en marge d'Apollonios de Rhodes[2] : il rapporte qu'Aphrodite s'est unie à Dionysos, mais que, celui-ci étant parti pour l'Inde, elle s'unit en second lieu à Adonis. Cette double union put être la cause de la malformation du nouveau-né, selon une croyance en cours dans l'Antiquité[3]. Néanmoins une autre raison est aussitôt apportée, celle de la jalousie d'Héra qui de sa main maléfique toucha le ventre d'Aphrodite, lui fit donner le jour à un être difforme (ἄμορφον) que l'on appela Priape du fait de (*lacune*)… et Aphrodite refusa de le reconnaître (ἀρπνήσασθαι).

La seconde version, plus courte, est tirée d'une notice de Stéphane de Byzance, à propos du toponyme Abarnis[4], dont l'auteur explique l'étymologie en se référant à Sophocle le grammairien : Sophocle, raconte qu'Aphrodite, ayant mis au monde à Lampsaque Priape qui était laid, le *renia* (ἀρπνήσασθαι) et appela la région *Apranis*, qui, par une légère altération, s'appelle *Abarnis*[5]. Abarnis s'entendrait donc comme « (la ville du) Refus », puisque Aphrodite y « refusa » son nouveau-né en raison de sa laideur (ἄμορφον).

[1] Maurice Olender, *Priape et Baubô*, Paris, Thèse EHESS, 1990, 224 p.

[2] Scholie à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I, 932, Berlin, éd. C. Wendel, 1935.

[3] Soranos d'Éphèse, *Gynécologie*, I, XIV, 46-47, Berlin, éd. Ilberg, *Corpus medicorum Graecorum*, T.IV, 1927, p. 34, interdit l'accouplement durant la grossesse de peur d'engendrer un nourrisson « malformé », κακόμορφος.

[4] Ville et promontoire de l'Hellespont situés au sud de Lampsaque qui est la cité communément reconnue comme la ville d'origine de Priape.

[5] Stéphane de Byzance, *Ethnika*, s.v. Ἄβαρνος, A. Meineke (éd.), *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, Berlin (1849), rééd. Graz (1958), Chicago (1992).

La troisième version de la naissance de Priape est celle de Nonnos le Syrien[6]. C'est la plus longue et la plus détaillée, qui vient compléter les deux précédentes : Zeus, frappé par la beauté démesurée (κάλλος ἀμέτρητον) d'Aphrodite, s'unit à elle. Héra est gagnée d'une jalousie sans limite et craint que l'enfant à naître ne dépasse en beauté (κάλλει ὑπερφέρειν) tous les autres rejetons de Zeus. Touchant d'un geste maléfique le ventre d'Aphrodite, elle fait en sorte que l'enfant naisse malformé (κακόμορφος). Aphrodite, ayant vu que son nouveau-né est *laid* (ἄμορφου), *tout à fait sans style* (ἀσήμου πάνυ), *choquant* (αἰσχροῦ) et *charnu à l'excès* (περισσοσάρκου), elle le saisit et le lance dans la montagne. Par la suite, un berger trouve l'enfant, l'éduque, et considère que le mal (πάθος) dont il est affligé – celle de son membre viril (τὸ αἰδοίου) – est gage de la fertilité de la terre et des troupeaux. Ainsi Priape devint-il le dieu des bergers.

Quelques éléments fondamentaux structurent ces brefs récits initiaux :

- la *paternité* de Priape est discutée. Sur ses trois pères potentiels, deux d'entre eux, Dionysos et Zeus, sont des dieux de la fertilité virile, toutefois un seul, Dionysos, présente le même caractère ithyphallique que celui transmis à Priape. Adonis est un mortel trop beau, trop tragique, pour légitimer sa paternité.

- une *malédiction* provenant d'Héra pèse sur la conception de Priape. Héra, ici dans sa fonction récurrente, dans les mythes grecs, d'épouse bafouée, se venge de la séductrice Aphrodite en frappant sa progéniture de malformation.

- la *difformité* ou *laideur* frappe en conséquence le rejeton Priape. En grec, cette laideur est d'abord « privation de forme » (ἀ-μορφία), c'est-à-dire de beauté (μορφή). Pseudo-Nonnos est celui qui en détaille le plus les critères disharmonieux, et les concentre au final sur la « pathologie » d'un sexe démesuré.

- l'*abandon* de Priape par sa mère Aphrodite est motivé par le dégoût *visuel* que lui inspire son nouveau-né. L'enfant n'en deviendra pas moins une divinité pastorale, ce qui le place résolument, là encore, du côté de Dionysos.

Aphrodite, dans ce mythe, est une mère qui n'assume pas son fils. Laid car maudit par Héra, le nourrisson est laissé à la montagne, lieu emblématique des enfants que l'on abandonne. Ce rejet n'est pas unique, si l'on pense à la façon dont Héra elle-même se débarrassa d'Héphaïstos qui, là non plus, ne répondait pas à ses attentes : conçu par parthénogenèse, pour rivaliser avec la naissance d'Athéna, l'enfant fut considéré comme trop maladif, et jeté du haut de l'Olympe

[6] Ce Nonnos, distinct du Nonnos auteur des *Dionysiaques*, était un moine vivant en Syrie ou en Palestine au VIe s. ; *Scholie à Grégoire de Nazianze*, texte syriaque publié et traduit par S. Brock, *The syriac version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, University Press, 1971, p. 147-148.

dans le vide[7]. Dans le cas de Priape, la laideur, et par-dessus tout l'aspect choquant et honteux de cette laideur, liée à un phallos démesuré, détourne Aphrodite, parce qu'ils lui sont exactement antinomiques. La déesse de la Beauté, qui subjugue le regard, qui emprisonne les yeux, même celui du maître des dieux qui ne peut y résister, n'accepte pas un nouveau-né qui porte son déshonneur et remet aussi manifestement en question la vérité de son statut divin.

La fascination pour la beauté hypnotise les êtres qui la recherchent tous. En rejetant son fils, Aphrodite nous dit que la laideur ne fascine en rien, qu'elle est facteur de honte, que tous la fuient. Or, ce n'est pas vrai, comme nous le verrons par la suite : Priape aussi fascine. Nous voudrions d'abord comprendre cette contradiction dans les termes en revenant sur la nature même de la filiation en jeu, et saisir d'éventuelles ressemblances entre la mère et le fils.

Le cas de Priape n'est pas isolé parmi les enfants d'Aphrodite. Tous ne sont pas difformes et rejetés, mais presque tous sont excessifs, violents, et somme toute très différents de leur mère. Arès lui a donné quatre enfants : les garçons, *Deimos* (*Terreur*) ou *Phobos* (*Effroi*), sont dépositaires d'une férocité aveugle[8] ; *Antéros* (*Amour mutuel*) est un amour exigeant la réciprocité, et donc pas moins tyrannique que ses frères[9] ; quant à *Harmonie*, leur fille, elle fera peser une longue malédiction sur la lignée thébaine, son nom devenant un euphémisme pour ses effets funestes[10]. *Phtonos* (*Jalousie*), né de l'union avec Nyx (*Nuit*) ou avec Dionysos (comme Priape), personnifie la passion destructrice dont peut être rongé n'importe quel amour, jusqu'à se meurtrir lui-même[11]. Chez *Hermaphrodite*, le fils qu'Aphrodite eut d'Hermès, l'hybridité sexuelle n'est pas congénitale, mais signe la passion fusionnelle que lui portait la naïade Salmacis, état qu'Hermaphrodite vécut comme une souffrance, en condamnant au même sort ceux à qui connaîtront même amour[12]. *Priape* (*Désir inassouvi*) n'échappe pas à la règle de démesure qui caractérise les enfants d'Aphrodite : dieu menaçant et violent, au moins dans les intentions, il possède de plus cette difformité phallique congénitale, qui résume souvent son être, comme le bâton signale Arlequin. Ces excès, de la part des enfants, il serait simple, *a priori*, de les imputer aux pères, tant sont connues la violence d'Arès, la démesure de Dionysos,

[7] Hésiode, *Théogonie*, 927-929, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. P. Mazon, 1928 & Homère, *Iliade* XVIII, 393-399, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.3, trad. P. Mazon, 1937.

