UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
DÉPARTEMENT D'HISTOIRE

Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque

Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode

par Vincent DU SABLON

sous la direction du
Professeur Patrick MARCHETTI

Membres du jury :

Patrick BAKER, Université Laval
Anne-Marie DOYEN, Université catholique de Louvain
Lambert ISEBAERT, Université catholique de Louvain
Patrick MARCHETTI, Université catholique de Louvain
Françoise Van HAEPEREN, Université catholique de Louvain

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Histoire

BGSH-BMAG
Lv
44638

Louvain-la-Neuve, mai 2009

RÉSUMÉ

Au centre des comportements et de l'attitude religieuse des anciens Grecs était une conception particulière du monde, auquel hommes et dieux prenaient part. Le cosmos était ordonné par les dieux et l'homme devait constamment assurer son intégration à cet ordre. Cette idée est perceptible dès Homère et Hésiode. Les concepts qui la définissent, en particulier τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη, évoquent tous « un ordre », mais n'ont jamais fait l'objet d'une étude exhaustive commune. En cela réside l'originalité de cette thèse, qui vise à comprendre les relations entre ces notions pour éclairer la manière dont la pensée archaïque grecque, telle que perceptible chez Homère et Hésiode, a situé chacune d'elles dans une conception épique du monde.

L'étude de ces termes chez Homère révèle d'abord l'étroite complémentarité de τιμή et μοῖρα, qui structurent et ordonnent à la fois les mondes humain, divin et l'ensemble formé par ces deux portions du cosmos. La μοῖρα, « lot » ou « portion d'existence » qu'occupe un individu, est caractérisée par une τιμή, « honneur » ou « estime » qui revient à tout homme ou dieu et qui détermine une place relative dans un groupe, une « part sociale ». De ces notions découle une série de comportements qu'Homère qualifie tantôt de κατὰ μοῖραν, tantôt de κατὰ κόσμον. Ces formules expriment, respectivement, la reconnaissance de la juste place de chacun dans l'ordre social ou cosmique et la nécessité d'agir de manière à établir des relations efficaces, propres à fonder ou à maintenir la cohésion d'un groupe. L'étude de θέμις, en particulier dans l'usage formulaire θέμις ἐστί, révèle par ailleurs que cette notion est une force, de nature divine, qui incite à instaurer et à perpétuer l'ordre constitué par l'agencement des parts sociales (τιμαί) et existentielles (μοῖραι), à l'échelle humaine et cosmique.

Malgré quelques nuances à expliquer, la même articulation de ces termes, le même système conceptuel de l'ordre du monde, se retrouve chez Hésiode, comme le montre l'analyse du rôle du βασιλεύς. Idéalement guidé par la θέμις dans ses décisions politiques et judiciaires, le roi – souvent imparfait et faillible – doit assurer et transmettre dans sa communauté l'ordre voulu par Zeus. La δίκη, qui se place au cœur des préoccupations hésiodiques, mais dont le sens ne diffère pas fondamentalement dans la poésie homérique, est à la fois un « lot » convenable qui s'attache à un individu en fonction de ses gestes et une

force extérieure à l'homme, divine, qui assure et produit l'adéquation, positive ou négative, entre ce « lot » et le geste qui le commande. Il est donc possible, pour ceux qui connaissent bien les fondements de cette justice – qui repose aussi sur l'ordre des τιμαί – d'orienter ses actions de manière à éviter une δίκη néfaste et à rendre possible une μοῖρα de mortel moins pénible, puisque conforme à l'ordre du monde. Dans le monde des hommes, les rois sont responsables de « distribuer » la δίκη, mais demeurent eux-mêmes soumis à la justice de Zeus et à la force rétributive de Δίκη elle-même, fille du Cronide et de Thémis.

L'étude dans leur complémentarité des notions de τιμή, μοῖρα, θέμις et δίκη (le cas de κόσμος, cependant, est sujet à nuances) permet de rendre compte d'un système conceptuel de l'ordre similaire chez Homère et Hésiode. Cependant, avec le poète d'Ascra, ce système n'est plus appliqué au monde héroïque, mais bien actualisé dans le monde de ses contemporains : la prééminence de δίκη chez cet auteur est symptomatique d'un ajustement de la tradition aux réalités contemporaines des communautés archaïques et annonce, déjà, les réflexions des poètes lyriques sur l'ordre de la cité grecque et sa corrélation nécessaire avec l'ordre cosmique et divin du monde.

AVANT-PROPOS

Cette étude n'aurait pas été possible sans l'aide et le soutien essentiel de plusieurs personnes. Je tiens d'abord à remercier mon directeur, le professeur Patrick Marchetti. Ses commentaires, ses suggestions, et les nombreuses discussions que nous avons eues, toutes imprégnées de son philhellénisme communicatif, ont su guider mes recherches du début à la fin. La chaleur avec laquelle il m'accueillit, à mon arrivée en Belgique, ne s'est jamais démentie tout au long des trois années que j'y ai passées. Dans le même sens vont les remerciements aux professeurs, collègues et amis que j'ai côtoyés et qui m'ont accompagné lors de mes « années belges ». Pierre Assenmaker, Charles Doyen et Christophe Flament, pour ne nommer que ceux-là, ont largement contribué à faire de mon séjour une expérience fructueuse, tant sur le plan personnel qu'intellectuel. Je suis en outre reconnaissant envers eux et Véronique Van Driessche d'avoir généreusement donné de leur temps pour la relecture d'une partie de cette thèse.

J'aimerais aussi souligner ma reconnaissance au Fonds québécois de recherche sur la société et la culture et au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, qui ont respectivement financé trois années et une année de mon doctorat. Grâce à eux j'ai pu mener à terme ma thèse dans les meilleures conditions possibles, et leur financement a aussi permis de courts séjours de recherche à l'École française d'Athènes, qui a bien voulu m'accueillir, à quelques reprises, dans ses installations. Cela a rendu possible de nombreux échanges avec d'autres chercheurs et doctorants et a contribué à enrichir mes réflexions sur la Grèce antique.

Sur une note moins académique, mais tout aussi importante, sinon plus, j'aimerais remercier très sincèrement tous ceux qui, hors du cercle strictement universitaire, surent contribuer, à leur façon, à l'aboutissement de mes études. Parents et amis, malgré l'éloignement, m'ont constamment appuyé et encouragé et furent la source de ma persévérance. Une pensée toute particulière va à Marlie Cruysberg, dont le soutien constant fut pour beaucoup dans le présent accomplissement : dankjewel, en dat je mijn dankbaarheid in deze pagina's zult vinden.

NOTE SUR LE GREC

Sauf mention contraire, les traductions de textes grecs présentées ici sont miennes et sont, dans une large mesure, inspirées des éditions des textes consultées et signalées en bibliographie. Le grec apparaît sous une forme translittérée dans seulement trois cas : lorsqu'il s'agit d'une citation d'un auteur moderne employant lui-même l'alphabet latin ; lorsque, dans la traduction d'un passage, il m'apparaît préférable et plus significatif pour le propos de citer le terme grec plutôt que sa traduction française, qui ne recouvre pas toujours le sens que souligne mon étude d'un mot ; pour la même raison, enfin, lorsqu'il y a paraphrase d'une citation en grec apparaissant dans le texte. Ailleurs, la forme grecque a été privilégiée.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ ..... **ii**

AVANT-PROPOS ..... **iv**

NOTE SUR LE GREC ..... **v**

INTRODUCTION **1**

1. La cité et le cosmos 1
2. État de la question 9
3. Approche des sources et méthodologie 16

PREMIÈRE PARTIE

LES NOTIONS DE L'ORDRE CHEZ HOMÈRE : MISE EN PLACE DES PRINCIPAUX CONCEPTS **19**

CHAPITRE 1 :

L'ordre chez les hommes structuré par la τιμή **19**

1. La τιμή et les relations sociales : chaque homme occupe une « part sociale » qui sanctionne son intégration à un groupe 19

    1.1. La τιμή reconnue à quelqu'un évalue un statut et l'honneur qui en découle 20
        Agamemnon protège mal sa τιμή de chef des Achéens 20
        La τιμή reconnaît à chacun un statut particulier 23

    1.2. La τιμή est reconnue à des degrés variables et fonde une hiérarchie dans les relations entre ceux qui l'accordent et ceux qui en bénéficient ... 25
        Une hiérarchie entre les bénéficiaires 26
        Le groupe reconnaît une valeur particulière à un supérieur 28
        Comment la τιμή définit une « part sociale » 32

2. La τιμή se mérite et doit être entretenue par une réciprocité 34

    2.1. La τιμή sanctionne le dévouement 34
        Reconnaître la τιμή à un individu l'intègre au groupe 35
        L'ἀρετή, et non le statut, est la source de la τιμή d'Achille 37

2.2. La τιμή est aux fondements de l'ordre social : les groupes l'ignorant sont désordonnés et sauvages 40
Les prétendants violent l'ordre des τιμαί 41
Les Cyclopes sont étrangers à l'ordre des τιμαί 44

CHAPITRE 2 :

L'ordre du monde : la μοῖρα et la τιμή, au centre du système conceptuel de l'ordre universel chez Homère 47

1. Remarques préalables : comment agencer la notion de τιμή avec les autres termes désignant un ordre, μοῖρα, κόσμος et θέμις ? 47

1.1. Considérations générales sur μοῖρα, κόσμος et θέμις 47
1.1.1. Μοῖρα : « portion », « lot » qui revient à chacun 47
1.1.2. Κόσμος : « disposition ordonnée » des éléments d'un ensemble 49
1.1.3. Θέμις : exigence devant conduire à une ordonnance 53

1.2. Vers un modèle théorique de l'agencement des notions d'ordre : le schéma des trois cercles concentriques maintenus par la θέμις 57

2. Portion d'existence et part sociale : l'agencement de μοῖρα et de τιμή 59

2.1. La μοῖρα, « portion d'existence » 59
Μοῖραι et portions de cosmos : la division du monde entre les trois Cronides (Il. *15, 186-195) et l'image du monde sur le bouclier d'Achille* (Il. *18, 483-607)* 60
Μοῖραι humaines et divines : chaque être occupe une « part existentielle » 63

2.2. La μοῖρα est caractérisée par la τιμή : chaque portion d'existence participant au monde est évaluée selon sa τιμή 67
Poséidon a reçu une portion de monde égale à celle de Zeus, mais sa τιμή demeure inférieure 68
L'hymne homérique à Hermès confirme que les portions divines d'existence sont aussi hiérarchisées par la τιμή 70
L'hymne homérique à Déméter montre que la τιμή organise aussi les relations entre parts humaine et divine du monde 72

CONCLUSION : MOIPA ET TIMH, DEUX NOTIONS COMPLÉMENTAIRES 75

DEUXIÈME PARTIE

LES NOTIONS DE L'ORDRE ET LES COMPORTEMENTS QUI EN DÉCOULENT : CONFORMITÉ DE POSITION ET ÉTABLISSEMENT DE RELATIONS PORTEUSES D'ORDRE 77

CHAPITRE 1 :

Κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον : deux expressions de l'ordre à distinguer 77
Vue d'ensemble sur le sens des deux expressions 78
Interprétations modernes 80

1. Κατὰ *μμοῖραν et κατὰ μοῖραν : une formule, deux formes métriques 81

   1.1. La structure métrique plus ancienne et le sens de « disposition ordonnée » 81

   1.2. Κατὰ *μμοῖραν et κατὰ κόσμον : deux expressions synonymes ? 84

2. Κατὰ μοῖραν, ou savoir reconnaître la juste part de chacun 86

   2.1. Κατὰ μοῖραν et la connaissance de l'ordre des τιμαί : λέγειν (οὐ) κατὰ μοῖραν 86
      2.1.1. Parler κατὰ μοῖραν et reconnaissance d'une τιμή : Diomède, Nestor et Agamemnon en *Il.* 1, 254-286 et 9, 32-78 87
      2.1.2. La μοῖρα d'un hôte : Ulysse chez les Phéaciens 90
      2.1.3. Κατὰ μοῖραν λέγειν : une valeur sociale bien réelle 91
         Ulysse à Ithaque : le mendiant parle οὐ παρὰ μοῖραν (Od. *14, 509*) 92
         Ulysse en son manoir : Athéna décrit la situation κατὰ μοῖραν (Od. *13, 385 et 20, 37*) 94
         Poséidon et Iris (Il. *15, 206-207*) *et Mentor à l'assemblée d'Ithaque* (Od. *2, 229-251*) 95

   2.2. Agir κατὰ μοῖραν, en paroles et en actes 98
      2.2.1. Autres paroles κατὰ μοῖραν 98
         Pisistrate cherche à remplir une promesse κατὰ μοῖραν (Od. *15, 195-214*) 98
         Reconnaître l'ὕβρις des prétendants par des paroles κατὰ μοῖραν (Od. *17, 580-581*) 99
      2.2.2. Autres actions κατὰ μοῖραν 100
         Comportement des Cyclopes et division d'un butin (Od. *9, 351* et Od. *16, 384-385*) 100

   2.3. Κατὰ μοῖραν et portion d'existence 101
         Interpréter des présages selon la μοῖρα (Il. *8, 146; 24, 379 et* Od. *15, 170*) 101

