

## Savoir et pouvoir de Zeus

Ana Iriarte

Dans l'univers créé par Hésiode, toute communication du savoir divin aux hommes semble être canalisé par la voie de la poésie. La poète y apparaît comme le seul détenteur du pouvoir de transmettre aux humains la parole qui dit «ce qui sera et ce qui fut» (τά τ'ἔσσόμενα πρό τ'έόντα)<sup>1</sup>, tandis que le prophète, à force de ne pas être nommé, est condamné à l'inexistence. De même, dans cette oeuvre, on ne trouve point d'allusion au statut prophétique d'Apollon<sup>2</sup>, qui semble consacrer tout son temps à accompagner de sa cithare les hymnes entonnés par ses soeurs les Muses<sup>3</sup>.

Silences suspects qui visent sans doute à la mise en valeur de l'activité poétique, mais qui ne dérobent pas complètement la présence de l'art divinatoire. Dans ce chant inspiré par les Muses, on trouve les traces d'un savoir prophétique –qui ne circule qu'à l'intérieur de l'univers divin dont la détentrice est Gaia<sup>4</sup>, et auquel il est fait allusion par l'emploi du verbe φράζω ou du terme φραδοσύνη.

Ainsi, juste avant la naissance de Zeus, Gaia et Ouranos «firent savoir» (πεφραδέτην) à leur fille Rhéa «tout ce qu'avait arrêté le destin (πέπρωτο) au sujet du roi Cronos et de son fils au coeur violent»<sup>5</sup>. Or, ce pouvoir de prédiction est inséparable du pouvoir d'action de Terre, qui ne tarde pas à

1. Hés. *Th.* 32.

2. Voir cependant les tous derniers vers du *Bouclier*, qui font allusion au rapport d'Apollon au sanctuaire de Pytho.

3. J. DEFRADES, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1972, p. 48: «(Apollon) paraît avoir pour unique fonction, et encore ne la possède-t-il pas seul, d'inspirer les chanteurs et citharistes: il est en effet essentiellement lié aux Muses, et, en tant que tel, associé à tous les bienfaits qu'elles procurent aux hommes».

4. Dans la *Théogonie* (v. 126), la sagesse de Gaia est parfois partagée par Ouranos, puissance qu'elle a engendrée et qui est, en fait, son propre double: «un être égal à elle-même».

5. Hés. *Th.* 475-476.

mettre en œuvre une série d'astuces pour rendre possible le triomphe qu'elle vient de prédire; pouvoir d'action qui se situe, pourtant, en marge de la fonction de souveraineté et qui ne vise la conquête du pouvoir que pour un représentant de la troisième génération.

D'ailleurs, dans ce passage, le verbe φράζω est utilisé aussi bien pour dire la demande que Rhéa fait à ses parents de «méditer avec elle une ruse» (μητιν συμφράσασθαι)<sup>6</sup> qui puisse sauver son dernier fils, que pour dire la «prédiction» de ce salut<sup>7</sup>. Le pouvoir prophétique de Terre se confond donc avec un mode de réflexion et de savoir-faire marqués du sceau de la *mêtis*, comme le prouve encore une fois le vers qui présente Cronos «succombant à la ruse ourdie par les conseils de Gaïa» (Γαίης ἐννεσήσι πολυφραδέεσσι δολωθείς)<sup>8</sup>. Finalement, toujours avec ce type de parole qui est oracle autant que moyen de réalisation, Terre conseille à son petit-fils d'avalier son épouse Mêtis, qui, à son tour, va toujours faire connaître (φράζειν) à Zeus ce qui sera son heur et son malheur<sup>9</sup>.

En même temps que l'acquisition du pouvoir par Zeus, la *Théogonie* dit donc le type de savoir —qui est, à proprement parler, pure *mêtis*— que s'approprie ce dieu. Savoir prophétique, provenant des divinités féminines, qu'il intègre à la perfection et dont il fait pleinement usage dans les *Travaux et les Jours*:

«Souvent même une ville entière se ressent de la faute d'un seul, qui s'égare et trame le crime. Sur eux, du haut du ciel, le Cronide fait tomber une immense calamité, peste et famine à la fois. Les hommes se meurent, les femmes cessent d'enfanter, les maisons dépérissent, par la sagesse (φραδοσύνη) de Zeus<sup>10</sup>.

Comme l'indique la permanence du terme φραδοσύνη, Zeus incarne à partir d'un moment donné, et vis-à-vis des hommes, le rôle assumé par Gaïa et Mêtis vis-à-vis de lui. Mais il faut tenir compte de la transformation qui s'effectue dans cette transmission, puisque ce n'est pas en vain qu'au pouvoir d'«éclaircir» le futur —de détourner le destin— à l'aide de cette «sagesse pratique» qu'est φραδοσύνη, s'ajoute le pouvoir royal de Zeus. Provenant du σημάτων, du maître des dieux et des hommes<sup>11</sup>, l'acte de «faire comprendre» devient automatiquement «arrêt justicier», «ordre» ou, si l'on veut, compréhension par voie de «châtiment» et non plus «conseil».

Or, c'est encore l'association avec une divinité féminine qui confère au jugement du roi ce caractère irrévocable. Le mythe hésiodique raconte aussi

6. Ibid. 471.

7. Dans l'*Iliade* le verbe φράζω traduit aussi la méditation astucieuse. Voir, par exemple, I, 540, où Zeus est désigné comme δολομήτης à cause du projet qu'il a «conçu avec» (συμφράζει) Thétis; et, surtout, le chant IX (vv. 93; 112; 251; 423 et 426), où il est dit que, sous l'ordre de Nestor, les chefs Achéens se réunissent pour «concevoir un moyen» (φράζονται... μητιν) de séduire Achille afin qu'il oublie sa colère. Cfr. II, XVII 634 et 712.

8. Hés. *Tb.* 494.

9. Ibid. 900. M. DETIENNE, «Zeus. L'autre. Un problème de maïeutique», in Y. BONNEFOY éd., *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1982, t. II, p. 554.

10. Hés. *Tr.* 240-45.

11. Hés. *Bouclier* 56.

qu'après avoir avalé Mêtis, Zeus épouse Thémis, puissance qui participe du savoir de sa mère Gaia, tout en représentant un type de clairvoyance opposé à celui qu'incarne Mêtis<sup>12</sup>; car, comme le signalent J.-P. Vernant et M. Detienne «l'omniscience de Thémis a rapport à un ordre conçu comme déjà instauré, définitivement fixé et établi. Sa parole a valeur assertorique ou catégorique; elle énonce le futur comme s'il était déjà écrit; exprimant ce qui sera sur le mode de ce qui est, elle ne formule pas de conseils, elle prononce des arrêts: elle ordonne ou elle interdit. Mêtis concerne au contraire l'avenir envisagé dans son aspect aléatoire; (...) elle dit le futur, non comme ce qui est déjà fixé, mais comme malheur ou heur possibles, en livrant les moyens dont dispose son astucieux savoir pour le faire tourner au mieux plutôt qu'au pire»<sup>13</sup>.