[8] Homère, *Iliade* XIII, 298-300, *op. cité*, T.3 : « On voit ainsi Arès, fléau des hommes, marcher au combat, / Suivi d'Effroi (Phobos), son fils intrépide et fort, / Qui met en fuite le guerrier le plus résistant. »

[9] Pausanias, *Description de la Grèce* I, 30, 1, Paris, Belles Lettres, C.U.F., texte M. Casevitz, trad. J. Pouilloux, 1992, le rend très explicite dans l'histoire de Timagoras et Mélès.

[10] Ovide, *Métamorphoses* III, 563-603, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.1, trad. G. Lafaye, 1925. Les cadeaux offerts à l'occasion de son mariage avec Cadmos - le collier d'Héphaïstos et le péplos des Charites - portèrent malheur à tous les descendants qui en devinrent possesseurs, par exemple Jocaste, mère d'Œdipe.

[11] Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* VIII, 34-50, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.3, trad. P. Chuvin, 1992.

[12] Ovide, *Mét*. IV, 274-388, *op. cité*. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, 6, 9-10, Londres, Loeb Class. library, T.3, trad. C.H. Oldfather, 1961.

la malignité d'Hermès. Tant aussi on aimerait supposer qu'il n'existe chez Aphrodite aucune imperfection, une longue tradition nous ayant convaincus que la beauté garde l'intangibilité d'un statut éternellement virginal, « pur ». Pourtant la dichotomie n'est pas aussi simple, et la beauté possède aussi ses limites.

Une confusion existe à propos d'Aphrodite. Sa beauté si parfaite semble devoir en faire une souveraine qui incline à l'amour. Aussi lui prête-t-on souvent la descendance d'*Éros* (*Amour*) et d'*Himéros* (*Amour passionné*). Or c'est inexact. Aux dire d'Hésiode, ce ne sont là que ses « suiveurs[13] ». Éros est apparu bien avant elle, à l'origine de la création[14]. Mais leur proximité avec la déesse est telle que l'on tend à rétrocéder à la déesse des pouvoirs qui ne sont qu'à eux. Les philosophes ont largement contribué à cette étroitesse de la relation, à commencer par Platon, dans le *Banquet*. Son Pausanias, on s'en souvient, distingue les deux Aphrodite du culte athénien, l'une céleste (car fille d'Ouranos), l'autre vulgaire (« pandémienne », fille de Zeus et Dioné), et s'empresse de calquer cette opposition sur son compagnon - et non fils -, dans le but de définir un amour supérieur à l'autre, le spirituel (homosexuel) sur le physique (hétérosexuel)[15]. Platon connaît bien les poètes, et la version hésiodique qu'il a rappelée auparavant par la bouche de Phèdre[16], mais il entend critiquer et subvertir leurs propos. Aussi Platon cherche-t-il à articuler à Éros, dieu de la génération, le souvenir d'une ascendance plus haute, plus idéale, à travers l'image fidèle d'Aphrodite. Éros, enraciné dans le sensible, est un dieu du manque, de la privation, de la faim. Mais il possède en lui l'aspiration à la beauté qui le pousse sans cesse à combler son vide : ainsi est-il cette interface (μεταξύ) entre le sensible et l'intelligible[17]. Pour sa part, Aphrodite est une divinité du plein, de la perfection et de l'absolu que représente, aux yeux des Grecs, la Beauté. C'est parce que la Beauté manque aux humains imparfaits que leurs désirs tendent vers elle, et ne parviennent à s'en satisfaire. Plotin, plus tard, franchira le pas que n'a pas franchi Platon, en identifiant Aphrodite à l'Âme, « divine, pure et sans mélange », en faisant d'Éros son fils et contemplateur[18]. Le nom d'Éros, dit Plotin, dérive de l'ὅρασις (« l'action de voir »[19]) : l'Amour est cette *fascination* pour le Beau, qui force l'être à dépasser sa finitude, à « voir » au-delà de soi-même l'idée de l'universalité, de l'immortalité,

[13] Hésiode, *Théogonie*, v. 201-202, *op. cité* : « Éros l'accompagna (ὠμάρτησε) et Himéros la suivit (ἕσπετο), dès sa naissance [à elle, Philomédée = Aphrodite] et quand elle se rendit à la céleste assemblée. »

[14] Hésiode, *Théogonie*, v. 120, *op. cité* : Éros apparaît après Chaos (*Néant*), Gaïa (*Terre*) et Tartare (*les Enfers*).

[15] Platon, *Banquet*, 181a-181e, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.4-2, trad. P. Vicaire, 1989.

[16] Platon, *Op. cité*, 178b. Phèdre cite justement le début de la *Théogonie*, v.120.

[17] Platon, *Op. cité*, 202a-204b : sur Éros comme *métaxu* (« intermédiaire ») et le mythe de sa naissance qui le dote des qualités de sa mère *Pénia* (*Faim*) et de son père *Poros* (*Expédient*).

[18] Plotin, *Traité 50* (*III, 5*), 2, 15-34, Paris, éd. du Cerf, intr. trad. comm. & notes de P. Hadot, 1990, p.109-110.

[19] Plotin, *Op. cité*, 3, 14-17, p.114.

du divin. « L'idée » (εἶδος, ἰδέα), ce n'est jamais, étymologiquement, que la « belle forme », le résultat de ce qui a flatté qui « a vu » (εἶδε). Combien cette notion a fasciné la métaphysique ancienne, jusqu'à devenir une idée fixe. Plotin assure ainsi que l'amour idéal doit porter l'homme à l'union mystique avec le divin[20].

Dans cette tradition, Aphrodite n'est pas la force aimante : elle est l'objet aimé, celle qui aspire le regard fasciné de l'amour, celle qui nous détourne de nous-mêmes et nous emmène loin du réel, dans un monde fantasmé. La Beauté attire l'Amour. Par ce jeu de miroir narcissique, l'un et l'autre s'apportent un soutien mutuel et ne s'atteignent jamais. C'est pourquoi on ne voit pas, dans le mythe, s'accoupler Aphrodite et Éros.

Cette nature fascinante d'Aphrodite fait donc aussi qu'elle attire des pères excessifs. Tous ne le sont pas – en particulier ses partenaires mortels comme Anchise ou Boutès – mais c'est malgré tout avec Arès, dieu du carnage, ou avec Dionysos, dieu de la fertilité, qu'Aphrodite s'accouple le plus, et cela mérite réflexion.

Pour Arès, Aphrodite se met en situation d'adultère, en trompant son mari boiteux Héphaïstos[21]. Héphaïstos est laid, comme Priape, bien qu'à un moindre degré, tandis qu'Arès est, avec Apollon, le dieu le plus beau de l'Olympe. De plus, Arès, contrairement à Apollon, est un conquérant, un représentant de la force. Or la beauté, souvent montrée comme fragile (nue), cherche autant une protection qu'une manière d'affirmer son empire sur son entourage[22]. Il existe, entre Arès et Aphrodite, une connivence de caractère, une volonté de domination qui peut aller jusqu'à l'acharnement : quand la déesse se sent offensée, sa férocité et son sadisme ont peu de limites dans l'exercice de sa vengeance. Psyché, Hippolyte, les filles du roi de Chypre s'en souviennent. De même Hélène de Troie, modèle de beauté terrestre, n'est pas cause la moins sournoise des destructions d'Arès. Guerre et passion sont, dans les mythes grecs, les deux visages déviants mais nécessaires de la beauté, et sont donc loin de susciter un consensus angélique. « La beauté est quelque chose de terrible », soulignait Rilke[23], et nous n'en supportons pas longtemps la vue.