3. Κατὰ κόσμον ou l'efficacité relationnelle 103

3.1. Parler κατὰ κόσμον, source d'unité sociale 104
3.1.1. Discours vrai et conformité aux valeurs aristocratiques 104

3.1.2. Paroles κατὰ κόσμον, paroles κατὰ μοῖραν 107
Le discours vrai et le discours beau 107
*Bref retour sur κατὰ κόσμον et κατὰ *μμοῖραν* 109
3.1.3. Κατὰ κόσμον et efficacité sociale 110
Eumée et Ulysse : vain mensonge et charme persuasif 110
Thersite ou le blâme inefficace 111
Les paroles d'Euryale et le chant de Démodocos : κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον 113

3.2. Agir οὐ κατὰ κόσμον : le groupe divisé et la dissonance sociale 119
Chez les hommes : réunir une assemblée et mendier οὐ κατὰ κόσμον 119
Chez les dieux : revenir sur l'Olympe et se battre οὐ κατὰ κόσμον 121
Entre hommes et dieux : Hector revêt l'armure divine d'Achille οὐ κατὰ κόσμον 128

Conclusion : κατὰ μοῖραν qualifie la reconnaissance des parts de chacun et κατὰ κόσμον évalue les liens porteurs ou non d'ordre entre ces parts 133

CHAPITRE 2 :

La θέμις, force d'équilibre et guide vers l'établissement de liens adéquats entre les parties 136

1. Ἣ θέμις ἐστί exprime une convenance « cosmique » qui situe à un degré plus abstrait les motivations des comportements porteurs d'ordre 137

2. La θέμις dans les relations humaines 139

2.1. La θέμις dans les contextes où un lien s'établit entre individus 139

2.2. Θέμις et μοῖρα : la θέμις favorise l'accord entre parts d'existence 141

2.3. Θέμις et τιμή : la θέμις instaure une ordonnance en considération de la valeur sociale (τιμή) 147
La θέμις et la τιμή de l'hôte 147
La θέμις et l'ordre des τιμαί dans l'armée achéenne : le test d'Agamemnon (Il. *2, 72-75*) 149

2.4. Θέμις et κόσμος : la θέμις permet de rassembler de manière ordonnée (κατὰ κόσμον) les diverses parties d'un tout 155

3. La θέμις agit aussi dans les relations avec le sacré et les dieux 158

3.1. La θέμις et l'établissement de contacts appropriés avec le sacré 159

3.2. La θέμις et les contacts directs entre hommes et dieux 162

CONCLUSION : RETOUR SUR LE MODELE THEORIQUE DE L'AGENCEMENT DES NOTIONS D'ORDRE CHEZ HOMERE 164

TROISIEME PARTIE

L'IDÉE HOMERIQUE D'ORDRE ACTUALISEE PAR HESIODE 167

CHAPITRE 1 :

Μοῖρα, τιμή, κόσμος et θέμις chez Hésiode 168

1. Μοῖρα et τιμή demeurent centrales pour l'ordonnancement du monde 168

1.1. Μοῖρα dans les *Travaux et les jours* : un usage moins marqué 168

1.2. Μοῖρα dans la *Théogonie* : les parts d'existence des dieux 170

1.3. Τιμή et μοῖρα dans la *Théogonie* et les *Travaux* 171
L'ordre de l'Olympe 172
Honorer les dieux et les hommes : respecter l'ordre des τιμαί 174

2. Κόσμος : un usage marginal et « non-cosmique » dû à la nature des deux poèmes 178

3. Θέμις : un incitatif d'ordre associé au personnage royal 180

3.1. Chez Hésiode, ἣ θέμις ἐστί implique aussi une reconnaissance de τιμή qui doit ou devrait favoriser l'unité du groupe 180

3.2. Les θέμιστες concrétisent l'exigence de la θέμις et les βασιλεῖς en ont une connaissance particulière 182

3.3. La déesse Thémis, seconde épouse du roi des dieux, donne à Zeus une descendance (Hôrai et Moires) qui associe sa souveraineté à des forces porteuses d'ordre 184

CHAPITRE 2 :

Zeus, les rois et l'ordre : les βασιλεῖς, responsables de l'ordre du monde chez Homère et Hésiode 192

1. Zeus, souverain par excellence 192

1.1. Chez Homère, Zeus est un modèle de souveraineté pour les rois imparfaits de l'*Iliade* et les rois parfaits de l'*Odyssée* 193
Zeus, roi à la force suprême 194
Zeus réunit ce qui oppose Achille et Agamemnon : la τιμή méritée par la force et celle issue d'un statut supérieur 197
Alcinoos et Ulysse, deux rois parfaits à l'image de Zeus : ils possèdent également force et statut supérieurs 200

1.2. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Zeus fonde le nouvel ordre du monde 203

2. Les βασιλεῖς sont garants de l'ordre des τιμαί 205
2.1. Zeus exerce une justice des τιμαί chez Homère et Hésiode 206
La justice de Zeus veille au respect de la répartition des τιμαί et des limites entre hommes et dieux 206
Zeus, la τιμή de Poséidon et la séparation des hommes et des dieux 208
Zeus sanctionne l'irrespect des limites entre μοῖραι humaine et divine 213

2.2. De Zeus aux βασιλεῖς mortels : entre ordre et désordre 215

3. Les rois, les θέμιστες et l'ordre des τιμαί 219

3.1. Retour sur les rois et la θέμις, qui doit guider l'activité des βασιλεῖς ... 219
Les θέμιστες inspirent au bon roi des décisions porteuses d'ordre 221
Les θέμιστες sont aussi les décisions politiques et judiciaires 223
Inspirées par la θέμις, les décisions du roi permettent d'instaurer une ordonnance en fonction de la μοῖρα et de la τιμή 226

3.2. L'épervier et le rossignol ou une synthèse hésiodique de l'ordre des τιμαί 228

CHAPITRE 3 :

Cosmos, δίκη et notions de part 233

1. Δίκη, d'Homère à Hésiode : état de la question 233

1.1. Brèves considérations étymologiques 234

1.1.1. Δίκη ἐστί, formule unique à l'*Odyssée* : un sens distinct pour δίκη ? 234
1.1.2. L. R. Palmer et le champ sémantique de δίκη : entre « marque », « indication » et « limite » 236
Δίκη peut cependant être un principe de comportement juste et approprié hors de la formule δίκη ἐστί 237
Δίκη a cependant plus souvent un sens concret lié à l'activité judiciaire 239

1.2. Les usages de δίκη chez Homère et Hésiode à la lumière de J. Rudhardt : le sens de « lot » 241
1.2.1. Δίκη est une force qui amène un « lot » convenable 242
1.2.2. Le savoir de la δίκη : connaître l'action rétributive de cette force permet d'orienter son comportement 245

1.2.3. La δίκη subjective de J. Rudhardt : par leur fonction judiciaire, les rois assurent une gestion humaine de la δίκη en attribuant leur « lot » aux partis 250

2. La δίκη dans le cosmos : entre θέμις et τιμή 254

2.1. Remarques complémentaires sur δίκη et μοῖρα : la δίκη est un « lot » que les hommes ont la possibilité d'appréhender 254

2.2. Δίκη et θέμις : deux notions complémentaires à distinguer 256
2.2.1. Similitudes et nuances : les deux termes ont des sens voisins une temporalité différente 257
2.2.2. Δίκη et θέμις en contexte judiciaire : lorsque la θέμις guide ses sentences le βασιλεύς est vecteur d'ordre 259

2.3. Δίκη et τιμή : la justice et l'ordre des τιμαί 263
2.3.1. Δίκη, τιμή et les dieux : l'homme δίκαιος reconnaît pieusement l'ordre des τιμαί sur lequel veillent les dieux 263
2.3.2. Δίκη, τιμή et les hommes : le δίκαιος entretient adéquatement ses relations de τιμή et la δίκη veille au respect de l'ordre des τιμαί dans l'ensemble de la communauté 266

CONCLUSION : D'HOMÈRE À HÉSIODE, UNE CONCEPTION SIMILAIRE DE L'ORDRE DU MONDE 271

Hésiode ne reprend pas tels quels les idéaux homériques 272

Hésiode partage cependant avec Homère les mêmes référents mentaux qui fondent une même vision du monde 275

Hésiode change la perspective héroïque et l'oriente vers une perspective poliade de l'ordre, qui demeure cependant aristocratique 276

CONCLUSION GÉNÉRALE **282**

La τιμή et la μοῖρα, au cœur du système conceptuel de l'ordre du monde, imposaient des comportements porteurs d'ordre 282

Κατὰ μοῖραν, κατὰ κόσμον et θέμις ἐστί impliquent des comportements qui reconnaissent et perpétuent l'ordre constitué par l'agencement des parts sociales et existentielles 285

La transposition du modèle de l'ordre homérique chez Hésiode : malgré quelques nuances, la même articulation générale demeure et les bons rois, d'un poète à l'autre, devaient soutenir au nom de Zeus cette conception de l'ordre cosmique dans le monde des hommes 288

Les βασιλεῖς d'Homère et d'Hésiode devaient garantir l'ordre des τιμαί chez les hommes par leur gestion adéquate de la δίκη, force dont l'action dans le monde était étroitement liée à la justice de Zeus 292

Hésiode, en actualisant la conception homérique de l'ordre dans le monde de ses contemporains, prépare les réflexions sur la cité 295

Épilogue : vers la cité des poètes lyriques, ou faire de la polis *un cosmos* 297

BIBLIOGRAPHIE **301**

I. Auteurs anciens 301

1. Homère 301
2. Hésiode 301
3. Lyriques 302
4. Autres auteurs cités 302

II. Études 303

INDEX DES PASSAGES CITÉS ET COMMENTÉS **318**

1. Homère 318
   Iliade 318
   Odyssée 320
   Hymnes homériques 321
2. Hésiode 322
   Théogonie 322
   Travaux 322
3. Lyriques 322
4. Autres auteurs cités 323

INTRODUCTION

> « J'ai effectué de soigneuses recherches sur l'époque d'Hésiode et d'Homère, mais je n'en fais pas état, connaissant l'esprit de chicane qui règne, surtout de mon temps, chez les critiques de l'épopée. »
>
> - PAUSANIAS, 9, 30, 3[1]

1. La cité et le cosmos

Le quotidien des Hellènes était largement imprégné de l'idée de fusion entre le profane et le sacré. Cette osmose prit forme dès l'époque archaïque, dans le cadre de vie de la cité, forme d'organisation politique et communautaire alors naissante. Au sein de l'entité poliade, les Grecs entretenaient avec grand soin leurs relations avec les puissances divines, et les cultes, sacrifices, fêtes et autres rituels ponctuant leur vie de tous les jours témoignaient d'un souci constant d'honorer les dieux.

Au centre de ces comportements se trouvait une intelligence particulière du monde : la conviction et la perception d'un univers ordonné, englobant toute chose et auquel toute chose participait, incluant d'un côté un pôle divin, avec les Olympiens qui n'étaient cependant pas créateurs du monde, mais bien les fruits d'un processus de génération et les garants de son ordre, et, de l'autre, un pôle humain, avec ses êtres bien inférieurs et voués au trépas. Cette idée qu'avaient les Grecs de l'ordre du monde, universel et cosmique, sera l'objet de la présente étude. Il s'agit d'une conception fondamentale pour la compréhension de l'attitude religieuse hellénique, autour de laquelle gravitait l'ensemble des croyances et idées grecques sur le monde. Il n'est toutefois pas aisé de définir comment les Grecs se représentaient cet ordre : il relevait surtout, au-delà des représentations conceptuelles, du domaine des sentiments, du vécu et de l'expérience qu'ils avaient du monde. Les Anciens en ressentaient les effets de manière diffuse et imprécise dans leur quotidien, ils en percevaient des manifestations plus ou moins concrètes dans la nature et se montraient constamment soucieux d'y soumettre leurs actes, leurs projets ou leurs entreprises. La pluralité des réalités recoupées par la notion d'ordre dans la pensée grecque rend son approche difficile pour les modernes, qu'elles soient liées au monde de la nature, de la divinité ou encore à divers types d'activités humaines, allant du domaine cultuel au domaine politique, en passant par celui des relations interpersonnelles. En ce début de XXI[e] siècle imprégné d'une compréhension scientifique de l'univers, englober ces diverses réalités par le seul concept « d'ordre » brouille déjà quelque

---

1 Tiré de A. BALLABRIGA, « Le deutéro-Hésiode et la consécration de l'hésiodisme », *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 71-72.

peu l'expérience du monde dans sa totalité, à la fois diffuse et intérieure, que les Grecs exprimèrent plutôt par une série de termes et de notions. J. Rudhardt, dans son importante étude sur les *Notions fondamentales de la pensée religieuse dans la Grèce classique*, a bien montré que des termes comme ὅσιος, ἱερός, ἁγνος ou encore ἅγος et leurs dérivés témoignent de « faits de conscience profonds », relevant de sentiments face à l'expérience du monde, et non de « représentations conceptuelles » formulées pour expliquer théoriquement l'ordre général du monde.[2] Ils *vivaient* plutôt intimement cet ordre dans leur quotidien, et le même auteur a aussi souligné comment les gestes concrets de la pratique religieuse permettaient de s'inscrire à l'intérieur de l'ordonnancement des choses et de réaffirmer constamment la place occupée dans ce cadre.[3]

Les Grecs percevaient spontanément le divin à travers l'ordre naturel, « aussi spontanément qu'ils sentaient la chaleur du soleil et le parfum des fleurs. »[4] Les traditions mythologiques, comme celle d'Hésiode, établissaient à partir de ces sentiments de l'ordre perçu un système rendant intelligibles les actions des puissances divines sur l'homme et le monde. L'expérience grecque du sacré et du divin se manifestait d'abord par ces réactions affectives éprouvées face à l'environnement naturel. La notion de ἱερός, telle que l'a encore définie J. Rudhardt, semble bien convenir à cette perception spontanée du sacré, d'une concentration du divin ressentie à différents degrés, en certains lieux, ou encore dans divers phénomènes. Hésiode qualifie ainsi la lumière qu'apporte chaque jour l'aurore de φάος ἱερόν, comme Homère appelle la pénombre suivant le crépuscule κνέφας ἱερόν.[5] Dans le *Phèdre* de Platon, l'émerveillement admiratif de Socrate devant la nature des abords de l'Ilissos, à Athènes, témoigne bien de la perception d'une harmonie naturelle, étroitement liée au sentiment d'une présence divine plus ou moins définie. De fait, en ce lieu embaumé par un gattilier en floraison projetant une ombre merveilleuse, une source était consacrée à quelques Nymphes et à Achéloos, Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερόν. L'impression de divinité

---

2 J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992 (1958), p. 44.

3 *Ibid.*, p. 306-308.