Ainsi, le terme φραδμοσύνη nous a conduit à constater que le pouvoir de Zeus réside dans la mise en oeuvre d'un savoir provenant de Gaia et qui s'incarne dans les figures de Mêtis et de Thémis: d'un savoir caractéristique des divinités féminines. Mais, comme le montre le passage des *Travaux et les Jours* qu'on vient de citer, ce terme traduit aussi la double portée –justicière et mantique– de la fonction attribuée à ce dieu, bien que chez Hésiode il semble être réduit à sa fonction de souverain –comme Apollon l'est à celle de cithariste.

Inversement –et en tenant toujours compte de la complémentarité qui, comme l'a relevé M. Detienne, existe entre le pouvoir de justice et le savoir mantique– on voudrait souligner, à présent, l'insistance avec laquelle l'Épopée met l'accent sur l'aspect royal de Zeus, concrètement dans les passages où l'on ne voit d'habitude que le rôle prophétique de cette divinité.

Dès le premier chant de l'*Iliade*, il est précisé que Calchas doit sa science prophétique (μαντοσύνη) à Apollon<sup>14</sup> et celui-ci est désigné comme «le dieu dont le coeur connaît le sens exact des présages»<sup>15</sup>. Cependant Apollon n'y intervient jamais en tant que divinité prophétique; Calchas révèle la raison du courroux de ce dieu<sup>16</sup>, mais le seul présage qu'interprète ce devin provient de Zeus<sup>17</sup>.

À ce brouillage existant entre le champ d'action de Zeus et celui d'Apollon, Eschyle donnera une forme cohérente en explicitant qu'à Delphes «Apollon prophétise pour Zeus son père»<sup>18</sup>. Mais dans le contexte tout à fait guerrier qui est celui de l'*Iliade*, le dieu souverain se charge tout seul –et malgré le statut prophétique reconnu de son fils– d'envoyer des présages aux combattants.

12. L. WENIGER, «Thémis», in *Roscher Lexicon*, t. V, c. 570-71.

13. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des grecs*, Paris 1974, p. 105.

14. Hom. *Il.* I 70-72.

15. Ibid. XII 228.

16. Ibid. I 92 ss.

17. Ibid. II 300 ss.

18. Esch. *Eum.* 19.

Les termes les plus courants pour désigner ces présages sont τέρας, ὄρνις, οἰωνός et σῆμα. Or, l'utilisation de chacun d'eux ne traduit pas toujours le même type de manifestation prophétique. Par exemple, dans le deuxième chant, les termes σῆμα et τέρας<sup>19</sup> sont utilisés pour désigner un même «prodige»; de même, l'apparition de l'aigle qui porte dans ses serres un serpent rouge est dénommée aussi bien ὄρνις<sup>20</sup> que τέρας<sup>21</sup>; enfin, les termes οἰωνός et ὄρνις apparaissent comme équivalents dans le chant XIII<sup>22</sup>.

Quoique notre intention soit de délimiter le plus précisément possible la fonction propre à chacun de ces termes, on peut déjà affirmer, en généralisant, qu'ils désignent des «visions» produites par Zeus, des «images symboliques» qui, inscrites dans un code d'interprétation connu de tous les héros<sup>23</sup>, dévoilent d'avance un événement qui va avoir lieu ou le dénouement d'un fait qui est en train de se dérouler.

En s'intéressant aux particularités de ce vocabulaire prophétique restreint, on a remarqué un aspect curieux que l'on tient à signaler malgré son caractère arbitraire. C'est que les différents sens des termes qui disent cet événement insolite qu'est le présage suggèrent, si l'on tient compte de leurs significations extra-oraculaires, une extraordinaire conjonction entre le domaine céleste et le chthonien; domaines qui ont en commun, il est vrai, le fait d'être deux sources oraculaires pour les humains, mais dont la caractéristique est d'apparaître normalement comme tout à fait opposés entre eux.

Ainsi, σῆμα est un «signe» envoyé par Zeus, mais dans la majorité des cas ce terme désigne un tombeau, monument qui, comme le signale G. Nagy<sup>24</sup>, n'est pas seulement le «signe» de la mort, mais signifie simultanément la vie dans l'au-delà. De même οἰωνός peut être un «présage tiré des oiseaux», mais le plus souvent il désigne les «oiseaux» qui dévorent un cadavre<sup>25</sup>. Et parmi les termes qui disent les présages de Zeus, τέρας est peut-être celui qui rend le plus souvent compte de ce brouillage des limites entre l'univers céleste et chthonien, d'où surgit cette forme de prophétie si plastique; puisque, outre la Gorgone<sup>26</sup>, et certains phénomènes célestes compris comme oraculaires<sup>27</sup>, il désigne une image bien précise: le serpent –symbole chtho-

19. Hom. *Il.* II 308 et 324.

20. Ibid. XII 200.

21. Ibid. XII 209.

22. Ibid. XIII 821 et 823.

23. Ainsi, la localisation du présage est d'une importance capitale pour son interprétation: lorsqu'il apparaît du côté droit de ceux à qui il s'adresse, il est favorable, et néfaste s'il apparaît du côté gauche. À ce propos et, notamment, pour la notion de droite et de gauche chez les Pythagoriciens voir J. CUILLANDRE, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris 1944. Toutefois, pour l'impossibilité de construire un schéma d'interprétation consistant autour du présage homérique voir W. LEAF, *The Iliad*, Amsterdam 1902, commentaire au vers 239 du chant XII.

24. G. NAGY, «*Sēma and Nūēsis: some illustrations*», *Aréthusa* 16, 1983, 1-2, pp. 35-55.

25. Cfr. Élien, *Sur les animaux* II 46, où il est attribué aux vautours un sens prophétique, puisqu'ils suivent les hommes à la bataille avant que celle-ci ait lieu.

26. Hom. *Il.* V 742.

27. Une étoile filante (IV 76), l'arc en ciel (XI 28 et XVII 548), ou une borrasque de vent (XII 256). A.B. COOK («The Diosemía or "Zeus sign"», *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1925, T.I., p. 5 ss.) explique la fonction prophétique conférée par les anciens Grecs aux phénomènes météorologiques en

nien— qui dévore des oiseaux —représentants du domaine céleste—<sup>28</sup>, ou bien le serpent qui se tord transporté par un aigle<sup>29</sup>. Scènes de rapt ou de meurtre qui se projettent dans l'univers humain et deviennent le symbole de ce qui va avoir lieu dans l'affrontement entre les deux armées; le serpent représentant les Troyens lorsque Zeus suscite une telle vision chez les Achéens, et vice versa lorsque le prodige s'adresse aux Troyens.

En ce qui concerne les emplois mantiques des termes ὄρνις<sup>30</sup> et οἰωνός<sup>31</sup>, il est couramment admis qu'ils traduisent aussi bien les mouvements que les cris des oiseaux; cependant, dans l'*Iliade*, les oiseaux ne produisent un signe prophétique qu'à travers leurs mouvements et leurs positions dans l'espace —l'apparition sur la droite étant, on le sait, un signe positif.