Ce n'est pas la beauté qui motive l'union avec Dionysos. Représenté tantôt comme un beau jeune homme, tantôt comme un sage mûr et barbu, Dionysos vaut avant tout par sa capacité à relancer le cycle vital. S'unir à lui permet à Aphrodite de souligner moins la force négative de la beauté que sa puissance génératrice. C'est elle que Lucrèce, sous le titre de *Venus Genetrix*,

[20] Plotin, *Op. cité*, 4, 10-14, p.119.
[21] Homère, *Odyssée* VIII, 266-366, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.2, trad. V. Bérard, 1924.
[22] *Cf* Baudelaire, *La Beauté* in *Les Fleurs du Mal*, XVII, Paris, Poésie Gallimard, 2005 : « Je trône dans l'azur comme un sphinx incompris / J'unis un cœur de neige à la blancheur des cygnes. »
[23] Rilke, *Élégies de Duino*, I, 4, Paris, Poésie Gallimard, 1994.

célèbre à l'orée de son poème, déesse favorisant les unions de tous les vivants et la prospérité de leurs enfants, comme en témoigne la longue postérité romaine des prétendus descendants d'Enée[24]. Dionysos et Aphrodite ont eu deux fils très différents : l'un, Hyménaios, est parfait : beau, jeune, blond, présidant aux mariages, il réunit les caractéristiques de ses parents, beauté et fertilité, et garde un profil amène et enjoué[25] ; l'autre, Priape, en est tout le contraire : laid, isolé, menaçant, il reste peu fécond malgré sa nature ithyphallique : car cette arme brandie sans interruption ne lui autorise ni plaisir, ni émission de semence, mais le condamne à la pauvreté stérile, et au ressentiment aigri. il condamne toute perspective de fécondité, et affiche ressentiment et colère. Tel est le paradoxe priapique, par rapport à Dionysos ou aux satyres : sa démesure est sans effet. Même Pan, bien que gardien du domaine pastoral peu étendu, non moins laid en raison de sa thériomorphie, et essuyant quelques échecs sexuels, est mieux loti : il est vénéré en son milieu, où il peut relancer le cycle végétatif[26], et il remporte tout de même des succès même minces auprès de garçons comme de nymphes.

Rien de tel concernant Priape qui doit se contenter d'un petit jardin dont il chasse les importuns. Servius relate que l'excroissance de son aine lui valut la discrimination et l'exclusion des habitants de sa ville d'origine, Lampsaque[27]. Posidonius d'Apamée ajoute que ce fut à la suite d'un décret des citoyens qui se défendaient ainsi de la séduction exercée par Priape sur leur femme[28]. Sa version évhéméristе fait de Priape un homme bien doté par la nature qui plaisait aux femmes et leur donnait beaucoup de plaisir et d'enfants. Après l'expulsion, les hommes souffrirent d'une grave maladie sexuelle. L'oracle de Dodone expliqua que seul le retour du dieu pouvait enrayer ce mal. On consacra donc à Priape des temples, des sacrifices, et un domaine - le jardin - pour apaiser sa colère.

> … en échange de tels hommages il faut désormais que Priape
> prodigue tout, et protège le petit jardin du maître comme sa vigne…[29]

[24] Lucrèce, *De Rerum natura* I, 1-43, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.1, trad. A. Ernout, 1921.
[25] Catulle, *Liber*, 61, 46-75, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. G. Lafaye, 1923.
[26] Théocrite, *Les Thalysies*, in *Idylles* VII, 106-114, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.1, trad. Ph. E. Legrand, 1974 rappelle le rituel des fêtes des Thalysies qui consistait à frapper Pan avec des verges pour le rendre fécond.
[27] Servius, *Com. aux Géorgiques*, éd. G. Thilo, Leipzig (1881), T. III, p. 328: Priape fut chassé de Lampsaque *propter virilis membri magnitudinem*, « en raison de la grandeur de son membre viril ».
[28] Posidonius d'Apamée, Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων, qui n'est plus connu que par les *Dix livres de mythologie ou interprétations des mythes* de l'humaniste Noël Conti (1520-1582), Venise, éd. Alde, 1551. Cité par M. Olender, *Op. cité*, p.15, note 13.
[29] Pseudo-Virgile, *Priapée* III, 17-18, Paris, éd. Garnier, trad. de M. Rat, 1935.

La liste des « hommages » rendus à Priape est mince : entretien du domaine, et de sa statue contre l'envahissement des broussailles ; dons de plantes et de fruits (figues[30], violettes, pavots, courges, pommes, raisins) ; sacrifices éventuels d'une brebis ou d'un petit bouc. On a l'impression juste que Priape a de la sorte été *contenu*. Car le mythe montre quelle menace il fait peser : celui de saturer l'espace social de volupté et d'enfants (en un temps donc où son « priapisme » n'agissait pas encore sur lui) ; on le confine dans un espace intermédiaire, qui est une frange de nature urbanisée, où l'on conserve, et tempère à la fois, ses instincts fertiles. Priape est ainsi neutralisé : il ne frappe plus les habitants de stérilité ni ne leur impose des naissances anarchiques ; le jardin est l'image de ce compromis, l'enclos qui limite la puissance du dieu tout en lui permettant d'exercer sa fonction tutélaire. La manière de circonscrire le dieu a été une façon de le duper.

De là vient le tragique de Priape : sa vaine et machiste démonstration de puissance n'effraie nullement, et il n'éveille en retour que mépris et moquerie. On est aux antipodes d'une Aphrodite qui par son apparence amène ne suscite pas de précaution particulière et peut déclencher néanmoins des effets terribles.

De quelle nature est donc la fascination que Priape continue à exercer ? Tient-il en quelque chose de sa mère, bien qu'il en paraisse de prime abord l'exact contremiroir ? Le mythe induit là encore une réflexion élaborée sur la différence entre Aphrodite et son fils.

Les animaux qui leur sont consacrés explicitent un aspect précis de leur personnalité et de leur fonction. Les oiseaux – cygne, colombe, moineau – sont d'ordinaire attribués à Aphrodite. Ils sont signes de liberté, gages d'amour volant vers la personne désirée[31], images de l'âme et d'Éros ailé. Le cygne, plus encore, est emblématique d'un amour qui dure, tel Cycnos l'ami de Phaéton, si inconsolable de la mort de son compagnon que devenu vieux, les dieux le métamorphosèrent en cygne[32]. Permanence du sentiment, transcendance par-delà la mort, le cygne est sublime, comme son célèbre chant[33], parce qu'il inscrit notre fragilité dans une durée intemporelle. Mais il est encore un instrument de séduction : prenant sa forme, Zeus feint d'être

[30] *Anthologie Palatine*, VI, 22 et 102, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.3, trad. P. Waltz, 1931 : la figue forme un réseau signifiant autour de Priape. On lui taille ses statues en bois de figuier (Horace, *Sat*, 1, 8). Le verbe συκολογεῖν, « cueillir des figues », désigne le coït (Aristophane, *Paix* 1348). Le geste de la figue (*fica*), consistant à placer l'extrémité du pouce entre l'index et le médius, vise à éloigner le mauvais œil (Ovide, *Fastes* V, 443). *Cf* M. Olender, *Op. cité*, p.11.

[31] Catulle, *Op. cité*, 2 & 3, un oiseau, comme le moineau de Lesbie, était souvent offert en cadeau d'amour.

[32] Ovide, *Mét*. II, 367-402, *op. cité*. Un autre mythe concerne Cygnos, un allié des Troyens combattu par Achille, qui échappa à la mort grâce à sa métamorphose en cygne par son père Poséidon, puis fut changé en constellation (Ovide, *Mét*. XII, 64-145, *op.cité*).

[33] Platon, *Phédon*, 84d-85b, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.4-1, trad. P. Vicaire, 1983.

poursuivi par Aphrodite changée pour sa part en aigle, et se réfugie ainsi auprès de Léda pour mieux l'étreindre[34]… Toute la ruse d'Aphrodite tient là : faire passer la beauté pour faible et innocente quand bien même ses buts sont calculés.