4 A. MOTTE, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973, p. 27.

5 HESIODE, *Tr.*, 339 ; HOMERE, *Il.* 11, 194 = 11, 209 = 17, 455. Voir J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 22-30, avec les nuances apportées dans la préface à la deuxième édition. L'auteur distingue deux catégories de choses pouvant être qualifiés de ἱερός : celles qui avaient cette qualité en elles-mêmes, comme la terre, le foyer domestique ou la cité, entre autres exemples qu'il cite, et celles dont le caractère ἱερός était le fait d'un acte de consécration par l'homme, comme les animaux sacrifiés, les objets consacrés dans les sanctuaires, ou encore les instruments du culte. Voir aussi W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge, 1985 (1977), p. 269.

qui émanait de l'endroit est d'ailleurs confirmée à la toute fin du dialogue, alors que Socrate, avant de reprendre sa route, adresse une prière à Pan, mais « aussi à tous les autres dieux de ces lieux », Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί.[6] L'intensité divine ressentie en certains lieux a certainement contribué à la territorialisation du sacré à l'intérieur de τεμένη et à la fondation de sanctuaires.[7]

La nécessité constamment ressentie d'assurer une bonne communication entre les mondes divin et humain et l'exigence de s'intégrer dans l'ordre cosmique fixé par les Olympiens constituaient les fondements des comportements cultuels grecs. Ces deux besoins, qu'exprimaient notamment les pratiques sacrificielles et divinatoires, étaient issus d'une conception globale de la réalité vécue, à l'intérieur de laquelle chaque chose, chaque être, avait une place assignée. Respecter cet ordre et les rapports établis entre ses parties était l'une des conditions nécessaires à la stabilité du Tout et un gage que l'action des puissances divines s'exerçait de façon normale et bénéfique pour les mortels. Les Grecs sentaient la présence des puissances divines agissant autour d'eux, mais ils savaient aussi qu'une coupure nette séparait les deux mondes, aussi nette que le crépuscule de la vie éloignait l'homme de la lumière éthérée régnant chez les immortels. Il y avait donc, au sein de l'idée d'un cosmos englobant toutes choses, une dualité constituante, le divin et l'humain, mais ces deux catégories d'êtres interagissaient dans un même ensemble cosmique. Ce fait avait pour les hommes une inexorable conséquence : la nature faisait coexister les deux niveaux d'ordre, mais les hommes devaient se soumettre au premier, tout en organisant eux-mêmes leur propre monde de manière à préserver et maintenir leur appartenance au Tout. Ainsi, l'organisation de la société humaine devait gérer les interactions entre le monde des hommes et celui des dieux, mais aussi assurer des relations ordonnées entre les hommes eux-mêmes. Ordre social et cosmique étaient inséparables.

C'est par la mise en place progressive des premières cités, sans doute dès le VIIIe siècle, mais sur les bases des collectivités des âges « obscurs »,[8] que maintes entités communautaires assurèrent la gestion humaine de l'ordre du monde. D'ailleurs, la

---

6 PLATON, *Phèdre*, 230 b-c et 279 b.

7 M. VEGETTI, « L'homme et les dieux », *L'Homme grec*, Paris, 1993 (1991), p. 383.

8 Voir à ce sujet l'article de W. DONLAN, « The Pre-State Community in Greece », *SO* 64 (1989), p. 5-29. Cf. aussi les conclusions de A. SCHNAPP-GOUBEILLON, *Aux origines de la Grèce (XIIIe-VIIIe siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Paris, 2002, p. 316-324 ; A. SNODGRASS, *La Grèce archaïque*, Paris, 1986 (1980), p. 21 : « si l'oubli du vieux monde [mycénien] avait été total, le nouveau, qui devait s'épanouir sous la forme de la civilisation grecque classique, n'aurait jamais vu le jour. »

« naissance » même de la cité semble bien avoir répondu à un profond besoin d'ordre, dans le contexte qui, à partir des IXe et VIIIe siècles, vit différentes transformations économiques et sociales créer certaines tensions entre et à l'intérieur des communautés. L'accroissement démographique, l'intensification concomitante de la pression sur le sol et la nécessité de trouver de nouvelles terres arables, l'augmentation, sensible dans l'archéologie, du niveau de richesses d'une partie de la population, due notamment au développement des techniques et des échanges en Méditerranée,[9] tous ces éléments conduisirent en divers endroits à des troubles. Ceux-ci furent autant intercommunautaires, entre les classes dirigeantes – ils pouvaient alors se manifester par des conflits ouverts ou encore être canalisés dans les compétitions agonistiques, dans le cadre des sanctuaires panhelléniques en plein développement[10] –, qu'intérieures, générant des *staseis* entre ἄριστοι et κακοί ou entre factions aristocratiques. La poésie lyrique des VIIe et VIe siècles, comme en témoignent Solon, Théognis ou Alcée, évoque fréquemment cette opposition entre « bons » et « mauvais », entre aristocrates et ceux qui leur étaient inférieurs dans l'échelle sociale, mais qui revendiquaient visiblement une part plus grande dans la direction de la vie communautaire et ressentaient durement l'oppression des grands possédants. Dans ce cadre allaient se développer les cités archaïques, par une nécessaire recherche de compromis et d'un juste milieu entre les revendications des uns et les droits traditionnels des autres.

Parallèle aux mouvements vers une plus grande intégration régionale de petites communautés au sein d'un même ensemble politique, le développement monumental des sanctuaires et lieux de cultes participa aussi à une mise en ordre politique et spatiale. L'activité cultuelle commune qui se développait en ces lieux contribua largement à l'intégration territoriale et à la consolidation des différentes parties des nouvelles entités, en forgeant et renforçant l'identité cultuelle des groupes.[11] Ainsi, les pratiques religieuses

---

9 F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles*, Paris, 1995 (1984), p. 20-25, de même que p. 64-78, sur la multiplication des consécrations d'armements dans les sanctuaires, dès la fin de l'époque géométrique, et les conflits pour l'appropriation de sanctuaires extra-urbains (voir en particulier p. 68). Pour une vue générale des bouleversements de l'époque archaïque, en lien avec une « conception neuve de l'État » (p. 59) sous la forme de la *polis*, dans le courant du VIIIe siècle voir A. SNODGRASS, *ibid.* ; I. MORRIS, *Burial and the Ancient Society : The Rise of the Greek City-State*, Cambridge, 1987.

10 Voir à ce sujet C. MORGAN, *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*, Cambridge, 1991.

11 F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque*, p. 78-107 ; cf. aussi les conclusions de l'auteur, notamment p. 179-181. Mais voir cependant les remarques de Chr. AUFFARTH, « Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis ? Religion im Prozeß der Polisbildung », *Kult-Politik-Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*, Stuttgart, 2006, p. 75-85, en particulier p. 81-83.

structuraient la cité à la fois géographiquement, historiquement – par les cultes héroïques, notamment, qui se développèrent à la même époque et rattachaient la communauté à un passé mythique[12] – et politiquement, mais la religion était aussi en retour structurée par la cité. La collectivité des citoyens devint « l'autorité institutionnelle qui transformait l'univers et le monde divin en [un] système religieux » caractéristique de chaque entité poliade.[13] En élaborant ce système, constitué d'un ensemble de cultes, de rites et de fêtes ponctuant la vie du groupe et son calendrier, propres à instaurer et à maintenir des relations adéquates et bénéfiques à la fois entre ses membres et avec les dieux, la cité rendait intelligible et articulait l'ordre cosmique et divin du monde.

Les sphères politiques et sacrées se sont donc développées parallèlement afin d'ordonner physiquement, sur un territoire, autant que politiquement et socialement, dans leurs groupes constitutifs, les communautés archaïques. Sanctuaires et cités ne devraient donc pas être distingués pour comprendre la manière dont les Hellènes sont concrètement parvenus à ordonner leur monde de façon durable et pour de longs siècles, à partir de cette époque. D'ailleurs, au cœur des cités, les ἀγοραί où se rassemblaient les citoyens apparaissent elles-mêmes avoir relevé d'une conception de l'espace similaire aux sanctuaires, en tant que lieux délimités qui comprenaient aussi une série d'autels et de temples et où une purification était nécessaire avant de pénétrer.[14] C'est aussi dans le cadre de sanctuaires interrégionaux ou panhelléniques que se rassemblaient périodiquement diverses cités, autour des dieux communs de l'Hellade, comme à Olympie ou à Delphes.

Sur les monuments et édifices des cités et des sanctuaires, les références au monde et à l'histoire des dieux étaient constantes. Nombre de temples ou de trésors exposaient aux yeux de tous des scènes mythiques de combats divins, lors desquels les Olympiens chassèrent les forces de désordre que représentaient les Géants, les Centaures ou encore les Titans. Il suffit de penser au fronton ouest de l'Artémision de Corcyre,[15] aux différents reliefs d'Olympie et

---

12 Voir F. DE POLIGNAC, *ibid.*, p. 151-176 ; P. W. ROSE, « Ideology in the *Iliad* : Polis, Basileus, Theoi », *Arethusa* 30 (1997), p. 182-183.

13 Chr. SOURVINOU-INWOOD, « Qu'est-ce que la religion de la *polis* ? », *La cité grecque, d'Homère à Alexandre*, Paris, 1992, p. 342-343.

14 R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque : études d'histoire et d'architecture urbaines*, Paris, 1951, p. 164 et p. 543-544.

15 Daté du premier quart du VIe siècle, plus précisément vers 580-570. Il figure sans doute une scène de Titanomachie. Voir C. ANTONETTI, « Die Rolle des Artemisions von Korkyra in archaischer Zeit : Lokale und überregionale Perspektiven », *Kult-Politik-Ethnos*, p. 56-62 ; c'était déjà l'avis de F. VIAN, *La guerre des Géants : le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, p. 18-19.

de Delphes[16] ou encore de l'Acropole d'Athènes,[17] pour ne nommer que ces exemples. Par l'intermédiaire de tels décors sculptés arborant de manière caractéristique ces thèmes sur les édifices poliades, la cité célébrait l'ordre civilisé du monde dont elle se faisait elle-même à la fois l'émanation et la gardienne, sous l'œil attentif de ses dieux. Toute la mythologie grecque était largement imprégnée de ces histoires sur l'établissement de l'ordre du monde à travers des combats contre des êtres représentant l'ὕβρις, l'injustice ou la violence brute et incontrôlée, que ce soit à l'échelle du cosmos, comme dans la *Théogonie* d'Hésiode, ou encore à un niveau plus local ou régional, par exemple dans les combats de Thésée sur le sol Attique, semblables à ceux d'Héraclès dans le monde dorien. La récupération iconographique de ces thèmes par les cités est symptomatique des liens qu'établissait la *polis* entre la communauté et l'ordre plus vaste auquel ses membres reconnaissaient leur appartenance. L'étude de l'iconographie peut donc offrir un point de vue intéressant pour aborder et comprendre l'idée grecque d'un ordre universel. Un bel exemple de cette approche, qui ne concerne toutefois pas l'art monumental poliade, est l'étude de Chr. Aellen concernant les « personnifications cosmiques », par exemple Dikè ou les Furies, figurées sur la céramique italiote, entre 430 et 300.[18]

Une seconde approche, qui à l'origine de cette thèse fut d'abord privilégiée, consiste à étudier concrètement comment les cités administrèrent le maintien de l'ordre, non pas au niveau policier et judiciaire, mais bien au sens plus large qui nous intéresse, celui, cosmique, des bonnes relations entre les hommes et les dieux. Les nombreux règlements préservés par l'épigraphie, principalement pour les époques classique et surtout hellénistique, offrent à cet égard une mine d'informations sur la gestion poliade de l'ordre. En particulier, le corpus des « lois sacrées » de F. Sokolowski, augmenté récemment par celui de E. Lupu,[19] comprend une

---

16 Par exemple, le combat entre Lapithes et Centaures était sculpté sur le fronton est du temple de Zeus, et les métopes du même bâtiment représentaient les travaux d'Héraclès (cf. A. F. STEWART, « Pindaric *Dike* and the Temple of Zeus at Olympia », *ClAnt* 2 [1983], p. 136-141) ; à Delphes, des reliefs illustraient notamment des Gigantomachies, cf. F. VIAN, *ibid.*, p. 113-114 (fronton ouest du temple des Alcméonides et métopes du trésor des Siphniens), thème dont l'ouvrage de F. Vian a par ailleurs montré la popularité dans l'histoire de l'art grecque.