Dans un seul cas, le cri d'un oiseau devient significatif; mais, justement, il semble être conçu comme une vraie exception, puisque ce cri est présenté comme le remplacement de la perception visuelle que les héros ne peuvent pas avoir:

«Sur la droite, près du chemin, Pallas Athéné dépêche un héron. Leurs yeux ne le voient pas (οὐκ ἴδον ὀφθαλμοῖσι) à travers la nuit ténébreuse; mais ils entendent son cri. Lors, ravi du présage, Ulysse invoque Athéné».<sup>32</sup>

L'important dans ce passage n'est nullement la nature du cri que les héros entendent, mais le fait qu'il sert à repérer la position du messager de la divinité par rapport aux héros. D'ailleurs on peut se demander si, plutôt que d'une révélation prophétique proprement dite, il ne s'agit pas, dans ce cas, du simple indice de la présence d'une divinité à côté des héros, puisque par la suite Ulysse demande à Athéna la réussite de l'exploit qu'il est sur le point d'entreprendre.

Ce passage constitue aussi une exception lorsque l'on considère qu'une deuxième caractéristique des termes iliadiques qui disent les présages tirés des oiseaux, c'est qu'ils se réfèrent exclusivement à l'aigle de Zeus, désigné comme «le plus sûr des oiseaux»<sup>33</sup>. Il s'agit là d'un des aspects constitutifs de cette manœuvre homérique qui consiste à mettre toutes les modalités de manifestations prophétiques sous le contrôle direct de Zeus<sup>34</sup>; manœuvre qui

partant de l'idée que Zeus n'était pas conçu «à l'origine» comme une divinité anthropomorphe, mais comme le ciel animé lui-même; ce qui fait que le moindre changement d'aspect de celui-ci devenait immédiatement significatif.

28. Hom. *Il.* II 324.

29. Ibid. XII 209 et 229. L. GERNET, «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1976, pp. 131-132: le mot *téras* «répond à une idée d'exceptionnel, de mystérieux —souvent comme tel, d'effrayant: le double *pélor* désigne chez Homère un monstre, comme la Gorgone, et, après Homère qui emploie plutôt *téras* dans le sens plus indéfini d'apparition merveilleuse, c'est dans cette valeur que *téras* lui-même se spécialise assez fréquemment».

30. Hom. *Il.* VIII 251; XII 200 et 218.

31. Ibid. XII 243; XIII 823; XXIV 310 et 292.

32. Ibid. X 274-77.

33. Ibid. XXIV 293. Cfr. J. POLLARD, *Birds in Greek Life and Myth*, London 1977, p. 116 ss.

34. Sur l'indépendance des présages et de leur accomplissement à l'égard des dieux, voir J. BAYET, «Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, IV, 1936, p. 28 ss., et *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1949, p. 13 ss.

commence dès le premier chant de l'*Iliade*, lorsque Achille affirme que «le Songe est aussi message de Zeus»<sup>35</sup>.

L'unique puissance oraculaire étant le dieu-souverain, il s'instaure dans ce poème une échelle de valeurs au sommet de laquelle on trouve le type de présage que Zeus transmet au moyen de ses attributs de roi: le tonnerre et l'éclair. Ce signe prophétique est toujours immédiatement compris par les héros auxquels il s'adresse, tandis que le sens des prodiges (τέρας), des Songes, ou des présages tirés des oiseaux peut, à un moment donné, poser problème, comme le révèle la lecture des deux passages de l'*Iliade* dans lesquels un message de Zeus engendre le doute au lieu de la lumière.

Le premier présage à signification ambiguë se situe en dehors du contexte de la guerre proprement dite, il a lieu à Aulis pendant que les Achéens sont en train de sacrifier une hécatombe aux dieux.

«Alors apparut un terrible présage (σημα). Un serpent, au dos rutilant, effroyable, appelé à la lumière par le dieu même de l'Olympe, jaillissant de dessous un autel, s'élança vers le platane. Une couvée était là, de tout petits passereaux, juchés sur la plus haute branche et blottis sous le feuillage – huit petits; neuf, en comptant la mère dont ils étaient nés. Le serpent les mangea tous, malgré leurs pauvres petits cris. Autour de lui la mère voletait, se lamentant sur sa couvée: il se love et soudain la saisit par l'aile, toute piaillante. Mais, à peine eut-il mangé les petits passereaux et leur mère avec eux, que le dieu qui l'avait fait paraître le déroba à nos yeux: le fils de Cronos le Fourbe l'avait soudain changé en pierre»<sup>36</sup>.

Cette vision, loin d'être immédiatement comprise, laisse tout à fait indécis les présents, jusqu'à ce que Calchas l'interprète et annonce que la ville de Troie ne sera prise qu'après neuf ans de lutte.

Neuf ans plus tard, les Achéens se trouvent, encore une fois, dans une situation de totale incertitude dont l'origine est aussi un message de Zeus; un faux rêve à travers lequel cette divinité encourage Agamemnon au combat en lui promettant le succès alors qu'il a déjà octroyé la victoire aux Troyens<sup>37</sup>. À ce moment-là il se produit un curieux jeu de miroirs entre Zeus et Agamemnon, puisque celui-ci, en agissant à la façon du dieu détourne le message et annonce à ses hommes la défaite sans se douter qu'il est en train de dire la vérité, et n'ayant comme but que de tâter l'état d'esprit de son armée<sup>38</sup>. Face à une si sombre perspective, la réponse des Achéens ne se fait pas attendre, ils se dirigent déjà vers les nefes pour prendre le chemin du retour lorsqu'ils sont retenus par les astuces rhétoriques du fils de Laërte.

35. Hom. *Il.* I 63. Ce vers sert d'introduction au passage du deuxième chant où il s'agit du songe envoyé par Zeus à Agamemnon.

36. Ibid II 308-19.

37. Ibid II 1 ss. On remarquera que ce songe est dénommé *ὄνειρος*, appellation qui rend compte de son caractère mensonger, puisque dans l'*Odyssee* (XIX 547 et XX 90) *ὄναρ* est opposé à deux reprises à *ἄναρ*, «le songe vrai», «la vision réelle». Cfr. Esch. *Prom.* 486 et Pind. *Ol.* XIII 95.

38. Hom. *Il.* II 110-141.

Après avoir réussi à les réunir en assemblée, Ulysse essaye de convaincre les guerriers, pour qu'ils reprennent le combat, en leur rappelant la prédiction du devin Calchas à Aulis. Mais, d'après Agamemnon<sup>39</sup>, l'intervention qui l'emporte est celle de Nestor, qui, pour empêcher la retraite, utilise comme argument le présage considéré comme incontestable: l'éclair que Zeus fit jaillir sur la droite le jour du départ des Argiens vers Troie.

Le deuxième cas de présage à signification obscure se présente aux yeux des Troyens au moment où ceux-ci s'approchent du mur des Achéens.

«Un présage (ὄρνις) leur vient d'apparaître, quand ils brûlaient de le franchir: un aigle, volant haut, qui laisse l'armée sur sa gauche. Il porte dans ses serres un serpent rouge, énorme, qui vit, qui palpite encore et qui n'a pas renoncé à la lutte. A l'oiseau qui le tient il porte un coup à la poitrine, près du cou, en se repliant soudain en arrière. L'autre alors le jette loin de lui à terre: saisi par la douleur, il le laisse tomber au milieu de la foule, et, avec un cri, s'envole, lui, dans les souffles du vent»<sup>40</sup>.