Rien d'aussi réfléchi du côté de Priape, à qui l'âne est attribué. L'âne parce qu'il passait, dans l'Antiquité, pour l'animal viril par excellence. Certes il n'a pas la noblesse du cheval ou du taureau, car son membre le conduit de façon tyrannique, sa lubricité faisant de lui un être grossier, obtus et stupide[35]. *L'Âne d'or* raconte la longue traversée de Lucius, métamorphosé en âne, dans un monde jalonné de péripéties perverses et de débauches multiples, et qui ne retrouve sa dignité d'homme qu'en vertu de la vocation spirituelle que révèle en lui la déesse Isis[36]. Cette lourdeur d'esprit, soulignée par son braiement très disharmonieux, fut l'objet initial d'une divergence entre l'animal et le dieu. Ovide raconte que Priape sur le point de déshonorer la nymphe Lotis, en fut empêché par les forts braiements de l'âne de Silène qui éveillèrent à temps la déesse[37]. Aussi les habitants de Lampsaque lui sacrifièrent-ils désormais un âne, pour le venger du mauvais tour joué par l'animal. Un autre mythe évoque un concours entre Priape et l'âne de Dionysos, pour savoir lequel d'entre eux avait le membre le plus grand ! Selon Lactance, Priape fut déclaré vaincu et, de dépit tua l'âne[38] ; selon Hygin, Priape fut vainqueur et l'âne mis quand même au rang des astres[39].

Cette comparaison du cygne et de l'âne souligne les personnalités d'Aphrodite et de Priape : c'est par la séduction de sa beauté que la mère rend sa proie captive. La séduction est sa fascination. Quant au fils, pure exhibition, il ne permet pas à la relation de s'érotiser ; dénué de charmes, de détour fantasmatique, son phallos n'est qu'un instrument brut, avide, dominateur, soumis à l'instinct. Mais Priape n'est pas davantage un contemplatif, un « fasciné » : il est lui-même tout regard, par ce troisième œil, cyclopéen, qui coiffe l'extrémité de son phallos et qui, paralysé dans sa raideur, observe fixement, de façon tranchée. Comme le dit Martial : « mon membre (*mentula*) est sourd et, bien qu'il soit borgne, il te *voit* bien (*videt*)[40] ». Cet œil paradoxal, bien trop expressif, n'exprime rien, suscite l'inquiétude, et reste au stade de l'irreprésentable.

[34] Euripide, *Hélène*, v.17-21, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.4-1, trad. H. Grégoire & L. Parmentier, 1925.

[35] Ovide, *Mét.* XI, 146-179, *op.cité* : Apollon change les oreilles du roi Midas en oreilles d'âne, gage de stupidité pour avoir préféré les sons de la flûte de Pan à sa propre musique.

[36] Apulée, *Les Métamorphoses ou L'Âne d'or*, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.1 à 3, trad. P. Valette, 1960.

[37] Ovide, *Fastes*, I, 415-440, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.1, trad. R. Schilling, 1993. Lactance, *Institutions divines*, I, 21, 28, Paris, éd. du Cerf, 1986, 260 p., rapporte une histoire semblable, mais à propos de Vesta

[38] Lactance, *Op. cité*, I, 21, 30.

[39] Hygin, *L'Astronomie* II, 23, Paris, Belles Lettres, trad. A. Leboeuffle, 1983.

[40] Martial, *Epigrammes*, IX, 38, Paris, Belles Lettres, CUF, trad. H. J. Izaac, 1961.

Aphrodite et Priape ne médiatisent pas le sexe, ni Éros, de la même manière. Le sexe féminin est caché, mystérieux, et se sert de la beauté pour se laisser fantasmer. Le sexe masculin proéminent est « le contraignant » (τὸ ἀναγκαῖον[41]), « ce qui impose sa nécessité ». Il est droit, impérieux, choquant, menaçant, comme l'est la *vis vitalis*, « l'énergie vitale » qui parcourt le monde et incite les êtres à se reproduire même malgré eux. Éros, qui agit sur la rencontre, en est absent. Le phallos, lui, est incontournable, signe de vie et de prospérité : aussi plaçait-on son image sculptée sur les façades de maisons, le représentait-on entouré de fruits, le promenait-on en processions. Priape impose sa loi, aucun vivant n'échappe à sa tyrannie, à sa « laideur », c'est le titre de procréateur universel qu'il partage avec Dionysos. Comme tel, Priape représente un mystère dont la violence déferle sur la création. *Vis* (force), *violentia* (usage de la force), *vita* (vie) et *vir* (homme) ont la même étymologie.

Telle est la fascination exercée par l'œil de Priape. *Fascinatio* dérive en latin du nom *fascinus*, le *phallos* grec. La *fascination*, c'est le « fait d'être pétrifié à la vue du membre masculin érigé ». Cette vue interroge, fascine, met mal à l'aise, effraie, car elle ne se laisse pas appropriée comme la beauté. Elle suppose de prime abord non le plaisir, mais la violence du désir, l'impudeur, le viol. Elle comporte une part de terrible que les hommes ont tenté d'atténuer. Ils ont entouré le phallos de beaux fruits et chercher à en faire une figure de Protecteur. C'est le geste de l'*anasurma*, souvent représenté dans la peinture et la sculpture : Priape s'exhibe en « relevant » (*anasuro*) son vêtement, « mettant à nu » sa nature, et portant tout autour de savoureux fruits. Attitude superflue car, même recouvert, son membre reste toujours trop saillant, mais le geste vise à en conjurer l'effet inquiétant, à dire : avec Priape, point de nature morte. C'est ce que proclame la célèbre fresque à l'entrée de la maison des Vettii, à Pompéi, où le phallos de Priape, mis sur un plateau contrebalancé avec un amas de fruits, le fait pencher de son côté, du côté de la vie qui ne dépérira jamais, parce que le dieu y veille. L'obscénité s'estompe une fois sa terrible laideur rendue propitiatoire.

Le jardin assigné à Priape a eu, de même, la fonction d'inverser la crainte qu'il suscitait[42]. On a réduit sa *vis vitalis* à un petit espace, où il devient moins l'auteur des fruits que leur gardien. C'est la situation que décrivent les priapées :

> Je priapise (πριήπιζω) toute chose, même s'il s'agit de Kronos. Je ne distingue
> Ainsi aucun voleur qui s'introduit dans ce potager.
> Il était convenable que je ne dise pas cela, dira-t-on,

[41] Artémidore, *La Clef des songes* I, 45, p. 55, Paris, éd. J. Vrin, trad. de J. Festugière, 1975.
[42] *Cf supra*, la version de Posidonius d'Apamée.

> Pour des légumes et des coloquintes. Certes mais je le dis quand même[43].

Le dieu peut menacer de « priapiser » tout intrus : prisonnier d'un domaine indigent, il n'inspire plus l'effroi, il sert d'épouvantail et aiguise le rire. Cette limitation explique son priapisme : le phallos est toujours débordant, mais son espace est inapproprié, si bien qu'il n'atteint plus la jouissance, l'éclosion. Priape tant craint est devenu un dieu pauvre voire stérile ; on a dédramatisé son apparence et on ne l'approche plus qu'amusé :

> Pourquoi, très sotte gamine, éclates-tu de rire (*rides*) ?
> Ce n'est ni Praxitèle ni Scopas qui m'ont façonné…[44]
> Tu te moques (*derides*) encore, voleur, et pointes
> Ton doigt impudique vers moi qui suis menaçant…[45]

Grossièrement taillé, peinturluré de rouge, il ne représente plus qu'un pieu vague enfoncé en terre, un reproducteur improductif. Priape devient risible quand sa menace n'est plus factuelle. C'est un rire à la fois de *dérision* et de *diversion* qui déjoue l'impudeur du dieu.