17 La même popularité de la Gigantomachie évoquée à la note précédente est ainsi présente en Attique, et notamment sur l'Acropole, sur le temple des Pisistratides, d'abord, puis sur le Parthénon, cf. F. Vian, *ibid.*, p. 246-247. Voir maintenant B. HOLTZMANN, *L'Acropole d'Athènes : monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris, 2003, p. 78-79, 114 ; cf. aussi les scènes représentées sur les métopes du Parthénon, p. 122-126.

18 *À la recherche de l'ordre cosmique : forme et fonction des personnifications dans la céramique italiote*, Kilchberg, 1994.

19 F. SOKOLOWSKI a d'abord fait paraître un premier corpus des *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris, 1955, puis, en 1962, les *Lois sacrées des cités grecques*, présenté comme un supplément aux *Leges graecorum sacrae e titulis collectae* de J. VON PRATT et L. ZIEHEN (Leipzig, 1896-1907), et complété

foule de règlements et de décrets, répartis à travers tout le monde grec, témoignant du souci méticuleux avec lequel les Hellènes administrèrent les espaces sacrés : lois concernant la pureté requise pour entrer dans un sanctuaire, règlements visant la préservation matérielle du lieu de culte ou le bon déroulement des cérémonies, décrets concernant la propreté de l'endroit sacré, prescriptions diverses relatives au déroulement du culte, des sacrifices et des fêtes ou encore aux devoirs des divers magistrats chargés de l'exécution et de l'encadrement des cérémonies, etc. Au-delà du caractère purement pragmatique que comportait ce genre de règlements, visant à l'administration pratique des lieux et des activités du culte, nombre de ces textes avaient aussi pour objet d'assurer que les sanctuaires soient tenus dans un état digne des dieux honorés. Chaque fidèle devait être informé des comportements appropriés, des exigences particulières ou des interdits à respecter afin d'assurer que le contact avec le sacré qui prenait place dans un sanctuaire s'établisse de manière efficace. Tout abus ou négligence en ce sens risquait d'être néfaste pour l'ensemble de la communauté.

L'approche épigraphique de l'idée d'ordre comporte toutefois deux difficultés. D'abord, elle révèle rapidement une grande diversité de détails, souvent triviaux et variant d'un endroit à l'autre, quant à la gestion des relations avec les dieux dans les sanctuaires. Une classification de ces textes est certes possible, mais il reste difficile d'en assurer la rigueur, puisqu'un même texte comprend bien souvent des clauses touchant à différents aspects des activités d'un sanctuaire. Les inscriptions demeurent essentielles pour étudier le concret des pratiques quotidiennes de l'ordre, mais permettent plus difficilement d'atteindre l'aspect universel de celui-ci dans la mentalité grecque. En outre, il est vite apparu que la constitution d'un corpus à partir de ces textes reprendrait dans une large mesure de grands pans des corpus déjà existants des lois sacrées, qui d'ailleurs doivent être reprises par les travaux attendus du Groupe Interuniversitaire de Recherche sur les Polythéismes Antiques de l'Université de Rennes 2, sous la direction de P. Brulé. Mais surtout, cette perspective de recherche, en se concentrant largement sur la gestion de l'ordre dans les lieux de culte, risquait de séparer les sanctuaires de la cité, en concentrant l'attention certes sur les pratiques concrètes de l'ordre, mais en s'éloignant de la perspective de départ qui était de cerner dans sa totalité l'idée d'ordre que sanctionne l'organisation poliade dans son ensemble. Plutôt que d'étudier les manifestations concrètes de la notion antique d'ordre du monde telles qu'elles apparaissent soit dans l'art, soit dans l'épigraphie, et éventuellement afin de mieux les comprendre, une

---

par un second volume, en 1969 ; E. LUPU, *Greek Sacred Law : A Collection of New Documents*, Leiden, 2005.

tâche préalable est apparue nécessaire : bien dégager et analyser les concepts fondamentaux qui, aux yeux des Anciens, constituaient la base de la conception de l'ordre universel. Ce travail qui devait être préliminaire, devant la richesse et aussi la complexité des concepts à traiter, a vite pris les dimensions d'une thèse doctorale.

Des observations présentées jusqu'ici, un élément ressort nettement : le sacré se manifestait de deux manières principales, l'une « intensive », l'autre « extensive »,[20] qu'il est possible de relier à deux aspects différents, mais complémentaires, de la compréhension grecque de l'ordre du monde. D'un côté se trouvait un sacré territorialisé, lié à une intensité divine particulière ressentie en certains lieux qui furent délimités dans l'espace en tant que ἱερά. À ce sacré « intensif » correspondait un ordre régi par différents règlements, défenses et interdits, dont témoignent notamment les documents épigraphiques évoqués, mais assurément aussi une série de lois non-écrites, de coutumes et de traditions. Leur rôle était précisément de protéger le caractère sacré du lieu, d'assurer que les rapports entre les hommes et les forces sacrées qui en émanaient s'y déroulent de manière conforme, propre à maintenir les formes de respect des hommes envers les dieux. Il y avait d'autre part un ordre plus abstrait, qui dépassait largement l'homme, dans lequel toutefois il se sentait naturellement inclus, au même titre que les Olympiens, mais selon des modalités bien différentes. Ce niveau d'ordre avait pour corollaire un sacré « extensif » qui s'étendait à l'ensemble du cosmos et définissait l'homme dans ses rapports sociaux et communautaires avec ses semblables, mais aussi avec les dieux et le monde naturel. Cet ordre universel englobait et conditionnait forcément celui qui se limitait plus concrètement dans le territoire des cités, puisqu'il impliquait au départ une certaine conception des rapports communautaires, qu'il reste à définir. C'est à ce niveau des idées grecques sur l'ordre que se concentrera la présente étude. En ce sens, une relecture des textes fondateurs de l'hellénisme s'imposait, pour déterminer dans quelle mesure ils rendaient compte de ce fait.

L'influence des poèmes homériques et hésiodiques sur la pensée religieuse grecque n'est plus à souligner. Éducateurs de la Grèce, disait Hérodote (2, 53), Homère et Hésiode passaient pour avoir fixé les généalogies divines, donné aux dieux leurs noms, en plus de leur avoir assigné leurs τιμαί, c'est-à-dire les honneurs qui revenaient à chacun d'eux selon leurs

---

20 J'emprunte ici la définition des deux types de sacrés établie par M. VEGETTI, « L'homme et les dieux », p. 383-384.

champs d'action dans le monde. Quelle que soit l'historicité de ces remarques,[21] les œuvres attribuées à ces deux poètes archaïques imprégnèrent fortement l'esprit grec d'une série de valeurs et de croyances dont le développement à travers les siècles façonna l'hellénisme. Ces premiers témoignages littéraires de la Grèce sont les plus anciens à nous renseigner sur les conceptions grecques de l'ordre cosmique. Ils offrent les premières représentations d'un monde ordonné dans lequel sociétés humaine et divine évoluaient en étroite relation. Il est donc nécessaire de dégager, chez ces témoins capitaux de la genèse de l'idée d'ordre, les éléments constitutifs de la compréhension « cosmique » du monde qui devait être celle de leurs auditoires archaïques, afin d'en bien cerner les origines et, éventuellement, d'en saisir les développements subséquents. L'ambition première était d'étendre cette recherche aux poètes Lyriques et à Pindare, qui reprirent à leur compte l'héritage de l'épopée tout en s'inscrivant plus directement dans le cadre concret de la cité. Mais encore là, la grande richesse et la complexité du matériel homérique et hésiodique se sont avérées nécessiter un traitement détaillé qui justifie une thèse doctorale.

Quels étaient donc les éléments ordonnateurs des mondes homérique et hésiodique, chez les hommes et chez les dieux, au niveau notamment des relations sociales ou, plus largement, des comportements des mortels et des immortels, entre eux et les uns envers les autres ? Quels étaient les principales notions qui permettaient aux poètes de concevoir l'ordre des sociétés humaines, qui étaient gages de leur cohésion mais aussi de leur inclusion dans un ordre plus vaste, dépassant l'humain, universel ? Pour bien cerner l'idée d'ordre dans l'épopée, il ne suffit pas de dégager une à une des notions clefs. Il faut surtout vérifier si et comment chacune peut s'inscrire en relation par rapport aux autres et dans quelle mesure elles se complètent et se précisent. Alors seulement il sera possible d'établir une vue d'ensemble de ce qui constituait, pour les auditoires archaïques d'Homère et d'Hésiode qui étaient aussi contemporains des développements ayant conduit à l'organisation poliade, un système de référence constitutif de l'idée d'un ordre universel.

2. État de la question

L'historien qui tente une incursion dans les recherches homériques et hésiodiques est rapidement submergé par une immense quantité de travaux et d'études, qui reposent sur de longues traditions d'interprétations et de commentaires. Il y côtoie nécessairement une foule

---

21 Voir à ce propos G. S. KIRK, *The Iliad : A Commentary*, vol. II, *Books 5-8*, Cambridge, 1990, p. 2 ; B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *Homer : The Resonance of Epic*, London, 2005, p. 29-30.

de points de vue de différents spécialistes, philologues, linguistes, littéraires ou archéologues, constituant une historiographie riche, vaste et composite, mais aussi bien souvent contradictoire. La citation de Pausanias mise en exergue indique bien que les divergences de vues en ce qui concerne Homère et Hésiode ne datent pas d'hier.

Du côté des « homérisants », plusieurs chercheurs se sont penchés sur la question de l'historicité de la société dépeinte par les poèmes.[22] Les travaux de M. I. Finley avaient montré que la société présentée par Homère avait tout d'une société qui pouvait être historique, et l'auteur postulait qu'elle devait être celle des siècles « obscurs ». Il est maintenant plus souvent admis que le *Monde d'Ulysse*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Finley, sans représenter telle quelle une société ayant évolué à une époque précise, devait plutôt être une construction poétique et fictive – à nos yeux de modernes[23] – néanmoins porteuse de sens pour son auditoire, vers la seconde moitié du VIIIe siècle, et ainsi trouver un ancrage dans les référents mentaux de celui-ci.[24]

La manière dont les poèmes homériques font ressortir, au-delà de l'organisation sociale, une conception globale de l'ordre du monde, de la place qu'y prenaient hommes et dieux et de la façon dont la pensée grecque organisait les différentes relations entre les éléments constitutifs de cet ordre a récemment donné lieu à deux études. Une première est parue en 2005 avec pour objectif de comprendre la réception de l'épopée homérique dans le contexte plus large de la tradition épique archaïque.[25] B. Graziosi et J. Haubold y étudient les poèmes épiques en considérant que leur contenu, tant chez Homère que chez Hésiode, témoigne d'une image similaire du monde, « [a] shared vision of the cosmos [that] lies at the

---

22 Je n'entre pas dans les problèmes posés par la « question homérique » et la composition des poèmes, qui dépassent largement le cadre de la présente étude. Voir par exemple l'historiographie citée et commentée par P. W. ROSE, « Ideology in the *Iliad* », p. 168-170. Pour une vue d'ensemble, voir entre autres G. NAGY, « Homeric Questions », *TAPhA* 122 (1992), p. 17-60 ; F. M. TURNER, « The Homeric Question », *A New Companion to Homer*, Leiden, 1997, p. 123-145 et B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *ibid.*, p. 18-21.

23 B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *ibid.*, p. 42-43.

24 P. W. ROSE, « Ideology in the *Iliad* », p. 167-168. L'auteur critique les vues notamment exprimées par A. Snodgrass, pour qui les poèmes constituent un « patchwork of institutions, social structures, and values » issus de périodes largement disparates. Voir aussi l'article de I. MORRIS, « The Use and Abuse of Homer », *ClAnt* 5 (1986), p. 81-129, qui souligne notamment, p. 87-94, les procédés poétiques présents dans les poèmes qui permettaient de situer l'auditoire dans un passé fictif tout en s'appuyant sur des éléments contemporains. Au niveau de l'idéologie, P. W. Rose, p. 171, suit I. Morris et accepte qu'elle devait refléter celle d'un auditoire de la seconde moitié du VIIIe siècle. Voir aussi A. SCHNAPP-GOUBEILLON, *Aux origines de la Grèce*, p. 283-284.

25 Voir aussi, par exemple, A. FORD, *Homer : The Poetry of the Past*, Ithaca, 1992 ; J. S. BURGESS, *The Tradition of the Trojan War in the Epic Cycle*, Baltimore et London, 2001 ou encore M. N. NAGLER, *Spontaneity and Tradition : A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley, Los Angeles, London, 1974.

heart of the early epic tradition » et qui était perçue comme telle par leur auditoire.[26] Ainsi, alors qu'Hésiode, de la *Théogonie* aux *Travaux*, racontait une histoire générale du cosmos, du Chaos originel au présent de ses contemporains, la poésie homérique, comme d'ailleurs celle du cycle épique, s'attardait plutôt à des moments précis et décisifs de cette histoire. Une autre étude, parue en 2007, mais malheureusement venue à ma connaissance trop tard pour pouvoir être pleinement utilisée dans le cadre de ce travail, va exactement dans la même direction. Elle se concentre toutefois uniquement sur l'*Iliade* et l'*Odyssée*, en s'intéressant précisément aux relations entre mortels et immortels. La thèse générale de l'auteur postule une évolution du cosmos entre les deux poèmes homériques, qui conduirait à un arrêt des associations personnelles des dieux avec les mortels et à la fin du monde des héros.[27] Dans une optique similaire à ces deux études s'inscrit la présente recherche : les textes d'Homère et d'Hésiode seront cosidérés comme les reflets d'un ordre cosmique, non pas, toutefois, en se plaçant du point de vue de la trame historique du cosmos, mais en analysant plutôt les principales notions qui en témoignent et qui, d'un poète à l'autre, constituent cet ordre.