Face à cette vision Polydamas s'érige en devin et l'interprète comme un conseil de retraite<sup>41</sup>. Mais à cette explication Hector oppose les ordres bien précis qu'à travers Iris<sup>42</sup> il a reçus de Zeus Tonnant:

«Polydamas, tu ne tiens plus là un langage qui me plaise. Tu sais avoir pourtant des idées plus heureuses. Es-tu sérieux, vraiment, en parlant de la sorte? Alors les dieux mêmes t'ont ravi le sens... Ainsi, tu voudrais nous voir oublier les volontés de Zeus Tonnant, tout ce qu'il m'a lui-même promis, garanti, et tu nous invites, toi, à mettre notre foi dans les oiseaux qui volent ailes déployées! Je n'en ai, moi, cure ni souci. Ils peuvent bien aller à droite, vers l'aurore et le soleil, comme à gauche vers l'ombre brumeuse. Ne mettons, nous, notre foi qu'en la volonté du grand Zeus, qui règne sur tous les mortels et sur tous les Immortels»<sup>43</sup>.

Par rapport à l'ordre qui vient directement de Zeus, le présage tiré des oiseaux se révèle donc incertain; il peut être mis en question au même titre, d'ailleurs, que les devins<sup>44</sup> — ces mortels qui jouent le rôle d'interprètes de la divinité— comme le prouve la réponse donnée par Priam à Hécube, lorsque celle-ci prétend lui dire d'avance ce qui lui arrivera chez Achille:

«Je veux partir: ne me retiens pas; ne joue pas l'oiseau de malheur (ὄρνις κακός), je t'en prie, en ce palais. Aussi bien ne t'écouterai-je pas. Si l'avis me venait d'un autre mortel, d'un devin instruit par les sacrifi-

39. Ibid II 370.

40. Ibid XII 200-207.

41. On notera que lorsque Polydamas décrit avec ses propres mots le présage qui vient d'avoir lieu il ne tient nullement compte du cri de l'oiseau; son interprétation est fondée exclusivement sur la situation et les mouvements exécutés par les animaux concernés.

42. Hom. II. XI 185 ss.

43. Ibid. XII 233-43.

44. Chacun des devins de l'*Illiade* est désigné à un moment donné comme οἰωνιστής. Calchas en XIII 70 et I 69; Ennomos en XVII 218 et Hélénos en VI 76. Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, «Les représentants de la divination inductive», *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris 1879-82, t. II, p. 9.

ces ou d'un prêtre, nous n'y verrions qu'un piège, nous n'en aurions que plus de méfiance. Mais, en fait, j'ai entendu une déesse, je l'ai vue devant moi: j'irai, il ne faut pas qu'elle ait parlé pour rien»<sup>45</sup>.

Cette déesse est bien évidemment Iris, figure dont la mobilité sert parfois de contrepoint à l'attitude stable et distante de Zeus, et dont la fonction est de transmettre, sans la moindre déformation, le message qu'elle reçoit: sa parole est entendue comme s'il s'agissait de celle de Zeus lui-même<sup>46</sup>.

Mais, comme on l'a déjà noté, les expéditions de la dévouée Iris mises à part, Zeus utilise, pour communiquer avec les mortels, un moyen dont la compréhension ne pose jamais de problèmes; il s'agit de l'intervention du tonnerre et, plus souvent, de l'éclair. Ces «présages» sont nommés systématiquement au moyen du terme σῆμα, et leur caractère éclaircissant est exprimé par le verbe φαίνω, «rendre évident»<sup>47</sup>.

Cela dit, il est temps de rappeler que, dans ses emplois profanes, l'acte de «manifester des indices» (σημαίνειν) renvoie au geste ou à la parole dont un chef fait usage pour commander à ses troupes<sup>48</sup>, le chef lui-même pouvant recevoir l'appellation de σημάντωρ<sup>49</sup>. Or, cet aspect, révélé par la forme verbale σημαίνω, nous semble être directement lié au fait que, comme présage, σῆμα désigne de préférence<sup>50</sup> l'intervention du tonnerre et de l'éclair<sup>51</sup>. On ne peut pas faire abstraction du caractère d'«ordre» que comportent nécessairement les signes que le maître des dieux produit précisément avec ses attributs de souverain<sup>52</sup>, et qui sont considérés d'habitude comme exclusivement prophétiques: σῆμα est en même temps la «prédiction» de ce qui va avoir lieu, et l'«ordre» qu'il en soit ainsi.

Par conséquent, en tournant momentanément le regard vers le début de cette enquête sur Zeus, on constate que si, chez Hésiode, la contiguïté existant

45. Hom. *Il.* XXIV 218-24.

46. Cfr. *Ibid.* 92.

47. *Ibid.* II 353; IV 381; IX 236. CH. MUGLER (*Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris 1964) signale que ce verbe traduit, au sens transitif, à l'actif et au moyen «l'action d'amener à la lumière des objets ou des êtres cachés», et au sens intransitif «l'action de rayonner, de luire». À propos du verbe φαίνω voir aussi H. FOURNIER (*Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, p. 13), qui montre comment, dans la langue d'Homère la racine φα- réunit le sens de «faire briller» et de «dire»: «C'est seulement à une date plus récente que les élargissements φαν- (φαίνω etc.) ou φαF- (φάος etc.) servirent à opposer l'idée de «montrer» et de «luire» à celle de «dire» représentée par φᾱ/φᾱ-».

48. Cfr. *Il.* I 289 et 296; II 805; X 58; XIV 85 et XVII 250. À ce propos, voir l'article de Zs. TELEGI (*Zur Bedeutungsentwicklung von σῆμα, σημεῖον und σημαίνειν A.A.A. Szeged.* 25, 1977, p. 377 ss.), qui relève les deux valeurs de σῆμα quoique sans établir le moindre rapport entre elles.

49. Hom. *Il.* IV 431. Qualificatif qui désigne Zeus dans l'*H.H.Herm.* (v. 367), ainsi que dans l'oeuvre d'Hésiode (Fr. 5,2 et *Bouclier* 56).

50. Une seule fois (II 308) il désigne le présage que Zeus transmet en provoquant subitement un affrontement violent entre animaux, présage qui est présenté comme *téras* et comme *sema*. On notera que ce passage est le seul où l'on trouve le terme *τέρας* accompagné du verbe φαίνω.

51. Cette constatation n'est pas valable pour l'*Odyssee*, où l'éclair est désigné à deux reprises comme *τέρας*: XX 101 et XXI 415.

52. Hés. *Tb.* 505: (Les Ouranides) «lui donnèrent le tonnerre, la foudre fumante et l'éclair, qu'auparavant tenait cachés l'énorme Terre et sur lesquels Zeus désormais s'assure pour commander (ἀνάσσειν) aux mortels et aux immortels». Pour le caractère causal des présages en général, voir P.M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949, pp. 45-46: «Le présage paraît souvent être cause en même temps que signe; la présence de l'oiseau augural semble avoir une efficacité en elle-même et l'oracle — qui se rapproche par là de l'imprécation — doit une partie de sa vertu à l'acte même de le proférer».

entre le savoir de Zeus et son pouvoir d'accomplir ce qu'il conçoit était exprimée au moyen du terme *φραδμοσύνη*, chez Homère le terme dans lequel se cristallise cette identification est *σῆμα*.