L'obscénité priapique a un parallèle féminin. Ce n'est pas Aphrodite, bien sûr, mais Baubô. Lorsque Déméter, vieillie et désespérée par l'enlèvement de sa fille Korè, bloque le processus de fertilité, la nourrice Baubô est celle qui la déride, au sens propre : celle qui la fait rire, et réussit par là-même à relancer le cycle végétatif. Dans l'*Hymne homérique*, Baubô se nomme Iambè et elle ne parvient à réjouir Déméter qu'en vertu de mots obscènes dont la teneur n'est pas révélée[46]. Grâce aux statuettes de terre cuite retrouvées à Priène en 1898[47], on sait que c'est en « retroussant » (*anasuro*) sa robe et en exhibant sa vulve que Baubô y est parvenue. Pourquoi Déméter rit-elle ? Arnobe explique que :

> [Baubô] retroussa son vêtement depuis le bas et exposa aux regards les choses formées par ses parties naturelles (*formatas inguinibus res*) : les agitant par en-dessous (*succutiens*) avec sa paume – car elles avaient le visage d'un petit enfant (*puerilis ollis vultus erat*) – elle les tapote (*plaudit*) et les manie gentiment (*contrectat amice*) [48].

[43] *Anthologie de Planude*, 237 (épigr. de Tymnès), Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.13, trad. R. Aubreton, 1980.
[44] *Priapées*, 10, 1-2, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T.13, trad. L. Callebat, 2012.
[45] *Priapées*, 46, 1-2, *op. cité*. Le *digitus impudicus* (doigt d'honneur) est l'insulte absolue.
[46] *Hymne homérique à Déméter*, v. 192-211, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. J. Humbert, 1936.
[47] M. Olender, *Op. cité*, p. 85 et suiv. : ces statuettes présentaient un visage posé sans tronc sur une paire de jambes : les yeux sont à la place des seins, la bouche horizontale est juste au-dessus la fente vulvaire verticale qu'elle vient comme redoubler.
[48] Arnobe, *Contre les païens*, V, 26, 3, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. B. Fragu, 2010.

Baubô manipule sa vulve (*vulva*) comme une bouche obscène, mais aussi de façon à lui donner l'expression d'un visage (*vultus*)[49]. Voilà ce qui provoque la surprise et l'hilarité de Déméter : la vulve, comme un masque, prend diverses expressions, adopte un *rictus* de mime comique. Et, en même temps qu'elle forme ce visage, Baubô s'ithyphallise[50], preuve que le phallos féminin existe aussi. Il serait non moins laid et grotesque que celui de Priape. « Le risible réside en quelque décalage (ἁμάρτημά τι) et disgrâce (αἶσχος) exemptes pour nous de douleur ou de dommage », dit Aristote[51]. L'imaginaire, face à la laideur, croit que le laid peut nous causer du mal. Une fois écarté le danger, une fois le phallos disgracieux mis à bonne distance, ce déplacement le rend inoffensif et risible. Ne rit-on vraiment que de ce que l'on d'abord craint ? Mais quelle était au juste cette crainte si fascinante ?

À l'opposé de Priape et Baubô se trouve l'Aphrodite *pudica*. Elle ne relève pas son vêtement, mais au contraire, sur certaines œuvres, comme celle de Ménophantos conservée au Palais Massimo de Rome, elle cherche hâtivement à dissimuler son sexe avec un péplos. Sur d'autres sculptures, elle n'utilise que sa main gauche, et tente maladroitement de cacher ses seins de la main droite. On est dans le thème de la déesse surprise au sortir du bain, qui est un moyen, pour l'artiste, de représenter un beau corps de femme. Celle-ci, malgré les gestes de pudeur qui lui valent son nom, est donc bien nue. Là où Priape se résume à son phallos, objet scandaleux, Aphrodite, même totalement dévoilée cache encore sa nature au secret. Sa fascination n'est pas dans le détournement – et ses gestes de défense sont plus de la fausse pudeur d'une divinité qui se sait parfaite – mais dans la séduction et l'approche. Ce n'est pas le nu qui est impudique, mais l'exhibition des parties honteuses (*pudenda*), et particulièrement du phallos que possèdent et l'homme et la femme. Nue, Aphrodite ne montre que sa beauté, et préserve le mystère de la sexualité.

Pudeur et impudeur sont des notions de morale, des règles du vivre ensemble. L'une de ces règles premières est le *pudor* : cacher, travestir tout ce qui rappelle la crudité animale de l'état de nature pour préserver l'être social (le langage est de même un préservatif). S'adonner à la sexualité suppose des stratégies d'approche qui fassent civilisées. Alors que la beauté permet d'érotiser la relation, le laid abolit l'imaginaire érotique et ouvre sur l'animalité. Dans la fascination qu'ils exercent l'un et l'autre, Aphrodite agit comme une promesse, et Priape comme un repoussoir. Aphrodite stimule l'imaginaire en lui figurant ses plaisirs futurs : à ce

[49] G. Devereux, *Baubô, La vulve mythique*, éd. Godefroy, Paris, 1983, p.12-59
[50] G. Devereux, *op. cité*, p.70. Les philologues rattachent le nom de baubô à *baubon*, le « godemiché ».
[51] Aristote, *Poétique*, 5, 1149a, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. J. Hardy, 1979.

titre, la beauté n'a pour « réalité » que l'orchestration de ses fantasmes amoureux qui rendra la relation (sexuelle ou non) réussie. Il y a, dit Baudelaire, en tout amour un malentendu[52], chaque partenaire croyant partager des ressentis impartageables.

Dans le *pudor*, la dissimulation et la suggestion occupent une fonction érotisante de premier ordre. Hésiode indique quels pouvoirs furent confiés à Aphrodite dès sa naissance :

> … présider aux relations des jeunes vierges, à leurs sourires, à leurs ruses (ἐξαπάτας),
> à la douce séduction (τέρψιν) et à la délicieuse intimité (φιλότητά)[53].

Les artifices concourent à la fascination du regard : le sourire, qui montre la personne sous son jour agréable ; la « ruse », dont le radical ἀπάτή, indique la « tromperie » dans l'apparence ou dans les mots ; le « plaisir », sur la racine de τέρπω, suppose le détournement (la *se-ductio*) ; tous ces « mensonges » créent la mise en confiance aboutissant à la φιλότης, ce commerce étroit entre personnes, amis ou couple. Aphrodite installe le climat favorable à l'éros. Ce qui se passe ensuite n'est plus de son ressort.

Les élégiaques latins ont abondamment traité ce motif de la séduction, qui instaure la relation amoureuse et en assure le renouvellement. Le *pudor* est travestissement de la beauté, jeu (*lusus*) du désir qui retourne les apparences, qui pose des limites qu'il donne en gage à l'autre d'enfreindre. Voilà ce qui rend passionnante la conquête amoureuse :

> Nous devons, nous autres amants, *également flotter entre l'amour et la crainte*,
> et que le refus momentané fasse place à notre prière[54].

Pariter metuamus amantes : craindre tout en aimant en même temps, dit Ovide. Et de vouloir que le mari de son amante la surveille afin de pimenter la relation, de montrer que le jeu en vaut la peine, que la beauté de sa maîtresse est digne d'être recherchée. C'est une crainte qui permet au poète de se dépasser lui-même, de trouver, comme plus tard dans l'amour courtois, un idéal, un idéal qui tient dans la seule beauté de sa belle : « la beauté est à elle-même sa propre divinité[55] », la beauté peut tout se permettre, ajoute-t-il, sans en tirer trop de dépit, car :

> Les dieux n'osent punir les outrages qu'ils reçoivent des belles,

[52] Ch. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, Paris, éd. Folio d'A. Guyaux, 736 p.
[53] Hésiode, *Théogonie*, v. 205-206, *op. cité*, trad. retouchée.
[54] Ovide, *Amours*, II, 19, 5-6, Paris, Belles Lettres, C.U.F., trad. H. Bornecque, rév. D. Porte, 1991.
[55] Ovide, *Amours*, III, 3, 12, *op. cité* : *formaque numen habet.*

et n'ayant su s'en faire craindre, ce sont eux qui les craignent[56].