Plusieurs termes appartiennent évidemment au lexique de l'ordre en grec et apparaissent dans les poèmes homériques et hésiodiques. Il faut cependant se concentrer sur les notions susceptibles de référer à un ordre global des choses. Les études modernes qui évoquent de telles notions le font le plus souvent sans envisager la perspective cosmique, ou du moins sans trop s'y attarder, par exemple dans le cadre de recherches sur les sociétés homérique et hésiodique, sur les valeurs ou la moralité de celles-ci ou encore sur leur pratique de la justice.[28] Elles sont néanmoins révélatrices de la diversité des concepts utilisés dans les poèmes qui renvoient à un ordre général des choses. Quatre termes ressortent plus nettement.

Au niveau de l'ordre des relations sociales, l'importance d'une notion particulière, exprimée par le terme τιμή, ne fait pas de doute. Elle joue un rôle majeur dans les récits précisément lorsque l'ordre est rompu, ou, au contraire, lorsqu'il est recréé. Cause de la guerre de Troie, le rapt d'Hélène par Pâris est ainsi décrit comme une atteinte à la τιμή, à

---

26 B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *The Resonance of Epic*, p. 35-62 (citation p. 36).

27 C.-F. DE ROGUIN, *« ...et recouvre d'une montagne leur cité ! » La fin du monde des héros dans les épopées homériques*, Göttingen, 2007. Des réserves quant à cette hypothèse ont cependant été émises dans le compte rendu de M. SAMPSON, *BMCRev* 2008.10.06 [en ligne], http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2008/2008-10-06.html (page consultée le 21 octobre 2008).

28 Voir par exemple les études de A. W. H. ADKINS, dont *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago, 1975 (1960) et *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*, London, 1972 ; plus récemment, cf. N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, Leiden, New York, Köln, 1994.

l'honneur de Ménélas, que le Spartiate et son frère étaient bien décidés à laver, au prix de longs et tumultueux combats dans la plaine d'Ilion. De même, lorsque, dans la *Théogonie*, Hésiode décrit l'instauration du règne de Zeus, après un titanesque conflit, le Cronide régla l'ordre du monde en distribuant les τιμαί entre les puissances dont il s'était assuré le concours. En outre, le thème de la répartition des τιμαί entre les dieux revient fréquemment dans la mythologie et en particulier dans les quatre grands *Hymnes homériques*. J. Rudhardt a montré, à partir de l'hymne à Déméter, comment il participait à l'établissement de l'ordre olympien du monde, en définissant le rôle de chaque divinité en son sein.[29] Une étude importante sur la τιμή chez Homère a été menée par J.-C. Riedinger, dans laquelle l'auteur souligne clairement « l'existence d'un ordre dans la société homérique [et] que, dans les cadres définis par la *timè*, cet ordre joue un rôle déterminant dans la pensée et le comportement de chacun ».[30] Mais la τιμή, pertinente à la fois chez les hommes et les dieux, n'est pas la seule notion qui a été définie comme l'expression d'un ordre pouvant prétendre à une portée universelle.

D'autres savants, qui abordent par exemple l'idée du destin chez Homère telle qu'exprimée notamment par le terme μοῖρα, ont montré que ce concept était aussi relatif à un ordre général des choses. Pour J. Redfield par exemple, ce terme et l'idée qu'il sous-tend se place « au-delà des dieux » et gouverne l'action de l'*Iliade* : « en ce sens, le destin appartient à la nature, c'est l'ordre du monde, de ce monde que les dieux n'ont pas créé car ils ont eux-mêmes un *genos*, une ascendance, une nature et une place au sein de l'univers. »[31] Μοῖρα paraît donc avoir aussi un rôle dans l'ordre cosmique, touchant les dieux autant que les hommes, mais d'autres usages du terme, dans la formule κατὰ μοῖραν, le rapportent plutôt à un ordre social : « the underlying idea [de cette formule] is that of order, which may find expression in different ramifications of life », selon B. C. Dietrich.[32]

---

29 J. RUDHARDT, « À propos de l'hymne homérique à Déméter. La répartition des τιμαί, articulation centrale des systèmes mythiques grecs. Le rapt de Perséphone considéré comme un épisode de cette répartition », *MH* 35 (1978), p. 1-17. Voir aussi J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.

30 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », *REG* 89 (1976), p. 245.

31 J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'*Iliade, Paris, 1984 (1975), p. 171-173 (citation à la page 173) ; voir aussi J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena : Gods and Men in the* Odyssey, Princeton 1983, p. 157 (μοῖρα est « a critical element » dans la dichotomie hommes/dieux qui forme un ordre hiérarchique naturel) ; G. DI MAURO BATTILANA, *« MOIPA » e « AIΣA » in Omero : une ricerca semantica e socio-culturale*, Roma, 1985, p. 63-64 et p. 67.

32 *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London, 1965, p. 209-210 ; voir aussi l'étude de G. DI MAURO BATTILANA, *ibid.*

Un troisième terme, θέμις, est aussi régulièrement signalé comme appartenant au registre de l'ordre et a notamment intéressé les savants enquêtant sur la justice et le droit archaïque. Dans sa définition du *Lexikon der frühgriechischen Epos*, M. Schmith donne pour ce terme le sens premier de « Norm, Ordnung, als gesellschaftliche oder naturgegebene, von den Göttern garantierte ».[33] La déesse du même nom, que l'on retrouve à quelques reprises seulement chez Homère et Hésiode, est d'ailleurs souvent considérée comme une déesse dont les liens avec « une sagesse de l'ordre cosmique » ont récemment été révélés par une importante étude de A. Lo Schiavo.[34] A. Broadie et J. Macdonald ont de leur côté rapproché la déesse Thémis des divinités sumérienne Me et égyptienne Maât, tous deux présidant au maintien de l'équilibre et d'un ordre universel, personnifiant même cet ordre.[35] Quoi qu'il en soit pour nous de l'intéressante question de l'origine proche-orientale de la conception hellénique d'un ordre universel, le substantif θέμις et le nom propre de la déesse expriment bel et bien l'idée d'un ordonnancement global du monde.

Étroitement liée la justice, θέμις est par ailleurs fréquemment associée dans les textes à un autre terme qui relève aussi de ce domaine, δίκη, et dont l'importance apparaît surtout chez Hésiode, bien qu'il soit aussi présent, beaucoup moins souvent il est vrai, chez Homère. L'idée même de justice est bien évidemment à considérer de près pour comprendre celle d'ordre. Dans son étude sur la « justice de Zeus », H. Lloyd-Jones considère d'ailleurs que « beside meaning justice, *dike* meant the preservation of the established order ». En conclusion de son ouvrage, il va plus loin et ajoute que le terme « means basically the order of the universe », sur lequel veillent les dieux, en particulier Zeus.[36] On le voit, une telle définition est très similaire à celle qu'a donnée M. Schmidt pour θέμις, voire à celle de μοῖρα, ce qui illustre bien la nécessité de « mettre de l'ordre » entre les différents sens des termes définis comme relatifs à « un ordre ».

---

33 S. v. « θέμις », col. 991 ; voir aussi W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken », *WS* 73 (1960), p. 32.

34 *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli, 1997.

35 « The Ancient Near-Eastern and Greek Concept of Universal Order », *Prudentia* 9 (1977), p. 1-14. Sur la relation entre les conceptions proche-orientales et grecques de l'ordre cosmique, voir aussi W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *JHS* 126 (2006), p. 30-31.

36 H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1973 (1971), p. 4 et p. 161. Voir aussi, plus récemment, W. ALLAN, *ibid.*, p. 10-11, n. 46 : « in fact, δίκη is often best translated as 'order' since this avoids the intellectual and ethical baggage of 'justice' ».

On retrouve donc au moins quatre termes qui, de différentes manières, ont tous été interprétés comme désignant un ordre universel, qui implique à la fois le monde des hommes et le monde des dieux. Pourtant, si la plupart des chercheurs qui ont abordé l'un ou l'autre de ces termes ont signalé leur proximité – il est bien clair que le champ sémantique de ces notions se recoupe –, ils ont le plus souvent mis l'accent sur l'un des quatre, selon leur objet d'étude. Les autres termes demeurent alors approchés d'une manière souvent secondaire. Bien peu, semble-t-il, ont envisagé une étude d'ensemble de ces quatre termes dans leur complémentarité, pour tenter de mieux cerner l'idée d'un ordre universel auquel ces notions font pourtant toutes référence, chacune d'une manière particulière. L'étude qui se rapproche le plus de cet objectif demeure celle de W. Pötscher sur « Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken », parue en 1960. Mais l'auteur cherche avant tout à déterminer le rôle des dieux et de la μοῖρα dans la détermination des événements terrestres chez Homère. Il souligne bien une relation entre ces trois notions d'ordre, mais son attention est surtout dirigée vers la première, et il ne réserve qu'un bref traitement aux deux autres.[37] D'ailleurs, bien conscient que μοῖρα, θέμις et τιμή s'articulent l'une à l'autre, l'auteur passe pourtant rapidement sur leur complémentarité, en une page et demie seulement, pour conclure que « so fügen sich μοῖρα, θέμις und τιμή zu einem Ordnungs-Ganzen hellenischen Lebens. »[38] W. Pötscher a bien établi l'existence d'une complémentarité des trois termes au centre de son article, mais une étude plus poussée reste nécessaire et devrait aussi inclure δίκη et, éventuellement, d'autres notions connexes encore, qu'une enquête approfondie ne devrait pas manquer de révéler.

Du côté de la littérature « hésiodisante » maintenant, la situation est quelque peu différente, et, dans une certaine mesure, un peu plus simple, en apparence du moins. D'une part, la *Théogonie* raconte clairement le processus d'établissement d'un ordre olympien du monde, et un mythe comme celui de Prométhée établit tout aussi clairement la place des hommes et des dieux à l'intérieur de cet ordre. Cela ne laisse point de doute. Quant aux *Travaux*, J. Strauss Clay a montré comment ils constituaient le point de vue humain sur l'ordre du monde. L'ensemble des deux poèmes, comme le signale bien le titre de son

---

37 L'auteur traite de la μοῖρα dans une première partie qui s'étend des pages 6 à 31, pour ensuite se contenter « *in wenigen Strichen* den Ordnungscharakter des θέμις-begriffes und seine Stellung im griechischen Denken anzudeuten » (p. 31, mes italiques), puis traiter du rôle de la déesse du même nom (p. 31-35). Les trois notions sont mises en relation p. 36-37.

38 *Ibid.*, p. 37.

ouvrage, constitue *Hesiod's Cosmos*.[39] D'autre part, les quatre notions évoquées plus haut demeurent rattachées à un ordre universel, mais, dans les *Travaux*, δίκη domine largement les trois autres, qui sont moins présentes. Il est donc naturel que plusieurs modernes aient cherché à comprendre le sens de cette emphase, en apparence nouvelle, mise sur ce terme lié au domaine judiciaire, en comparaison de son très faible emploi chez Homère. Plusieurs on voulu y voir les signes d'un développement de la pensée morale depuis les poèmes homériques, avec un accent nouveau mis sur l'idée d'une justice dans les relations humaines, qui était soutenue par les dieux et sur laquelle Zeus veillait en particulier. Cette préoccupation aurait ainsi annoncée à plusieurs égards ce que l'on retrouve dans la poésie lyrique, notamment chez Solon, Théognis ou Pindare. D'ailleurs, en ce qui concerne le rapport entre l'ordre social et humain et l'ordre cosmique, les chercheurs se sont davantage penchés sur la poésie lyrique. Réaction bien naturelle, au demeurant, puisque ces poètes témoignent, beaucoup plus directement et clairement que l'épopée, de la vie en cité et des problèmes et désordres caractéristiques de nombre de ces communautés, entre les VIIe et VIe siècles.[40] Chez les Lyriques, en particulier chez Solon et Théognis, la cité est d'ailleurs parfois considérée comme un cosmos,[41] ce qui nous incitera à explorer le sens exact du terme κόσμος, dans l'épopée, au côté des quatre notions déjà évoquées. Ce changement de perspective aurait-il pour corolaire une nouvelle conception d'un ordre universel, entre Homère, Hésiode et les Lyriques ? Rien n'est moins sûr. H. Lloyd-Jones a bien souligné la nécessité de tenir compte de la différence des préoccupations et des sujets entre les poésies épique et lyrique, ce qui nuance grandement, selon lui, la pertinence d'arguer pour une évolution morale. Récemment, W. Allan, dans un article majeur concernant la justice et l'ordre cosmique, est allé plus loin en montrant que l'ensemble de la poésie hexamétrique grecque, Homère, Hésiode et les grands hymnes homériques archaïques, « displays the same conception of the cosmos and the gods ».[42]

---

39 Cambridge, 2003. Ceci se rapproche donc des vues exprimées par B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *The Resonance of Epic*, évoquées plus haut.

40 Voir par exemple le chapitre intitulé « L'organisation du cosmos humain » chez J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1992 (1962), p. 79-99.

41 *Ibid.*, p. 90 : « la cité forme un ensemble organisé, un *cosmos*, rendu harmonieux si chacune de ses composants est à sa place et possède la portion de pouvoir qui lui revient en fonction de sa vertu propre. »

42 W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 29. H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, notamment p. 35-38. Voir aussi A. DALBY, « Homer's Enemies. Lyric and Epic in the Seventh Century », *Archaic Greece : New Approaches and New Evidence*, London, 1998, p. 196 et 206.