L'utilisation de ces deux termes pour rendre compte de la spécificité du rôle de Zeus s'explique, du moins en partie, en fonction des buts différents poursuivis par ces deux poètes archaïques. En effet, *σῆμα* s'adapte à la perfection aux exigences du milieu tout à fait guerrier patronné par Zeus et décrit tout au long de l'*Iliade*; tandis que *φραδμοσύνη* se réfère avec précision aux qualités que Zeus a dû s'approprier et dont il doit faire usage pour réussir cette aventure de la conquête du pouvoir que la *Théogonie* narre en détail.

Or, le fait que la double fonction de Zeus puisse être traduite aussi bien par *σῆμα* que par *φραδμοσύνη* –ou la forme verbale *φράζω*– signale la connivence existant entre ces deux termes-clefs du vocabulaire oraculaire de l'âge archaïque. Connivence dont on essaiera de déceler la portée en centrant, dans un premier temps, l'attention sur certains passages de l'*Iliade* qui mettent en évidence le rapport particulier que l'acte de *φράζειν* entretient avec la fonction de souveraineté.

Dans cette perspective on signalera que *φράζω* est parmi les termes qui disent la fonction organisatrice de Zeus. Dès le premier chant de ce poème, Zeus est présenté comme celui qui conçoit (*φράζει*) des projets qui restent, le plus souvent, secrets pour les dieux. Du moins c'est dans ces termes que le problème est posé au cours du premier affrontement verbal entre Zeus et Héra:

(Zeus à Héra) «... n'espère pas connaître tous mes desseins (*μύθους*).<sup>53</sup>

Même toi, mon épouse, tu auras fort à faire pour y parvenir. S'il en est qu'il sied que tu saches, nul dieu, nul homme ne les connaîtra avant toi. Sur ceux, en revanche, à qui je veux songer à l'écart des dieux, ne fais jamais de question ni d'enquête.

(Héra à Zeus) Terrible Cronide, quels mots as-tu dits là? Certes, jusqu'à ce jour, tu n'as de moi subi ni question ni enquête, et je te laisse en paix méditer (*φράζειαι*) tout ce qu'il te plaît». <sup>54</sup>

Cet affrontement prend fin lorsque Zeus, en époux intransigeant, demande à Héra d'adopter la plus passive des attitudes:

«Assieds-toi donc en silence, et obéis à ma voix. Tous les dieux de l'Olympe ne te serviront guère si je m'approche et si sur toi j'étends mes mains redoutables.»<sup>55</sup>

53. H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, p. 215: «*Μῦθος* s'oppose dans l'épopée à *ἔπος* par son aspect indéterminé et duratif et par l'allure concrète et vivante qu'il tient de son genre animé, sinon de son étymologie, obscure. La notion de "pensée qui s'exprime, avis" sera l'amorce des développements ultérieurs de "récit fictif" à portée morale au philosophique. *Μῦθος* en effet, désigne la pensée qui s'exprime, le langage, l'avis, voire le "langage intérieur".

54. Hom. *Il.* I 545 ss.; cfr. XVI 646.

55. Ibid I 565-67.

Réponse qui est une vraie sentence par laquelle Zeus refuse catégoriquement à la femme le droit à la parole. Mais, en fait, si Zeus réagit de cette façon face aux mots «injurieux» (ὄνειδείσις)<sup>56</sup> que sa femme a l'habitude de lui adresser, les vers qui précèdent la narration de ce violent entretien montrent que le Cronide sait écouter respectueusement un autre type de parole féminine: celle de la sage Thétis, à qui est attribué le privilège de «méditer avec» (συμφράζειν) Zeus lui-même.<sup>57</sup>

Comme on l'a déjà signalé, φράζω désigne dans la *Théogonie* le mode de réflexion et d'expression propre à trois divinités féminines: Gaïa, Rhéa et Mêtis. Fonction caractéristique que, en tant que grand-mère, mère et épouse protectrice, ces déesses mettent au service de Zeus, ce qui dans un premier temps permet à celui-ci d'acquérir le pouvoir, puis de gouverner. Or, dans l'*Iliade*, ce même rapport entre l'expression féminine de la sagesse et l'attitude maternelle est illustré par le personnage de Thétis, unique figure féminine qui, dans ce texte, fasse preuve de cette réflexion subtile et prévoyante.

Dans le premier chant de l'*Iliade*, Zeus se trouve pris entre deux types de parole radicalement opposés: d'une part propos perfides d'Héra, d'autre part expression d'une sagesse prévoyante de Thétis.

(Zeus à Thétis) «Ah! la fâcheuse affaire, si tu me dois induire à un conflit avec Héra, le jour qu'elle me viendra provoquer avec des mots injurieux.»<sup>58</sup>

Et ces deux types de parole se définissent, du moins en partie, en fonction du rapport que les deux déesses entretiennent avec la maternité. À la figure blessante d'Héra —qui essaye vainement de faire valoir ses droits d'épouse et qui doit être réfrénée par son propre fils, Héphaïstos<sup>59</sup>— répond la soumission astucieuse de Thétis —qui sait mettre son pouvoir de séduction et toutes les ressources de son imagination au service de sa progéniture:

«O Zeus Père! si je t'ai jamais, entre les Immortels, servi par acte ou parole, accomplis ici mon désir. Honore mon enfant, entre tous voué à une prompte mort. À cette heure, Agamemnon, protecteur de son peuple, lui a fait un affront: il lui a pris, il lui retient sa part d'honneur; de son chef, il l'a dépouillé. À toi de lui rendre hommage, ô sage Zeus Olympien: donne la victoire aux Troyens, jusqu'au jour où les Achéens rendront hommage à mon enfant et le feront croître en renom.»<sup>60</sup>

C'est en ces termes que Thétis transmet à Zeus le souhait de son fils;<sup>61</sup> mais

56. Ibid I 519.

57. Ibid I 537 et 540.

58. Ibid I 518-519.

59. Cependant, on notera que dans l'*H.H.Ap.* (v. 99), Héra participe à cette «sagesse» désignée par le terme φραδμοσύνη. Mais il est curieux de constater que, dans ce texte, l'épouse de Zeus n'utilise cette qualité que pour empêcher l'accouchement de Létô, ce qui reflète encore une fois le rapport négatif qu'elle entretient avec la maternité. Pour la revendication qu'Héra fait d'une procréation qui ne tient pas compte du principe masculin, voir M. DETIENNE, «Potagerie de femmes ou comment engendrer seule», *Traverses* 5-5, 1976, p. 75 ss.

60. Hom. *Il.* I 503-10.

61. Ibid I 394-410.

notons que ce qui, dans un premier temps, n'était que le désir de vengeance d'un mortel,<sup>62</sup> devient, en tant que parole divine, l'annonce du plan auquel se verront soumis dieux et héros au long de ce poème en l'honneur d'Achille qu'est l'*Iliade*.