La beauté, travestie sous les traits de la pudeur morale, possède le pouvoir d'enfreindre dans les règles les serments des dieux. Vénérer cette beauté (*venerare* c'est être fasciné par Vénus) - comme en sont capables les dieux, les poètes et quelques hommes – est une soumission respectueuse, un asservissement rempli de crainte. Aux yeux d'un Romain, un tel sentiment est impudique, puisque seule la relation active est vraiment morale[57].

Priape ne permet pas au « malentendu » érotique d'apprivoiser les êtres. Son phallos, trait d'union avec la réalité brute, impose le sexe : il est *impudor*. La fascination qu'il suscite est de l'ordre de l'effroi, du scandale, et sa laideur paralyse le regard comme celui de Méduse pétrifie : Priape, toujours raide, tout d'un bloc, « tout là », (la visibilité du phallos finit par occuper la totalité de son effigie), trivial et sans autre promesse que sa *vis*, ne suscite pas le désir, mais glace, inspire de la répulsion pour un acte qui, sans érotisme, n'est qu'une soumission sadique. Le priapisme, de par son incapacité à jouir, fait du sexe le raccourci vers la mort, sans détour par l'imaginaire de vie. Il est le mâle nécessaire (τὸ ἀναγκαῖον). Sa stérilité enraye la volupté, et figure une mort latente. Contenir le dieu dans son jardin revient donc à réduire sa menace, à contrôler ses effets, à pouvoir en *rire*.

Différentes par nature, les deux fascinations générées par Aphrodite et Priape se rejoignent à l'aune de la crainte. La crainte est dans le camp de celui qui regarde : elle est respect dans un cas, effroi dans l'autre. Elle peut être terrible ici, mortifiante là. L'une semble aimable, acceptable, l'autre est repoussante, mais dit pourtant une vérité immédiate sur notre condition désirante et mortifère.

Comment rendre Priape, ce fascinant terrible, supportable ? Dans les rites grecs d'initiation dionysiaques, le phallos était couvert d'un voile qui préparait les mystes à sa réalité scandaleuse. Dans le cas de Priape, on l'a utilisé comme un contrepouvoir : renvoyer à l'envoyeur son maléfice. L'œil du phallos contre le mauvais œil de l'envieux. Le rire n'est plus alors une simple arme de défense et de mépris. Cette diversion consiste à se conserver pour soi la puissance du dieu.

Cicéron rappelle le lien qui réunit, en latin (et encore en français), l'*envie* et la *vision* :

[56] Ovide, *Amours*, III, 3, 31-32, *op. cité*.
[57] M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, T.2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, Bibl. des Histoires, p.235.

On appelle « envie » (*invidentiam*), la tristesse que nous cause le bonheur d'autrui (*alterius res secundas*), bonheur qui ne nuit en rien à celui qui envie (*invidenti*), car, si l'on souffrait de ce bonheur, dont on prend ombrage, on aurait tort de dire « envier »[58].

[58] Cicéron, *Tusculanes*, IV, 8, 17, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T. 2, trad. J. Humbert, 1960.

Agamemnon voit avec ombrage la fortune d'Hector bien qu'elle ne lui crée aucun tort. L'envie est secrète et sournoise : elle s'exerce à l'insu d'autrui et à ses dépens, en souhaitant voir ce bonheur cesser. C'est l'origine de l'expression « regarder d'un mauvais œil ». *Invidia, invidentia* : la façon de fixer des yeux (*in-video*) le bonheur d'autrui va attirer sur ce bonheur le malheur. Superstitieux, les Romains croyaient à ce pouvoir du regard et au message négatif qu'il pouvait transporter sur son objet, jusqu'à le perdre. Les Grecs ont plus insisté sur la capacité de nuisance de l'envie (*phtonos*), qui cherche à détruire (*phtino*). En latin, *invidere* (« envier ») devient synonyme de *fascinare*, « fasciner », au sens de jeter un sort.

Pour lutter contre le mauvais sort (*maleficum*), il faut utiliser un contre-charme : le *fascinum* en latin, le *baskanion*[59]en grec, car ils sont apo*trop*aïques, « détournant au loin » (ἀπο-τρέπω) le danger. Priape - juste son phallos le plus souvent - s'apprivoise ainsi en objet quotidien préservant du mauvais œil, en dieu-amulette fixé à l'entrée des maisons, suspendu aux cous comme un bijou, ou aux chandeliers comme une décoration[60]. Un préjugé sexiste, autant qu'une méconnaissance, a traversé l'Antiquité : le masculin possède seul le germe fécondant, tandis que le féminin n'en est que le dépositaire[61]. Ce discours a légitimé le pouvoir du masculin et sa mainmise sur la procréation. A Rome, l'expression de la bonne fortune, la montée de sève et la floraison de la nature, la prospérité au sein de la maison, la manifestation de cette puissance heureuse est celle du *vir* (« homme »), virile et verdoyante (*viridis*). La vertu (*vir-tus*) consiste à « être homme », c'est-à-dire à rester réactifs, conquérants, érectiles. Une stèle du I°s. ap. J.-C., retrouvée à Tivoli, et comportant une longue dédicace à Priape dit tout en ce sens. Julius Agathemerus s'y présente comme un affranchi impérial, qui rédige son invocation, avec l'aide de ses amis, après avoir été averti par un songe (*somno monitus*)[62] :

> Au Genius du divin Priape, puissant (*potentis*), efficace (*pollentis*), invaincu (*invicti*)…
> Salut à toi, inviolable (*sanctus*) Priape, Père de toutes choses (*pater rerum*)…

[59] Diodore de Sicile, IV, 6, 4, *op. cité*.

[60] Il existe tout un arsenal de d'objets apotropaïques : amulettes, pendeloques, ceintures, colliers, gnomes burlesques, tous de forme priapique. On suspendait des *fascini* à des clochettes (*tintinnabula***)** de bronze, à la ceinture, aux doigts, aux oreilles, sur les poutres, sur les lampadaires, sur les trépieds, etc...

[61] Eschyle, *Les Euménides*, v. 658-661, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T. 2, trad. P. Mazon, 1983 : [Apollon parle] « Ce n'est pas celle qu'on nomme mère qui engendre son fils, elle n'est que la nourrice du germe récent (τροφὸς κύματος νεοσπόρου). Celui qui saillit (ὁ θρῴσκων) engendre. La mère reçoit ce germe et le conserve… » Sur cette vaste question et ses implications : N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, La librairie du XXe siècle, 1996, 249 p. ; F. Héritier, *Masculin/Féminin*, 1. *La pensée de la différence*, 332 p. ; 2. *Dissoudre la hiérarchie*, 433 p., Paris, Odile Jacob 1996 & 2002.

[62] *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*C.I.L*), *Inscriptiones Latii veteris Latinae*, 14.3565, Berlin, éd. de Gruyter, 1887, rééd. 1968, 860 p. ; le petit monument en question comprend quatre faces. Nous en avons extrait les passages les plus significatifs pour notre démonstration.

Donne-moi une jeunesse florissante (*floridam juventam*),

Donne-moi de plaire aux garçons et aux filles avec mon membre provocant (*fascino procaci*).

Que je chasse par des jeux (*lusibus*) fréquents et des plaisanteries (*jocis*) les soucis qui nuisent à mon esprit.

Salut Saint Père de la Nature Priapus. Embrassez les parties génitales (*inguini*) de Priapus.

Soit que tu désires être invoqué comme Créateur (*Genitor*) et Auteur (*Auctor*) du Monde soit que tu préfères être appelé Nature (*Physis*) elle-même et Pan, Salut.

C'est grâce à ta vigueur (*vigore*) que sont conçues les choses qui remplissent la terre, qui comblent le ciel, que contient la mer.

En effet, sans toi, il n'y a plus de Vénus. Les Grâces sont sans grâce. Il n'y a plus Cupidon ni Bacchus, ô Priapus, Puissant Ami, Salut.

C'est toi qu'invoquent les vierges pudiques dans leurs prières afin que tu dénoues leur ceinture attachée depuis longtemps.