La présente étude s'inscrira dans cette lignée qui tend à montrer que les poésies homérique et hésiodique, au-delà de leurs différences, révèlent en fait une vision similaire du monde. Conformément à ce qui a été mentionné plus haut, il ne semble pas y avoir, dans l'épopée, un terme générique pour désigner conceptuellement l'idée d'un ordre cosmique et universel. La plupart des modernes ont plutôt abordé séparément les différents termes qui le désignent cependant. Il s'avère nécessaire de combler cette lacune par l'étude approfondie de τιμή, μοῖρα, θέμις et δίκη, de même que κόσμος, et d'examiner dans quelle mesure ces notions étaient liées dans la pensée archaïque, telle que reflétée par Homère et Hésiode. Comme hypothèse de travail, il est possible de proposer que, si ces termes renvoient bien individuellement à un certain ordre, ils présentent probablement des complémentarités et devraient désigner différentes facettes de l'idée archaïque d'un ordre universel du monde, que révèle notamment le genre de l'épopée. Il devrait alors être possible de découvrir entre ces notions un système qui permettrait d'approcher une vision unifiée de la conception grecque de l'ordre, à l'époque qui vit justement naître la forme d'organisation politique qui allait être en grande partie vouée, pour plusieurs siècles, à la gestion humaine de cet ordre et des contacts entre ces deux parties constituantes, le monde des hommes et celui des dieux.

3. Approche des sources et méthodologie

Pour parvenir à une meilleure compréhension de l'idée d'ordre dans la poésie archaïque, la présente recherche se restreindra donc à l'*Iliade*, l'*Odyssée*, la *Théogonie* et les *Travaux et les jours* comme sources principales. Leur approche consistera essentiellement à dégager de chacune les notions clefs, à analyser les différents contextes immédiats et plus larges dans lesquels elles apparaissent et à considérer attentivement les autres passages, à la fois dans les mêmes œuvres et ailleurs chez Homère et Hésiode, qui seraient susceptibles d'émettre les mêmes idées, mais sous d'autres formes. Il va sans dire qu'une telle recherche sur des concepts et notions d'ordre passe inévitablement par une étude attentive du vocabulaire employé, de l'étymologie des termes et des champs sémantiques révélateurs de liens entre eux. L'attention sera ainsi assurément dirigée vers d'autres termes qui gravitent aussi dans le lexique de l'ordre cosmique. Une attention particulière sera accordée à l'analyse des contextes où se côtoient deux ou plusieurs des termes identifiés dans cette introduction, mais évidemment aussi à leurs dérivés, adjectifs ou verbaux, de même qu'aux autres notions que l'analyse aura liées à l'idée d'ordre : dans ces contextes ressortiront le mieux les relations à établir entre les termes, et ils permettront de mieux comprendre leur articulation l'un à l'autre. Si les limites de la thèse imposent que l'étude du vocabulaire épique de l'ordre se

concentre sur Homère et Hésiode, elle ne se confinera pas pour autant à ces deux poésies : d'autres textes, en particulier les quatre grands hymnes homériques à Déméter, Apollon, Aphrodite et Hermès, tous issus de la poésie hexamétrique de l'époque archaïque, seront fréquemment utilisés pour appuyer, compléter, étendre ou développer la réflexion. Au besoin, il sera donc fait appel aux occurrences des termes étudiés dans ces œuvres et à leurs contextes, soigneusement répertoriés au préalable au même titre que pour Homère et Hésiode, ce qui contribuera à donner une solide vue d'ensemble de la conception de l'ordre dans l'épopée.

Une première partie, constituée des deux premiers chapitres, permettra d'abord de mettre en place et de définir les principales notions d'ordre, mais s'attachera plus particulièrement à τιμή, puis à μοῖρα, essentiellement chez Homère. Avant d'aborder l'ordre à l'échelle cosmique, il faut au préalable bien comprendre ses fondements dans le monde des hommes. En dégageant le sens précis de τιμή chez Homère, le premier chapitre étudiera la façon dont cette notion structurait les sociétés humaines. Une fois dégagées les différentes réalités de cet ordre des τιμαί, il sera plus facile d'aborder les concepts de μοῖρα, κόσμος et θέμις, et de suggérer comment ces termes ont pu constituer un système conceptuel de l'ordre universel dans la poésie homérique. Le second chapitre permettra de mieux définir ces trois derniers termes, mais se concentrera davantage sur μοῖρα. À la lumière de ce que l'analyse de τιμή aura montré, ce chapitre établira une première relation entre deux des notions étudiées : μοῖρα et τιμή se révèleront étroitement complémentaires et au centre de la conception homérique de l'ordre du monde.

La partie suivante, qui regroupe aussi deux chapitres, montrera en quoi la complémentarité de μοῖρα et τιμή était fondamentale : l'un et l'autre terme constituaient les principaux référents permettant de définir des comportements porteurs d'ordre dans le monde homérique. Deux expressions, κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, évaluent régulièrement de cette façon des comportements, mais il faudra étudier, dans un premier temps, ce qu'elles nous apprennent sur l'idée d'ordre. En recherchant ce qui les distingue à travers les actes qu'elles qualifient, elles dévoileront deux aspects de l'ordre du monde. Le terme θέμις, apparaissant le plus souvent dans la formule ἣ θέμις ἐστί qui caractérise aussi des comportements, sera analysé dans un deuxième temps. Au terme de cette partie, une image d'ensemble des

principaux concepts d'ordre chez Homère devrait valider le système conceptuel postulé dans la partie précédente.

Hésiode aura été, déjà auparavant, ponctuellement utilisé afin de préciser certains points, tout en laissant entrevoir que les mêmes notions devaient avoir un sens similaire chez Homère et le poète d'Ascra. La troisième et dernière partie, constituée de trois chapitres, ira plus loin dans cette direction, en analysant les deux poésies en parallèle afin de considérer les éléments susceptibles de montrer dans quelle mesure Hésiode a intégré le système conceptuel homérique de l'ordre cosmique. Un premier chapitre vérifiera d'abord l'emploi hésiodique de μοῖρα, τιμή et θέμις : ces termes ont-ils conservé un usage similaire et ont-ils toujours les mêmes relations entre eux ? Le chapitre suivant se tournera vers un type de personnage qui apparaît chez les deux poètes comme un acteur capital de l'ordre. Il s'agit du βασιλεύς, que la relation avec Zeus, le roi des hommes et des dieux, plaçait dans une position particulière : comme le Cronide à l'échelle cosmique, il devait garantir l'ordre dans le monde humain. Les notions de μοῖρα, τιμή et θέμις se révèleront aussi essentielles pour cette fonction du roi, qui n'est pas étrangère à l'administration de la justice. Le dernier chapitre sera enfin entièrement consacré à la notion de δίκη. Elle a été volontairement placée en retrait dans les chapitres précédents, en partie parce que, chez Homère, elle semble *a priori* moins significative. Chez Hésiode, son poids comme notion d'ordre ne fait aucun doute. Mais en dégageant bien le sens de ce terme chez les deux poètes, nous verrons que δίκη ne peut se comprendre qu'en relation avec les notions fondamentales de l'ordre dans la conception homérique. Les analyses détaillées de δίκη et de ses rapports avec Zeus et les rois viendront préciser l'impact de cette idée de l'ordre sur les communautés humaines auquel s'adressait Hésiode. Elles montreront comment, à travers le personnage du βασιλεύς, l'ordre idéal chez les hommes devait être maintenu de manière à y intégrer, dans leur complémentarité, les principales notions gouvernant l'ordre cosmique.

PREMIERE PARTIE :
LES NOTIONS DE L'ORDRE CHEZ HOMERE :
MISE EN PLACE DES PRINCIPAUX CONCEPTS

CHAPITRE 1

L'ORDRE CHEZ LES HOMMES STRUCTURÉ PAR LA TIMH

Le plus souvent traduit par « honneur », le terme τιμή a fait l'objet de l'attention de plusieurs chercheurs. La plupart des modernes s'accordent pour en souligner l'importance dans les relations sociales du monde homérique, et son implication dans la définition d'un ordre a notamment été soulevée par J.-C. Riedinger et J. Rudhardt.[1] Chez Homère, le terme exprime d'abord la considération, l'estime que portait un individu ou un groupe à une personne. Cette estime reconnue s'inscrivait à l'intérieur de relations sociales qu'elle contribuait à définir et à structurer, et en ce sens elle jouait un rôle fondamental dans l'ordre et la cohésion des communautés décrites par l'aède. La notion déterminait la place de chacun dans le monde humain, selon les appartenances sociales et les statuts occupés au sein d'un groupe, et devait normalement se traduire, au plan relationnel, par des liens de coopération nécessaires à l'ordre des communautés. Or, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, l'ordre des τιμαί paraît bouleversé par divers comportements qui révèlent toute l'influence de ce concept pour garantir la solidité et la stabilité du groupe.

1. La τιμή et les relations sociales : chaque homme occupe une « part sociale » qui sanctionne son intégration à un groupe

La τιμή ordonnait les sociétés homériques en caractérisant d'abord les relations entre individus. Elle se définit à la fois comme la valeur intrinsèque d'un individu et comme les témoignages et gestes par lesquels cette valeur lui était reconnue par un groupe ou un de ses

---

1 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 245 ; J. RUDHARDT, « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 2001, p. 18. Voir aussi l'article capital de Ed. LEVY, « *Arétè, timè, aidôs* et *némésis* : le modèle homérique », *Ktema* 20 (1995), p. 193.

membres.[2] Ces liens d'estime et de considération dessinaient une toile relationnelle dans laquelle se positionnait chaque individu par rapport aux autres, en tant que membre d'un groupe, faisant du concept en question la clef de voûte de l'insertion sociale.[3] Le premier sens du terme, qui impliquait pour chacun une valeur *per se*, établissait une corrélation entre la considération accordée et la fonction ou la condition remplie par celui qui la recevait.

1.1. La τιμή reconnue à quelqu'un évalue un statut et l'honneur qui en découle

Le premier chant de l'*Iliade* illustre bien cet aspect, qui apparaît caractéristique de l'honneur dans lequel *auraient dû être tenus* Chrysès et Agamemnon. Dans chaque cas, la valeur des deux personnages tenait essentiellement à leur condition, l'un étant prêtre d'Apollon, l'autre βασιλεύς et chef des troupes achéennes. Et dans les deux cas aussi, l'atteinte portée à leur statut ébranlait sérieusement la cohésion dans le camp achéen.

Agamemnon protège mal sa τιμή de chef des Achéens

Le poème s'ouvre sur la scène bien connue où Chrysès, venu en suppliant offrir une rançon afin de reprendre sa fille, captive d'Agamemnon, fut brutalement renvoyé par ce dernier. Par cet acte irréfléchi, le frère de Ménélas refusait toute considération au prêtre, faisant fi de l'honneur auquel tous estimaient qu'il avait droit. L'acte de négligence de l'Atride est exprimé par le verbe ἀτιμάζειν, et il est intéressant de noter que son complément dans la phrase, τὸν Χρύσην ἀρητῆρα (*Il.* 1, 11), définit le prêtre en renvoyant directement à sa fonction caractéristique de « celui qui prie » ou « qui s'adresse au dieu », soulignant par cet emploi rare du terme ἀρητῆρ une prééminence liée à sa proximité avec le divin. Pour l'ensemble des Achéens, il semblait en outre nécessaire et naturel d'honorer la demande de Chrysès : αἰδεῖσθαί θ' ἱερῆα, insistèrent les troupes (v. 23). J. Rudhardt a bien montré que la notion d'αἰδώς impliquait un sentiment de respect, considéré comme la « reconnaissance d'une dignité » bien souvent équivalente à une τιμή. Le sentiment de l'αἰδώς était donc étroitement dépendant de la condition de l'être qui le suscitait.[4] La τιμή à laquelle était en droit de s'attendre le prêtre, et que lui refusa pourtant le fils d'Atrée, lui venait spécifiquement de son statut, issu de son rapport particulier avec le monde des dieux qui conférait à sa condition comme une aura divine. La réaction de l'Atride fut lourde de conséquences pour ses

---

2 S. VLEMINCK, « L'aspect institutionnel de la τιμή homérique à la lumière de l'étymologie », *ZAnt* 32 (1982), p. 154 ; Ed. LEVY, *ibid.*, p. 192 ; J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 18.

3 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 252.

4 J. RUDHARDT, « Remarques sur la notion d'*aidôs* », p. 18.

hommes, puisqu'elle fut cause de la peste qui, envoyée par le dieu à l'arc, décima les rangs des Achéens. Le fléau en tant que tel est l'indice manifeste d'une rupture d'ordre, répercussion directe du comportement d'Agamemnon qui ne tint pas compte du statut du prêtre.