Si dès le début de ce poème «Achille, en sa colère, s'affirme l'homme de la solitude, de l'héroïsme individuel»,<sup>63</sup> c'est qu'il compte sur l'appui inconditionnel de sa mère, son relais divin, qui, si elle échoue à lui offrir l'immortalité, satisfait son avidité de gloire impérissable.

Dans le cadre de cet article on se bornera à souligner ce rôle d'organisatrice que l'*Iliade* attribue si discrètement à la mère d'Achille.<sup>64</sup> Cependant, il faut signaler l'éventualité d'un rapport entre ce rôle et le caractère de déesse primordiale qui est attribué à Thétis par Alcman,<sup>65</sup> poète archaïque qui chante une conception des origines du monde bien différente de celle qui est transmise par Hésiode.

Le poème cosmogonique d'Alcman présente Thétis entourée de trois principes personnalisés: d'une part *Skótos*, qui préfigure l'obscurité, d'autre part *Póros* et *Tékmōr*, dont la fonction est d'apporter la lumière. Association qui rend parfaitement compte de la condition polyvalente de Thétis, qui, comme toutes les divinités primordiales de la mer, se caractérise par son savoir astucieux.<sup>66</sup>

Si l'on tient compte de ce courant mythique dans lequel Thétis est vouée à une activité analogue à celle qui, dans la *Théogonie*, est attribuée à Gaïa et Mêtis,<sup>67</sup> on comprend que ce n'est pas par hasard qu'on rencontre dans l'*Iliade* une Thétis porteuse de ce type de savoir rusé et éclaircissant à la fois, auquel se réfère le verbe φράζω. Notons cependant que, dans l'*Iliade*, la mère d'Achille ne jouit pas en toute liberté de ce privilège, puisque c'est bien à Zeus que revient le droit de donner le μέγιστον τέκμων, le «signe» qui rend irrévocable une décision, qui exprime et réalise en même temps.

(Zeus à Thétis) «Allons! pour toi, j'appuierai ma promesse d'un signe

62. G. NAGY («The name of Achilles», *The Best of the Achaeans, Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London 1979, p. 70 ss.), a bien déchiffré le message porté par le nom même d'*Ákhilleus* en le traduisant par «whose *laos* has *ákhos*» —qui est responsable de la douleur de son peuple— ce qui lui permet de préciser en détail jusqu'à quel point le thème de l'affliction «est intrinsèque à la fonction d'Achille dans le mythe et dans l'épopée». En effet, Achille est doublement voué à causer l'*áchos* des Grecs par son absence à la guerre et sa querelle avec Agamemnon, puis par sa mort.

63. J.-P. VERNANT, «Proche et lointaine *Iliade*», préface à l'édition française de J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, Paris 1984, p. 9.

64. Cfr. A. PAGLIARO, «Il Proemio dell'*Iliade*», in G. D'ANNA, *Nuovi Saggi di Critica Semantica*, Messina et Florence 1963, p. 13 ss.

65. Papyrus publié par E. LOBEL, *Oxyrrhyncus Papyri*, XXIV, 1957, n.º 2390, fr. 2 (= fr. 81 Calame).

66. J.-P. VERNANT a étudié en détail l'association établie entre Thétis et ces trois principes, ainsi que la tradition mythique qui met en rapport cette divinité avec la seiche, créature qui, dans la Grèce ancienne, apparaît comme une des plus évidentes incarnations de la mêtis: «Thétis et le poème cosmogonique d'Alcman» in *Hommages à M. Delcourt*, Bruxelles 1970, pp. 39-69. Voir aussi «La mêtis orphique et la seiche», in M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, Paris 1974, pp. 127-164.

67. Le parallélisme existant entre les mythologies concernant Thétis et Mêtis fut signalé par A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, 1, Cambridge 1925, p. 745: «Mêtis, comme Thétis, est une puissance marine; Mêtis, comme Thétis, est aimée par Zeus; Mêtis, comme Thétis, est destinée à donner un fils qui dépossédera son père».

de mon front. Ainsi tu me croiras: c'est le plus puissant gage que je puisse donner parmi les Immortels. Il n'est ni révocable ni trompeur ni vain, l'arrêt qu'a confirmé un signe de mon front.»<sup>68</sup>

Au long de ce poème, Thétis continuera à assumer le rôle d'intermédiaire entre Zeus et Achille, et cette médiation, qui pourrait être qualifiée de prophétique, sera encore désignée au moyen du verbe φράζω:

«... s'il (Achille) songe au fond de son cœur à échapper à quelque arrêt divin, que son auguste mère lui aura fait connaître (ἐπέφραδε) au nom de Zeus.»<sup>69</sup>

Dans cette formule le verbe φράζω est employé au sens de «révéler», «faire connaître», mais on remarquera que même lorsque Thétis apparaît comme reproductrice d'un savoir divin, le texte prend soin de souligner que ce savoir vient de Zeus.

Le cas particulier de Thétis mis à part, on signalera qu'à deux reprises encore, Zeus invite les dieux, réunis en assemblée, à «méditer» (φράζειν) le destin auquel se verront soumis Grecs et Troyens; invitation qui ne fait qu'octroyer aux autres divinités le privilège de soumettre leurs souhaits à l'avis de leur supérieur.<sup>70</sup> Dans les rares cas où, dans l'univers des dieux, l'acte de φράζειν n'est pas présenté comme le monopole de Zeus, il apparaît, tout de même, soumis à la supervision de celui-ci, se révélant ainsi comme un aspect fondamental de la puissance propre à cette divinité.<sup>71</sup> Mais, pour mieux cerner les caractéristiques de cette fonction, il nous faut aussi repérer la place qui lui est accordée dans la sphère des héros.

Dans le chant X, φράζω est utilisé pour désigner l'ordre de rassemblement en assemblée donné par Agamemnon,<sup>72</sup> et dans le chant XXIII, ce terme dit l'indication donnée par Achille pour que le corps de Patrocle soit placé à un endroit précis.<sup>73</sup> On a donc ici deux occurrences qui rendent compte de ce que l'acte de φράζειν concerne particulièrement les souverains, et que ce verbe peut se référer à l'ordre verbal donné par un chef, ou bien, comme σημαίνω, au geste du commandement.<sup>74</sup>

Mais, le plus souvent, ce terme renvoie à l'acte de «méditer» et désigne un type de réflexion profonde et astucieuse.<sup>75</sup> Ainsi, il est employé fréquemment

68. Hom. *Il.* 524-27.

69. Ibid. XI 795; XVI 37 et 51.

70. Ibid. IV 14 ss.; XXII 174 ss. Cfr. XX 133-37, où Héra échoue dans sa tentative de pousser Athéna et Poséidon à «songer» à la façon dont ils pourraient intervenir en faveur d'Achille.

71. Toutefois, pour le caractère secondaire du pouvoir organisateur de Zeus dans l'*Illiade*, voir J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, trad. fr., Paris 1984, p. 293-294: «Zeus n'apparaît pas comme le dieu suprême, source de toute intrigue, mais comme un personnage à l'intérieur de la trame —un personnage qui ne met pas même en branle les événements mais réagit à la réaction d'un autre».