C'est toi qu'invoque l'épouse afin que son mari ait son nerf souvent raide et toujours puissant (*nervus saepe rigens potensque semper*).

Julius Agathemerus a-t-il été inquiété par un mauvais songe ? Il invoque un Priape cosmique capable d'exaucer ses vœux. Priape est l'origine du monde[63], celui qui engendre la nature (*genitor*) et la fait croître (*auctor*, « l'auteur » est celui qui sait *augere*, « augmenter »). Le *fascinus* incarne sa puissance sacrée : celle qui confère vigueur, jeunesse, liberté ludique de l'esprit. C'est par lui que les dieux prennent sens : Vénus et Bacchus, ses parents, ou même Cupidon (Amour) ; lui dont les femmes, épouses ou vierges, appellent l'efficacité. Cette phallocratie est absolument statutaire à Rome, et le devoir de l'homme libre. Comme le dit P. Quignard, « le seul modèle de la sexualité romaine est la *dominatio* du *dominus* [maître] sur tout ce qui est autre[64]. » Un maître qui affirme son activité sexuelle est dans la *pudicitia* (la chasteté), peu importe sur qui il l'exerce, conjoint ou esclave, car il est dans la norme de son statut d'homme libre. L'*impudicitia*, propre de la passivité (de la sodomie notamment), sera la norme de l'esclave, ou du débauché. Pour la femme libre, la *pudicitia* réside non dans la fidélité des sentiments, mais dans la fiabilité de la lignée spermatique : sa chasteté (*castitas*) réside dans le respect de sa caste. La réciprocité des sentiments compte moins que la continuité de la famille (*gens*). « L'âme d'un homme amoureux, dit Caton, vit dans le corps d'un autre »[65]. C'est parce que la passion amoureuse menace l'intégrité de la maison, que les Romains pensent qu'il faut

[63] Une étymologie de Priape consiste à faire dériver son nom de *prin*, en grec « d'abord, premier », et de *priopoein* (« créer en premier »).

[64] P. Quignard, *Le Sexe et l'effroi*, Paris, Folio Gallimard, 1994, p. 22

[65] Plutarque, *Caton l'Ancien*, IX, Paris, Belles Lettres, C.U.F., T. 5, trad. R. Flacelière & E. Chambry, 1969.

satisfaire les plaisirs en dehors. Le pouvoir de la maison (*domus*), du maître de maison (*dominus*) ne peut dépendre de l'amour, ressenti comme asservissant, il doit reposer sur le désir, qui est augmentation, qui est tourné vers l'avant et l'avenir. Le phallos est la marque de la continuité et de la croissance.

On comprend dès lors que, pour un Romain, l'impuissance (*impotentia*) soit bien plus qu'une « défaillance » passagère, une panne organique : elle est un maléfice démoniaque remettant en question l'intégrité du *vir* et de sa maison. Quand Ovide raconte son fiasco amoureux – le fait d'être resté *languidus* (inerte), de n'avoir « pas pu » malgré son désir (*nec potui cupiens*) – son angoisse devient aussitôt superstitieuse[66]. Il accuse un poison thessalien (*thessalico veneno*), un enchantement (*carmen*), une herbe nocive (*herba*), la magie (*artes magicas*), et finalement une punition des « grands dieux » (*magnos deos*). Quels dieux ? Ceux de la triade capitoline ou ceux de sa triade élégiaque (Éros, Vénus, Priape) qui lui reprocheraient ainsi de s'être trop soumis à sa maîtresse ? Ovide conclut : « je n'étais alors plus en vie (*neque tum vixi*), et n'étais plus un homme (*nec vir fui*)[67]. » Le *Satiricon*, pour l'essentiel de l'intrigue que nous avons conservée, obéit à la même angoisse : le héros narrateur Encolpe, puni pour avoir interrompu les mystères de la matrone Quartilla en l'honneur de Priape (*in sacello Priapi*)[68], ou pour avoir reçu un sortilège (*venefico contactus*)[69], tente de régénérer son sexe flaccide et consulte pour cela deux prêtresses. La dernière, Oenothée, bat son membre avec une botte (*fascem*) d'orties vertes. Le rite rappelle celui des thalysies infligé à Pan[70], qui fut repris à Rome dans la cérémonie des Lupercales. *Fascem*, c'est le fagot de verges liées ensemble ; c'est aussi le « faisceau » des licteurs qui incarnent l'autorité et le pouvoir des premiers magistrats. L'étymologie est la même que celle du *fascinus*.

L'angoisse de faiblir, de perdre ce pouvoir des pouvoirs, est telle qu'il existe à Rome différents moyens religieux pour contourner le sort et parer la défaillance, moyens qui ont tous choqué le christianisme des origines. Chaque homme est dès la naissance sous la protection d'un *Genius* (son ange gardien de la génération) qui sauvegarde ses *genitalia* (« génitoires ») de l'*impotentia* et protège sa famille (*gens*) de la stérilité. Le lit conjugal se nomme le *lectus genialis*. Pour sa part, le dieu *Liber* est celui qui « verse » (*libare*) l'abondance ; célébré aux *Liberalia* de mars, car favorisant la pousse des futures récoltes, il marque le moment où les

[66] Ovide, *Amours*, III, 7, 3-46, *op. cité*.
[67] Ovide, *Amours*, III, 7, 60, *op. cité*.
[68] Pétrone, *Satiricon*, XVII, 3, 8, Paris, Belles Lettres, Class. en poche, trad. O. Sers, 2001.
[69] Pétrone, *Satiricon*, CXXVIII, *op. cité*.
[70] *Cf supra*, à propos de Pan.

adolescents en âge acquièrent leur liberté sexuelle[71], prennent à cet effet la toge virile (qu'ils partagent avec les hommes de pouvoir que sont les sénateurs), qui signifiera leur croissance dans le monde de la cité. *Mutunus Tutunus*, très ancienne divinité phallique vénérée sur la Vélia, trônait auprès des époux : la jeune mariée devait s'asseoir sur son image pour perdre toute honte et conjurer le mauvais sort qui aurait pu frapper son mari[72]. Tous ces avatars ont été peu à peu subsumés à Rome sous le nom de Priape.

Un aspect important des cultes du *fascinus* était l'obscénité rituelle du langage. Augustin, citant Varron, s'indigne (entre autres) de ce que l'exhibition publique du phallos géant de Liber sur un chariot ait été accompagnée des « mots les plus scandaleux qui soient » (*verbis flagitiosissimis*) dans le but d'éloigner le mauvais œil[73]. Virgile évoque aussi ces fêtes de Bacchus où les gens des campagnes « s'amusent à des vers grossiers (*versibus incomptis*), en riant à gorge déployée (*risu soluto*)[74] ». On appelait ces formules crues les vers fescennins (*fescennini versus*). Qu'on les fasse dériver de la ville étrusque de Fescennia, ou plus sûrement du *fascinus* lui-même[75], leur vulgarité poursuit un but simple et efficace : seule l'indécence est stimulante, seule la licence est propitiatoire. Les invités à la noce lancent ainsi des railleries à la future épouse[76], tout comme les chœurs de soldats saluent le triomphe de leur *imperator* en alternant les louanges et les invectives lascives[77]. Le *ludibrium* est à Rome une cérémonie solennelle traversée par le jeu (*ludus*), car propre à brandir le rire libérateur qui délivrera de l'*invidia* universelle. Pas de puissance qui ne soit en même temps raillée, pas de personnage qui ne se distingue du lot sans que la société ne se fédère dans la vengeance du rire. Le jeu compense le sérieux, de façon à ne pas nécroser les emblèmes du pouvoir.

La fascination pose inlassablement la question du désir. Épicure affirme qu'il faut rechercher la satiété de ce désir (ἐπιθυμία) : que seule la sensation du plaisir (ἡδονή) dans sa plénitude confère le bonheur (εὐδαιμονία), qui réside dans cette « absence de trouble » (ἀταραξία) procurant à l'être la perception d'être soi-même comme un être divin[78]. Le plaisir divinise, en

[71] Properce, *Élégies* III, 15, 3-6, Paris, Belles Lettres, CUF, trad. S. Viarre, 2005.