Or, ce même comportement doit aussi être compris et analysé en termes de τιμή. Car, pour le chef des Hellènes, renoncer à sa captive équivalait à perdre le γέρας, la part d'honneur que lui avait attribuée l'assemblée des guerriers. De telles parts d'honneurs, prélevées sur le butin mis en commun, étaient accordées à certains en fonction de leurs mérites particuliers et de la considération que leur valait leur position.[5] Reconnaissance par le groupe de la valeur des ἄριστοι, le γέρας était donc matérialisation de la τιμή.[6] De fait, pour Agamemnon, l'acte de rendre Chryséis était perçu comme la perte lourdement symbolique d'un témoignage concret de la considération dont il jouissait au sein de l'armée achéenne, et comme telle elle ne pouvait être que durement ressentie. C'est en partie pourquoi la magnifique rançon offerte par le prêtre, ἀγλὰ ἄποινα (*Il.* 1, 111), ne pouvait le faire fléchir. Au-delà du fait qu'il affirmait préférer la captive à sa femme, la rançon de Chrysès ne remplaçait pas l'estime des troupes. Et c'est aussi pourquoi, lorsqu'il accepta enfin l'idée de rendre la fille, il ordonna aux Argiens de lui remettre sur-le-champ un autre γέρας, afin, dit-il, qu'il ne fût pas le seul ἀγέραστος (1, 119). Ce n'est qu'au prix d'une nouvelle répartition du butin que l'Atride pouvait espérer préserver une τιμή inchangée (ἀντάξια, 1, 136) par rapport à celle d'abord reconnue par les guerriers. Si Agamemnon se montrait aussi inquiet de préserver sa part d'honneur, c'est qu'il estimait que, en raison de sa position de βασιλεύς le plus puissant des Achéens, nul ne devait prétendre à être son égal ou son semblable (1, 186-187), pas même un guerrier tel qu'Achille.

Plusieurs passages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* assimilent d'ailleurs βασιλεία et τιμή, liant la fonction royale à l'honneur qui en découlait.[7] Ainsi, la royauté troyenne, Τρῶες ἀνάξειν, est explicitement décrite comme étant la *timè* de Priam, τιμῆς τῆς Πριάμου (20, 180-181), tandis que Télémaque affirmait pour sa part qu'être roi apportait aussitôt richesses

---

5 Sur le partage du butin par l'assemblée des guerriers, voir M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », *Annales ESC* 20 (1965), p. 430-433.

6 Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 187-188.

7 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 246 ; F. RUZE, « Basileis, tyrans et magistrats », *Metis* 4 (1989), p. 213-217.

et surcroît de *timè*, βασιλευέμεν αἶφά τέ οἱ δῶ ἀφνειὸν πέλεται καὶ τιμηέστερος αὖτος (*Od.* 1, 392-393). Dans cette perspective, l'attitude d'Agamemnon se comprend mieux. Dépourvu de son γέρας, il ne pouvait rester les mains vides, alors que d'autres guerriers, d'autres βασιλεῖς, parmi lesquels les plus valeureux, demeuraient en possession de leur part. Il croyait pouvoir, voire même devoir, accaparer le γέρας d'Achille, la captive Briséis. Les propos que tint alors le sage Nestor viennent éclairer ce comportement.[8] Tentant d'apaiser la querelle entre l'Atride et le Péléide, il incita d'abord Agamemnon à ne pas s'attribuer la part d'honneur d'Achille, « que lui ont, les premiers, donnée les fils des Achéens », et donc à respecter le partage établi par les hommes entre eux et à ne pas s'approprier les honneurs destinés à autrui. Il exhorta ensuite Achille à ne pas quereller ainsi un roi en face, car « l'honneur n'est pas égal, οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς, que possède le roi porte-sceptre, à qui Zeus a donné la gloire », précisant encore qu'Agamemnon « est plus puissant », καρτερὸς ἐστί, dit-il, « puisque maître de sujets plus nombreux », πλεόνεσσιν ἀνάσσει (*Il.* 1, 275-281). C'était uniquement en vertu de sa puissance, entendons, non pas sa force au combat, puisqu'en cela Achille le surpassait nettement, mais bien le pouvoir que lui donnait l'étendue de sa souveraineté, qu'Agamemnon revendiquait une τιμή proportionnelle à son statut. Le conflit opposait en fait deux sources de τιμή : l'une, qu'invoquait plutôt Achille, et qui sera abordée plus loin, lui était due pour son ἀρετή au combat, ses prouesses guerrières, tandis que l'autre, dont se réclamait Agamemnon, était bel et bien due à la position qu'il occupait dans la société, au statut que lui procurait son pouvoir royal. Ainsi, la τιμή pouvait à la fois définir le statut d'un individu au sein du groupe, que ce soit une prêtrise ou la βασιλεία, et l'honneur qui lui était dû en raison même des prérogatives qu'on lui reconnaissait. Le terme n'avait donc de sens que dans le cadre de relations sociales, puisqu'il définissait d'abord la place occupée à l'intérieur d'un groupe et l'honneur, disons plutôt l'estime ou la considération, qui devait en découler et s'exprimer par un comportement approprié. En retour, reconnaître cet honneur, conférer un γέρας adéquat à un roi ou respecter les demandes d'un prêtre suppliant, entraînait la reconnaissance de la place occupée dans le groupe et était gage de la cohésion d'un système de relations.[9]

---

8 Voir sur ce passage D. L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993, p. 99, et n. 154, pour d'autres références.

9 Sur ce qui précède, voir Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 190-192. L'auteur parle des « sources théoriques » de τιμή, qui provenaient alors soit de la situation relationnelle entre ceux qui la donnaient et ceux qui la recevaient (dans le cas d'Agamemnon, des relations de pouvoir qu'il entretenait avec les autres βασιλεῖς et le reste de l'armée), soit encore du mérite personnel, en

Ne faire aucun cas de la τιμή d'autrui portait gravement atteinte à l'ordre social et risquait même de reléguer la victime en marge de la communauté. En s'accaparant la part d'honneur du fils de Pélée afin d'assurer l'adéquation entre son statut et sa reconnaissance appropriée (qui devint alors reconnaissance forcée), l'Atride compromit gravement l'équilibre du système des relations dans la communauté de guerriers. La colère d'Achille, dépossédé de Briséis, fut désastreuse pour l'ensemble des Achéens campant devant Troie. Il se retira alors à la fois du combat et du groupe des combattants, considérant l'affront d'Agamemnon comme ayant fait de lui un être ἄτιμος (1, 171), dépourvu de toute estime de la part de la collectivité, avec laquelle les relations furent désormais rompues.

La τιμή reconnaît à chacun un statut particulier

Si le terme pouvait caractériser des relations de pouvoir entre l'armée et ses chefs, ou entre les chefs eux-mêmes, il renvoyait aussi à une foule de conditions, ayant toujours pour corollaire la reconnaissance par autrui d'une valeur particulière à celui qui la recevait. Les relations que caractérisaient des liens dits d'honneur, dans lesquels un individu accordait la τιμή à un autre, assuraient également l'ordre et la cohésion à l'intérieur de la cellule de base de la société homérique, l'οἶκος.[10] Dans ce cadre, la τιμή pouvait aussi définir une position et un statut reconnus par le reste du groupe ou l'un de ses membres, en vertu du lien unissant honorant et honoré. Il s'agissait alors d'une reconnaissance naturelle, qui pouvait être fondée sur les sentiments divers caractérisant des relations de parenté, par exemple.[11]

L'*Iliade* fournit quelques exemples d'une τιμή inhérente au lien unissant celui qui la donnait et celui qui la recevait, que ce soit des époux, le père et le fils, ou des frères. Ainsi, lorsqu'Athéna, sous les traits du Priamide Déiphobe, apparut à Hector pour l'inciter à affronter Achille en combat singulier, le protecteur de Troie déclara que, déjà auparavant, de tous ses frères, Déiphobe lui était πολὺ φίλτατος. Désormais, puisqu'il était le seul à lui prêter assistance, il allait le tenir en plus haute estime, μᾶλλον νοέω φρεσὶ τιμήσασθαι, dit-

---

particulier de l'ἀρετή, qui pouvait, entre autres, être autant l'efficacité au combat qu'au conseil. À côté de ces « sources théoriques » se trouvaient les « sources effectives », par lesquelles se manifestait la τιμή à l'égard d'autrui, conférée, par exemple, en privilèges, en places d'honneur et en γέρας.

10 Sur l'οἶκος, désignant la famille et son κλῆρος, et incluant, dans le cas de grands propriétaires comme Ulysse ou encore Priam, une série de dépendants, libres ou non-libres, voir É. SCHEID-TISSINIER, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », *AC* 71 (2002), p. 3-9. Cf. aussi M. I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, Paris, 1986 (1954), notamment p. 68-75.

11 N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 137.

il (22, 233-235). En tant que frère d'Hector, Déiphobe était déjà honoré, bénéficiant naturellement de la τιμή de la part d'un autre fils de Priam, comme l'exprime ici la notion de φιλότης.[12] Pareillement, à quelques reprises sont mentionnés des héros ayant la même estime pour leurs camarades que celle reconnue à leur propre descendance : que ce soit Agamemnon pour Achille, pour peu que celui-ci acceptât d'être son gendre (9, 142), ou encore Mélanippe, honoré par Priam à l'égal de ses fils (15, 551).[13] De même, en tant qu'épouse et mère, Arétè était honorée par son mari Alcinoos (τίεται, *Od.* 7, 67 ; τετίμηται, 7, 69) et par ses enfants, ses φίλοι παῖδες, à l'égal de l'estime que lui portaient les λαοί, lorsqu'elle se rendait en ville (ἄστυ, 7, 72). En fait, dans le cadre de l'οἶκος dont elle était la maîtresse chez les Phéaciens, le respect de la valeur intrinsèque de chacun semblait prévaloir, et cela même hors des relations strictement familiales. Comme il se devait, les suppliants, tel que se présente Ulysse, y étaient αἰδοῖοι (7, 165), et même l'intendante y était jugée digne de respect, αἰδοίη ταμίη (7, 175). C'était précisément parce que sa condition lui valait une certaine τιμή, propre à inspirer de l'αἰδώς à son entourage, c'est-à-dire à inspirer certaines règles de conduite appropriées à l'égard de sa position dans l'οἶκος.[14]

---

12 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 248, souligne la grande proximité entre les notions de τιμή et de φιλότης au sens large, incluant diverses relations d'amitié telles les liens de parenté, les liens entre ἑταῖροι ou encore entre hôtes : « les liens d'amitié sont des liens d'honneur réciproque », soutient-t-il. Sur la notion de φιλότης dans l'*Iliade*, voir aussi G. NAGY, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, 1994 (1979), p. 137-143. L'auteur souligne, p. 137-138, « les connotations *institutionnelles* et *affectives* du mot *philos/philoi* ». Citant É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* tome I, *Économie, parenté, société*, Paris, 1980 (1969), p. 352-353, il montre que les emplois de ce terme révèlent « un réseau complexe d'associations, les unes avec les institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres encore avec les comportements affectifs ». Voir aussi A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, p. 16-18.

13 Pour d'autres exemples de cette τιμή familiale, voir J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 247, et N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 137, qui note les passages où le sentiment d'αἰδώς envers des membres de la famille est présent.

14 Cf. Ed. LÉVY, « *Arétè, timè, aidôs* et *némésis* », p. 194. M. SCOTT, « Aidos and Nemesis in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values », *AClass* 23 (1980), p. 18, tente d'interpréter l'adjectif αἰδοίη, attribué encore à une intendante en *Od.* 1, 139, dans le même passage formulaire, comme étant lié à la supériorité dans les relations personnelles. Si le terme pouvait effectivement revêtir cet aspect (cf. Ed. LEVY, *ibid.*, p. 199 ; D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 87-89), il ne semble pas que ce soit le cas dans cette formule, d'où la difficulté de l'auteur à expliquer ce passage, à la note 25. M. Scott avance alors comme hypothèses soit que l'intendante était perçue comme reflétant l'autorité du maître, soit qu'elle symbolisait une sorte de gardienne de la maison idéalisée, « the classic figure of a housekeeper, formidable and powerful, the keeper of the keys, and as such inspire *aidôs*. » Il apparaît plus simple d'admettre que, comme le porcher Eumée (cf. *Od.* 15, 365 ; mais il est vrai que ce serviteur avait une origine royale), elle possédait une certaine τιμή, qui lui valait d'être αἰδοίη, traitée avec toute la respectabilité que lui conférait sa position dans l'οἶκος. D. L. CAIRNS, *ibid.*, p. 433, note d'ailleurs dans sa conclusion que « *aidôs*, while always responding to a situation in which *time* is relevant, is concerned not only with one's own prestige, but also with the concepts of moderation and

Il appert ainsi qu'une τιμή pouvait être possédée par chaque individu d'une société, aussi longtemps qu'il était considéré dans sa condition par rapport à autrui, père, fils ou serviteur, suppliant, hôte, roi ou prêtre.[15] La τιμή dans laquelle quelqu'un était tenu pouvait donc être déterminée à la fois par la naissance, avec les liens familiaux et autres qui en découlaient, et par une position de pouvoir occupée par rapport à autrui, qui pouvait être fondée sur une puissance matérielle, comme la royauté « plus grande » d'Agamemnon, ou encore sur une fonction sacrée, en lien avec la divinité, comme dans le cas d'un prêtre.[16] Même les esclaves, si l'on en croit Eumée, n'en étaient pas entièrement dépourvus, puisqu'ils ne perdaient que « la moitié de leur valeur », ἥμισυ ἀρετῆς, lorsqu'ils tombaient dans la servitude (*Od.* 17, 322-323).[17] Or, l'ἀρετή exprimait justement une capacité à l'excellence, que revendiquait en outre Achille – comme tous les héros –, qui permettait de se distinguer et qui influençait donc le degré d'estime et de considération qu'on lui reconnaissait. Faire preuve d'ἀρετή pouvait ainsi accroître la τιμή, et donc agir sur la place occupée dans la hiérarchie sociale.[18]

1.2. La τιμή est reconnue à des degrés variables et fonde une hiérarchie dans les relations entre ceux qui l'accordent et ceux qui en bénéficient

Si la τιμή pouvait définir un statut, une place reconnue dans une collectivité en fonction des relations sociales qui inséraient un individu dans le groupe, la reconnaissance qu'impliquait ce concept n'était cependant pas statique. À l'intérieur des différentes et multiples catégories de relations qui déterminaient le lien entre celui qui reconnaissait la τιμή et son bénéficiaire, elle pouvait varier en quantité, comme le laissait déjà entendre l'expression ἥμισυ ἀρετῆς utilisée par Eumée pour rendre compte de la valeur de l'esclave. Une telle quantification de la τιμή s'inscrit d'ailleurs bien dans le sens d'évaluation,

---

appropriateness in the pursuit of prestige. » Le même passage posait aussi « un petit problème » pour J.-C. RIEDINGER, « Les deux αἰδώς chez Homère », *RPh* 54 (1981), p. 63, n. 8.