72. v. 127.

73. v. 138.

74. H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946, p. 50: «Le sens essentiel (de φράζω) est faire comprendre par signe ou par la parole, montrer».

75. Ibid., p. 50: «Le rapport étymologique entre φράζω qui désigne une opération de connaissance et φρένεζ qui signifie entre autres «intelligence» est inexistant, mais il était admis implicitement par la langue homérique qui rapproche φράζομαι de φρένεζ ou d'autres mots désignant l'esprit».

dans le chant IX,<sup>76</sup> lorsqu'il est question pour les chefs achéens de «concevoir un moyen» (φράζονται μῆτιν) de réconciliation entre Agamemnon et Achille. Or, le texte attribue spécialement cette préméditation à Nestor, qui «commence le premier à ourdir les fils du projet (οὔερον πάμπρωτος ἰφαίνειν ἤρχετο μῆτιν).<sup>77</sup> Cet héros –trop âgé pour briller au combat, mais dont l'avis à l'assemblée semble toujours le meilleur– s'adresse à Agamemnon pour lui reprocher le mauvais usage qu'il a fait de son pouvoir d'autorité en enlevant Briseïs à Achille,<sup>78</sup> et pour l'inviter à songer (φράζειν) à la façon dont ils pourraient convaincre le fils de Thétis à reprendre le combat.

Dans ce passage, Agamemnon et Nestor apparaissent comme deux figures qui se complètent dans leur opposition: le premier est la représentation d'un pouvoir incontestable mais dépourvu de mesure, tandis que la force du deuxième réside dans le contrôle que lui procure sa sagesse. Cette répartition de tâches ne manque pas de rappeler les principes de la complicité dont jouissent Achille et Patrocle.<sup>79</sup> On pourrait même affirmer que la complémentarité qui caractérise les premiers ne se révèle pleinement que lorsqu'on constate leur projection dans les deuxièmes: si le comportement insultant d'Agamemnon provoque la colère d'Achille,<sup>80</sup> c'est, précisément, Nestor qui induit Patrocle à raisonner Achille en lui rappelant son obligation d'assumer le rôle de conseiller vis-à-vis de celui-ci.<sup>81</sup>

«À son fils Achille, le vieux Pélée recommandait d'être le meilleur toujours, de surpasser tous les autres. À toi, en revanche, voici ce que recommandait Ménoétios, le fils d'Actor. "Mon fils, par le sang, Achille se trouve au-dessus de toi. Mais tu es son aîné, bien que par la force (βίη), il l'emporte sur toi de beaucoup. À toi donc de lui faire entendre

76. v. 112; 251; 423 et 426. Cfr. XVII 634 et 712.

77. v. 93.

78. J.-P. VERNANT («La belle mort et le cadavre outragé», in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ouvrage collectif, Cambridge University-Paris 1982, pp. 45-76) a souligné la valeur symbolique qui comporte le dépouillement de cette part d'honneur, *geras*, qu'est en fait Briseïs: «En dehors de l'avantage matériel qu'il procure, le *geras* vaut comme marque de prestige, consécration d'une suprématie sociale: à tout un chacun ce qui est tiré au sort en parts égales, mais à l'élite, et à l'élite seule, en surplus, le *geras*. Confisquer le *geras* d'Achille, c'est donc d'une certaine façon lui dénier excellence au combat, cette qualité héroïque que chacun s'accorde à lui reconnaître». Pour l'origine surnaturelle attribuée à la défaillance morale d'Agamemnon, voir R. DODDS, «Les excuses d'Agamemnon», *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. fr., Paris 1977, p. 13 ss.

79. C. WHITMAN (*Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge-Mass. 1958, p. 202 ss.) a étudié en détail l'identité d'Achille et Patrocle. Identité qui se révèle aussi bien par le fait que Patrocle peut revêtir sans problème les armes d'Achille, que par la réaction d'Achille lorsqu'il apprend la mort de son compagnon, puisqu'à partir de ce moment il s'exprime et se conduit comme s'il était mort avec lui. Voir aussi A. SCHNAPP, «Les funérailles de Patrocle», in J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University-Paris 1982, p. 85-87, ainsi que D. BOUVIER, «Le déguisement impossible», *Le héros, les rayons et les ombres*, Thèse de III<sup>ème</sup> cycle, E.H.E.S.S., Paris 1984, pp. 92-94.

80. J. REDFIELD (*La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, trad. fr., Paris 1984, p. 127), a relevé l'homologie Achille/Agamemnon: deux hommes hors de leur vraie place, en désaccord avec eux-mêmes et avec l'ordre des choses qui les entourent.

81. Sur le rapport entre Nestor et Patrocle, voir H. MÜHLESTEIN, «Redende Personennamen bei Homer», *S.M.E.A.*, 1969, p. 69 ss.) qui montre comment le nom de Patrocle explique son rôle dans l'*Iliade*: en effet, pour H. Mühlestein, *Patroklos* (= πάτρο-κλήης) doit être compris comme «celui qui écoute l'ordre paternel».

le langage de la raison, de le conseiller, de le diriger (σημαίνειν). Il t'écouterà, car c'est pour son bien".<sup>82</sup>

Ainsi, le premier des Achéens est censé être conseillé aussi bien par son meilleur ami que par sa mère;<sup>83</sup> et le texte nous fait constater qu'aussi bien φράζω que σημαίνω désignent la manifestation de cette attitude sage qui sert à canaliser une puissance démesurée, à détourner, chez les plus puissants héros, «la tentation de l'excès qui est presque irrésistible».<sup>84</sup>

À ces deux couples de contraires formés par Agamemnon et Nestor, par Achille et Patrocle, répond, dans le camp troyen, un troisième qui reflète d'une façon encore plus évidente le jeu de complémentarité et d'opposition qui a lieu entre l'exercice du pouvoir guerrier – c'est-à-dire, du pouvoir centré autour de valeurs comme ἦβη, la «jeunesse», βίη, la «force physique», ἀλκή, la «force d'âme» qui ne cède pas devant le danger, et κράτος, cette puissance supérieure qui permet de l'emporter sur l'adversaire<sup>85</sup> – et la fonction directive et réflexive à laquelle fait allusion le verbe φράζω.<sup>86</sup>

Il s'agit d'Hector et de Polydamas, deux héros que le texte présente comme compagnons inséparables:

«Il (Polydamas) est camarade d'Hector; tous deux sont nés la même nuit. Mais le premier l'emporte de beaucoup par ses avis (μύθοισιν), comme l'autre par sa lance.»<sup>87</sup>

Le texte insiste à plusieurs reprises sur la stricte répartition des tâches entre ces deux figures;<sup>88</sup> si Hector est le premier quant aux affaires de la guerre, Polydamas l'emporte sur tous les autres à l'assemblée, et tout va bien lorsque celui-ci se prononce pour le combat. Mais ce n'est pas toujours le cas, et

82. Hom. *Il.* XI 786-89; Cfr. IX 252-58.

83. Ibid. XVIII 105-106. Tout en reconnaissant la puissance accordée à la parole d'Achille, A. PARRY («The language of Achilles», in G.S. KIRK (ed.), *Language and Background of Homer*, Cambridge 1964, p. 48-54), met en évidence la naïveté dont ce héros fait preuve à l'heure d'exposer sa propre vision des faits.