[72] Lactance, *Institutions divines* I, 20, 36, *op. cité.* Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 9, Paris, Seuil, Points Sagesses, trad. L. Moreau, 2004 : « Ce Priape trop viril sur le sexe (*fascinus*) gigantesque (*immanissimum*) et honteux (*turpissimum*) duquel la coutume consacrée faisait asseoir la nouvelle épouse, selon la coutume très honnête et très religieuse consacrée par les matrones ! ».

[73] Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 21, *op. cité*.

[74] Virgile, *Géorgiques*, II, 386, Paris, Belles Lettres, CUF, trad. E. de Saint-Denis, 1926.

[75] Horace, *Epîtres* II, 1, 139, Paris, Belles Lettres, CUF, trad. F. Villeneuve, 1929.

[76] Catulle, *Liber*, 61 (Epithalame de Julie et Manlius), *op.cité*, v.150-151 : « Et toi, jeune épouse, garde-toi de te montrer rebelle aux faveurs que demande ton époux, ou crains qu'il n'aille en demander ailleurs ! »

[77] Tite-Live, *Histoire romaine*, IV, 53, 11, Paris, Belles Lettres, CUF, T.4, trad. J. Bayet, 1965 : « le consul [Valerius] fut assailli de ces chants à refrains alternés (*alternis inconditi versus*), grossière inspiration de la licence militaire (*militari licentia jactati*). »

[78] Epicure, *Lettre à Ménécée*, 127-130, Paris, PUF, éd. de M. Conche, 1987.

permettant à l'humain de faire corps avec la vie. Il est préférable de vivre peu mais en connaissant cet accomplissement. Son intensité nous confère un instant d'éternité, une force totalisante, qui vaut comme un remède à la certitude de notre mort. Or le moment érotique ne dure pas. Les phases naturelles de *potentia* et d'*impotentia* rappellent à l'homme sa fragilité. En se retirant, la volupté laisse place à un vide étrange, à une prostration mélancolique, à un « dégoût » (*taedium*) qui, plus qu'un simple retour au réel, ressemble à une petite mort. Comme le dit P. Quignard, « il n'y a pas de civilisation qui ait plus ressenti cette tristesse que la civilisation romaine[79] ».

Voir et désirer sont une même chose. Les fascinations exercées par Aphrodite et Priape traduisent une double modalité du désir. Aphrodite attire Éros : Éros est hypnotisé par l'image de la beauté, il veut en jouir, il consent à cette mort symbolique en l'autre, dont le *taedium* sera la marque. Les yeux qui fixent trop longtemps la beauté laissent le voyeur ému et hébété (*obstupefactus*). Ils regardent sans plus voir. Ils cherchent à distinguer quelque chose au-delà du visible, comme une promesse de plaisir et d'immortalité, inaccessible, interdite au regard. Tirésias a vu ce qu'il ne devait pas voir, la nudité d'Athéna au bain, il a été rendu aveugle. Il y perd ses yeux, et donc aussi son sexe : d'homme, il devient femme[80]. Narcisse n'a pas évité le regard d'envie sur lui-même, il ne l'a pas détourné avec un *fascinus*, il a sombré dans l'eau létale[81]. S'attacher à l'image de la beauté, c'est consentir à sa propre mort. Cette captation par le beau est au final une castration du regard, un aboutissement et une fin du désir.

La fascination de Priape est autre : son désir, plus animal, se détourne du beau, jouit maladroitement, mais refuse de mourir ; il affirme qu'il n'y a pas d'interruption du cycle vital. Contre ce risque de mort latente, le laid, d'abord paralysant, force à réagir. Il affiche un contre-regard, un rire qui réveille de la stupéfaction envoûtée, un bouclier qui détourne l'image terrible… Persée évite le visage pétrifiant de Méduse, sa bouche fendue tirant la langue ; il ne perd pas ses yeux, il garde son épée, dont il tranche la tête grimaçante[82]. Baubô reforme un visage inattendu et égrillard qui dévie la léthargie morbide de Déméter. En décalant le regard de son objet, le laid élude le regard froid de la mort qui glace, là où la séduction le concentre sur le sujet.

Priape, comme Épicure, est le maître d'un jardin. Il est le Désir inassouvi, et rappelle que dans ce désir sommeille l'animalité toujours en-deçà des représentations humaines. Lucius veut

[79] P. Quignard, *Op. cité*, p.85-86.
[80] Pseudo-Apollodore, *La Bibliothèque*, III, 6, 7, Besançon, Presses Univ. de Franche-Comté, trad. J.-Cl. Carrière & B. Massonie, 1991.
[81] Ovide, *Mét.*, III, 339-510, *op. cité*.
[82] Ovide, *Mét.*, IV, 753-803, *op. cité*.

devenir oiseau, c'est-à-dire âme aimante, pour retrouver les bras de sa bien-aimée, mais il se métamorphose en âne[83]. Pasiphaé demande de devenir génisse pour satisfaire un désir que nul ne comprend et qui renversera la cour minoenne nécrosée[84]. Le désir est minotaurien. Le désir est priapique. Le désir est un loup tenu par les oreilles. Le verbe « exciter » (*excitare*) est à l'origine un terme de chasse signifiant que l'on « débusque » une proie, qu'on la meut (*citare*) et la fait se dresser hors de sa cache pour lancer les chiens à sa poursuite. Le désir se réveille pour compenser un manque, pour pallier l'absence de visible, pour affronter une angoisse qui enveloppe la fragilité de notre existence. C'est cela qui avertit en songe Julius Agatheremus. Il y a chez lui, chez tout homme, le besoin physiologique d'être rassuré sur sa *virtus*, dont, pense-t-il, toute le reste de sa vie dépend. Invoquer Priape, c'est imaginer que la satiété le comblera, que les possibilités du désir sont plus fortes que la mort, qu'elles pointent vers une plénitude, au-delà de nous-mêmes et ne s'arrêtent pas à nos simples fantasmes. Ainsi, l'œil du désir n'a pas figé sa proie comme une statue. Il lui a fait un instant contempler sa mort, une mort dont il a pu renaître, après avoir traversé l'angoisse qu'elle suscite.

Priape et Aphrodite ont une relation ambiguë et divergente. En rejetant son fils légitime, en adoubant au contraire Éros, Aphrodite ferme à Priape la porte de la reconnaissance et du plaisir. C'est une opposition radicale entre la beauté féminine, et la laideur priapique liée au *fascinus*. Sans faire de notre étude une opposition masculin/féminin, nous avons porté notre réflexion sur la double fascination que produisent ces deux divinités paradoxales, la *seductio* maternelle et l'*aversio* filiale. En Priape se dessine une autre ambiguïté, consistant à le considérer tantôt comme un dieu cosmique et prodigue, tantôt comme le dieu tutélaire d'un jardin indigent : cela traduit autant l'appréhension à l'égard de sa sexualité phallique qu'une attente à l'égard de la prospérité qu'il est censé transmettre. La double fascination éclaire ainsi deux modalités du désir : l'une cherche dans la beauté un absolu dans lequel se fondre et disparaître ; l'autre demande à la laideur de détourner le mauvais sort (*fascinum, maleficum*), c'est-à-dire de lever l'angoisse d'une absence de fertilité. Elle met en évidence les enjeux de pouvoir existant dans les mentalités antiques, et une dialectique du plaisir différente en fonction du féminin et du masculin.

Franck COLLIN - Université des Antilles-Guyane - E.A. Crillash

[83] Apulée, *L'âne d'or*, III, 21-27, *op. cité.*

[84] F. Collin, « Pasiphaé, l'irrésistible intuition d'un renversement », 12 p., Clermont-Ferrand, Actes du Colloque « Autour du Minotaure », C. d'Humières et R. Poignault (dir.), 13-15 janvier 2010, Presses Universitaires Blaise Pascal, à par. 2013.