84. S. WEIL, «L'Iliade ou le poème de la force», *Cahiers du Sud* 1940-41, p. 23ss.

85. Je reprends ici la définition de ces termes donnée par E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions Indo-Européennes*, II, Paris 1969, pp. 71-83. Pour l'ἦβη en tant que qualité accordée au guerrier qui meurt héroïquement, voir N. LORAUX, «Ἡβὴ et ἀνδρεία: deux versions de la mort du combattant athénien», in *Ancient Society* 6, 1975, p. 23.

86. En traitant cet aspect du fonctionnement de ces couples de contraires dans l'univers de l'Iliade, on est conscient de n'aborder qu'une infime partie du système complexe d'oppositions et d'associations à travers lequel se sont constituées les différentes figures héroïques. Parmi les études de l'Iliade qui ont été réalisées dans cette perspective on remarquera celle de G. NAGY (*The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore and London 1979), qui part de l'opposition cruciale instaurée dans l'oeuvre homérique entre Achille, héros de la force dont le lot est la gloire (κλέος) qu'il acquiert par sa mort héroïque, et Ulysse, détenteur de l'intelligence astucieuse qu'il met entièrement, dans l'*Odyssée*, au service de sa survie et du retour (nostos) à son lieu d'origine. Voir aussi le livre de J. REDFIELD (*La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, trad. fr., Paris 1984), qui s'en tient au domaine de l'Iliade pour mettre en évidence le rapport étroit que le guerrier entretient avec le domaine de la sauvagerie, bien qu'il apparaisse comme le responsable du salut de la collectivité sociale à laquelle il appartient. Analyse qu'il mène à terme en révélant la correspondance entre les figures d'Hector et Achille.

87. Hom. *Il.* XVIII 251-52. Cfr. *supra*, p. 15.

88. À propos des liens étroits existant entre Hector et Polydamas, voir J. REDFIELD (*La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, trad. fr., Paris 1984, pp. 182-86), pour qui Polydamas est une sorte de dédoublement d'Hector; dédoublement qui serait, en fait, une technique dramatique permettant de mettre en évidence les contradictions propres à Hector.

lorsque Polydamas prétend éloigner Hector du champ de bataille, celui-ci ne manque pas d'opposer sa voix de guerrier aux raisonnements de son sage compagnon.

«Hector, à l'assemblée, toujours, tu trouves à me blâmer, quand j'y ouvre de bons avis (φραζομένω). Aussi bien ne sied-il pas, quand on est du peuple, qu'on parle autrement que toi, au conseil comme à la guerre: il n'est qu'une chose qui siée, toujours renforcer ta puissance (κράτος).»<sup>89</sup>

Tel est le reproche que Polydamas adresse à Hector à chaque fois qu'il prend la parole pour lui donner son avis. L'intransigeance d'Hector est aussi bien rappelée lorsque celui-ci tient compte des conseils de son compagnon que lorsqu'il choisit de le contredire; et la dialectique qui s'établit entre eux est révélatrice au moment de cerner le champ sémantique de φράζω dans l'*Iliade*. Lorsqu'on a essayé de mettre en évidence l'échelle de valeurs formée par les différents termes qui disent le présage, et mise en place dans l'*Iliade*, on a déjà rencontré ce passage du chant XII dans lequel Polydamas et Hector s'affrontent à cause de l'apparition d'un τέρας:<sup>90</sup> à la vue d'un aigle qui se fait agresser par le serpent qu'il portait déjà comme proie dans ses serres, Polydamas prend la parole pour interpréter cette «vision» comme un conseil de retraite donné aux Troyens et il conclut son discours en proclamant:

«Voilà comment parlerait un interprète des dieux, dont le cœur connaîtrait le sens exact des prodiges (τεράων) et à qui les hommes obéiraient.»<sup>91</sup>

Mais pour Hector, le seul présage valable est celui que Zeus produit avec ses emblèmes de souverain, ce qui s'accorde parfaitement avec le caractère éminemment guerrier de cet héros, dont l'unique pensée est de faire face, sans repos, à l'ennemi: «Il n'est qu'un vrai, qu'un bon présage (οἰωνός), c'est de défendre son pays»,<sup>92</sup> affirme-t-il bravement face à son conseiller.

Ce passage se révèle donc également crucial pour qui veut définir les rôles spécifiques des personnages d'Hector et de Polydamas: devin hypothétique au chant XII, ce dernier fait preuve d'une clairvoyance extraordinaire dans la scène de l'assemblée dépeinte dans le chant XVIII; et c'est, paradoxalement, dans ce contexte tout à fait laïque, que lui est reconnue explicitement la capacité de «voir à la fois le passé et l'avenir» (ὁ γὰρ οἶος ὄρα πρόσσω καὶ ὀπίσσω).<sup>93</sup>

«Ainsi parle Hector, les Troyens l'acclament. Pauvres sots! Pallas Athéné à tous a ravi la raison. Ils approuvent Hector, dont l'avis fait leur

89. Hom. *Il.* XII 211-14; XIII 726-29.

90. Cfr. *supra*, p. 15.

91. Hom. *Il.* XII 228-229.

92. Ibid. v. 242. Pour la réponse d'Hector comme étant représentative de l'indifférence vis-à-vis des présages propre à l'âge homérique, voir W. LEAF, *The Iliad*, Amsterdam 1902, commentaire au vers 239 du chant XII.

93. Hom. *Il.* XVIII 250.

malheur (κακὰ μητιόωντι) et nul n'est pour Polydamas, qui leur donne le bon conseil (ἐσθλὴν φράζετο βουλήν).»<sup>94</sup>

Le mode d'expression désigné par le verbe φράζω occupe donc une place intermédiaire entre la parole du devin, et celle qui, au sein du conseil, s'expose au jugement commun. Si, dans la sphère des humains, ce verbe ne désigne pas le langage oraculaire proprement dit, il ne traduit pas non plus l'avis sans éclat particulier donné à l'assemblée: l'acte de φράζειν implique une clairvoyance inhabituelle chez un mortel et celui qui possède cette qualité est présenté par le poète comme une sorte de σημάτων, de «guide» spirituel. Une fois admis que, dans l'*Iliade*, la capacité d'éclaircissement –la puissance de clairvoyance– à laquelle fait allusion le terme φράζω, entretient un rapport étroit avec le domaine oraculaire, et qu'elle est, par ailleurs, présentée comme une qualité indispensable à l'exercice du pouvoir, on comprend mieux pourquoi il s'agit là du terme choisi par le poète de la *Théogonie* pour dire la fonction, tout à la fois «mantique» et «justicière» de Zeus.

Mais, en nous laissant guider au long de l'*Iliade* par le terme φράζω, on a aussi repéré les valeurs que ce terme partage avec σημαίνω: ces deux verbes expriment également l'idée de «diriger», «conduire», au sens d'«éclaircir», «apporter une solution», ce qui fait qu'ils se prêtent à traduire aussi bien l'exercice oraculaire que celui du commandement.

94. Ibid. XVIII 312-13.