15 S. VLEMINCK, « L'aspect institutionnel de la τιμή homérique », p. 160. En ce sens, un individu possédait forcément plusieurs τιμαί différentes à la fois, selon le point de vue relationnel, mais elles définissaient toujours *une* place à l'individu en fonction de l'ensemble de ses relations sociales. Par exemple, un père possédait une τιμή particulière dans ses rapports à ses enfants, et une autre, celle d'époux, dans ses relations avec sa femme.

16 N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 127-128. À noter que les rois, fréquemment qualifiés de « rejetons de Zeus », et auxquels le Cronide a « donné leur sceptre », ont aussi ce caractère religieux. Cf. *Il.* 1, 176, 278-279 ; 2, 196-197 ; 17, 251 ; *Od.* 24, 30.

17 A. MAFFI, « ΑΤΙΜΑΖΕΙΝ e ΦΕΥΓΕΙΝ nei poemi omerici », *Symposion 1979 : Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köhl, 1983, p. 256-257.

18 Ed. LÉVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 183.

d'estimation, caractéristique sémantique des termes de cette famille.[19] Surtout, ce fait révèle que la notion structurait la société homérique non seulement en définissant la position de chacun par rapport aux donneurs de marques d'estime, mais aussi en établissant une hiérarchie entre ceux qui en bénéficiaient, à l'intérieur de catégories de statuts. Autrement dit, il était certes possible de parler, par exemple, d'une τιμή de l'hôte, de l'οἶκος et de la famille, de l'ἑταῖρος, du guerrier ou encore du βασιλεύς, mais, à l'intérieur de ces différents statuts, chaque hôte, chaque proche, chaque compagnon, chaque combattant ou chaque roi ne jouissait pas de la même considération.

Une hiérarchie entre bénéficiaires

L'exemple du lien unissant Achille et Patrocle témoigne bien du rôle hiérarchisant que remplissait la τιμή, d'abord dans le cadre des relations privées. Endeuillé par la mort de son compagnon, le héros de Phthie regrettait avec tristesse son φίλος ἑταῖρος « celui que j'estimais entre tous mes compagnons », dit-il, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῖον ἑταίρων (*Il.* 18, 80-81). Entre tous ceux qui étaient honorés du statut d'ἑταῖροι d'Achille, la place accordée à Patrocle relevait donc bien d'une hiérarchie des τιμαί, lesquelles variaient, dans ce cas-ci, selon le degré d'affection portée aux compagnons. Aussi celui que tua Hector sous les remparts de Troie était encore décrit par Achille comme étant son πολὺ φίλτατος ἑταῖρος (17, 411 = 655). G. Nagy parle à ce sujet d'une « hiérarchie de l'affection », et il semble bien que celle-ci déterminait la place de Patrocle à la fois par rapport à Achille, mais aussi par rapport aux autres compagnons du fils de Pélée.[20] Ce fait trouve confirmation au chant 24, alors que les héros Automédon et Alkimos sont désignés comme étant, depuis la mort de Patrocle, ceux qu'Achille honorait désormais le plus, οὓς ῥα μάλιστα | τῖ' Ἀχιλεὺς ἑτάρων ματὰ Πάτροκλόν γε θανόντα (24, 574-575).

Mais la τιμή ne favorisait pas un classement hiérarchique uniquement à l'intérieur des différents statuts qu'elle définissait ; elle ordonnait également ces catégories entre elles, selon un même principe hiérarchique. Ainsi Eumée, bien qu'il fût esclave, affirmait avoir reçu de sa

---

19 S. VLEMINCK, « L'aspect institutionnel de la τιμή homérique », p. 152, où l'auteur analyse le champ sémantique du verbe τίω en comparaison avec d'autres langues indo-européennes. Cf. aussi la remarque de Ed. LEVY, *ibid.*, p. 187, n. 56.

20 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 140. Patrocle agissait d'ailleurs comme θέραπων d'Achille, comme son *alter ego*. De fait, le Péléide honorait Patrocle « à l'égal de sa propre tête », ἶσον ἐμῇ κεφαλῇ, précisait-il, dans la suite du passage déjà cité, *Il.* 18, 82. Sur le sens de θέραπων, cf. p. 57 et 338-339.

maîtresse Antiklea un traitement peu différent de celui qu'elle accordait à sa fille, avec laquelle il fut élevé : τῇ ὁμοῦ ἐτρεφόμην, ὀλίγον δέ τί μ' ἧσσον ἐτίμα, expliqua-t-il à Ulysse (*Od.* 15, 365). Le lien filial faisait qu'Antiklea honorait sa fille un peu plus que le serviteur qui, par sa condition, occupait de fait un rang moindre dans l'échelle de l'honneur. Cette hiérarchisation affective trouve encore un écho au chant 9 de l'*Iliade*, dans l'histoire de Méléagre racontée par Phœnix à Achille. Le héros étolien s'était aussi retiré frustré d'un combat et enfermé dans sa demeure, malgré la menace d'une destruction de sa cité, Calydon. Une série de personnages de statuts différents vinrent l'implorer afin qu'il reprît part au combat et écartât le désastre. Or, comme le montre encore G. Nagy, les différentes interventions qui se succèdent dans ce passage illustrent « la hiérarchie des affinités sociales du héros », selon un ordre croissant de φιλότης : d'abord les anciens des Étoliens, qui lui promettaient une grande récompense, puis « les plus nobles prêtres des dieux », ensuite son père Œnée ; vinrent encore l'implorer ses sœurs et sa mère respectable (πότνια μήτηρ, v. 584), ses « compagnons les plus dévoués, les plus aimés » (ἑταῖροι | οἵ οἱ κεδνότατοι καὶ φίλτατοι, v. 585-586) et enfin sa femme Kléopatre, qui seule arriva à le convaincre. Il semble que cette échelle des relations de φιλότης d'un héros soit caractéristique chez Homère, malgré quelques variations, qui cependant « représentent la hiérarchie relative de ces liens dans le récit homérique et constituent en elles-mêmes une convention poétique. »[21] G. Nagy a bien montré qu'une structure relationnelle similaire organisait les liens d'Achille : pour ce dernier, Patrocle, dont on vient de constater qu'il recevait la plus grande τιμή dans l'échelle des τιμαί du Péléide, occupait la même place au sommet de la hiérarchie que l'épouse de Méléagre.[22]

Dans les relations privées, que ce soit à l'intérieur de l'οἶκος, comme dans le cas d'Eumée et de la fille d'Antiklea, ou encore dans les rangs de l'armée, entre ἑταῖροι, la τιμή exprimait donc plus qu'un simple statut : elle ordonnait, classifiait et hiérarchisait ceux qui la recevaient en fonction de la condition qu'elle leur reconnaissait et pouvait notamment varier selon un facteur affectif. Il n'apparaît d'ailleurs pas impossible qu'un individu soit promu à un

---

21 *Ibid.*, p. 139, suivant J. T. KAKRIDIS, *Homeric Researches*, Lund, 1949, p. 21-24. La comparaison avec les autres occurrences de cette convention révèle notamment la position « remarquablement élevée » des compagnons de Méléagre.

22 Ce parallélisme est aussi mis en évidence par l'étymologie même des noms, comme le souligne toujours G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 139-140 : *Patro-klées* n'est autre que le renversement des composants de *Kleo-patre*, qui alors « expriment un thème épique parallèle. »

rang supérieur de τιμή. Le fait était même relativement fréquent, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, et se révèle à travers des expressions telles que « honorer un tel à l'égal d'un père », « d'un parent », « d'un frère » ou « d'un fils ».[23] L'ordre dans les relations entre individus était donc déterminé par une hiérarchie pouvant s'exprimer en termes de τιμή accordée, ou par comparaison avec la quantité de τιμή normalement conférée à un proche. Qu'en était-il des relations impliquant l'ensemble de la collectivité ?

Le groupe reconnaît une valeur particulière à un supérieur

Dans les relations publiques, la τιμή pouvait exprimer la considération que manifestait une communauté envers un supérieur, les λαοί envers leur chef, par exemple, soit encore l'estime manifestée par un supérieur à l'égard d'un membre du groupe, qu'elle permettait alors de distinguer du reste.[24] Dans ce cadre aussi, la notion étudiée apparaît comme l'élément essentiel d'un ordre hiérarchique de statuts, structurant alors la société entière en vertu d'une classification des τιμαί. Poèmes aristocratiques, l'*Iliade* et l'*Odyssée* renseignent principalement sur le sommet de la hiérarchie sociale, sur les βασιλεῖς et autres ἀγαθοί. Le comportement de la plupart d'entre eux semble d'ailleurs régulièrement motivé par une nécessité de préservation ou d'accroissement de la τιμή que leur reconnaissait l'ensemble du groupe.[25] Ceci est crucial pour la compréhension du conflit entre Agamemnon et Achille, qui, précisément, avait pour objet la possession d'un γέρας, d'une part d'honneur qui s'identifiait matériellement à la τιμή dans laquelle ils étaient tenus. Dépossédé de sa captive Chryséis, Agamemnon se trouvait atteint dans sa quantité d'honneur, lui dont Achille se plaignait qu'il recevait toujours une récompense de beaucoup la plus grande (*Il.* 1, 167-168), et dont une τιμή proportionnelle à son statut de βασιλεύτερος (9, 69) devait illustrer, aux yeux de tous, la supériorité. C'est bien à l'ensemble des Achéens que le roi de Mycènes demanda d'abord une nouvelle récompense (1, 118-120), et ce groupe avait aussi accordé la sienne à Achille

---

23 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 256, qui mentionne d'autres passages de l'*Iliade* témoignant de cet accès possible à un rang de τιμή supérieur : *Il.* 5, 467-468 ; 13, 176 = 15, 551 ; Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 188-189 ; N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 137.

24 Ed. LEVY, *ibid.*, p. 190 : la τιμή accordée collectivement à un individu peut au demeurant être le fait de tout « groupe solidaire, famille, armée ou peuple ». À la note 75, l'auteur remarque aussi que dans les poèmes homériques ne se trouve aucun exemple où un individu, seul, honore un supérieur. Ce type de relation de τιμή est toujours le fait d'un groupe, Achéens, Troyens, δῆμος ou fils envers leurs parents, par exemple.

25 A. GRIFFITHS, « Non-aristocratic Elements in Archaic Poetry », *The Greek World*, London, 1995, p. 86 ; A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, p. 15.

(1, 161-162). L'évaluation de la situation que faisait Agamemnon est en outre exprimée dans les termes d'une relation hiérarchique entre lui et le Péléide. L'esprit égaré par Ἄτη, alors qu'il déclarait son intention de prendre Briséis, il affirma agir ainsi « pour que tu saches bien à quel point je l'emporte sur toi [Achille], φέρτερός εἰμι σέθεν, et qu'aussi un autre se garde de se dire mon égal, ἶσον ἐμοί, et de se faire, en face, semblable à moi » (1, 185-187 ; cf. aussi 287-291). Le fils d'Atrée était clairement soucieux, voire anxieux, de maintenir la primauté de son statut parmi les βασιλεῖς et les autres Achéens, et d'assurer sa τιμή et sa part de γέρας.

Il semble d'ailleurs que l'ἄτη, l'aveuglement ou l'erreur dont il allait ultérieurement admettre que son jugement fut victime (19, 86-89), n'était pas tant l'acte par lequel il s'appropria Briséis, mais plus précisément son refus d'accepter la proposition d'Achille exposée en *Il.* 1, 127-129, qui incluait la reconnaissance publique de la place du chef que voulait justement préserver l'Atride : « laisse maintenant cette femme au dieu ; et *nous, les Achéens*, te la revaudrons (ἀποτίσομεν) par trois ou quatre fois, si Zeus nous donne un jour de ravager la ville de Troie aux belles murailles. » La reconnaissance de sa position dans la hiérarchie des τιμαί aurait alors été véritablement effective, parce que publique et issue, comme il convenait, d'un partage du butin mis en commun. Mais il envoya plutôt deux messagers à la baraque d'Achille pour lui prendre sa captive, même si ce γέρας, une fois entre ses mains, ne pouvait sans doute pas conserver son exacte valeur de considération publique d'estime. Car la prise de possession se fit alors directement, entre l'Atride et le Péléide, et malgré la répugnance de ce dernier, de façon, pourrait-on dire, privée, exactement comme si l'Atride eût accepté la rançon offerte par Chrysès pour racheter sa fille, au début du poème, chose qu'il refusa pourtant. Pour avoir une valeur conforme au désir d'Agamemnon, Briséis aurait d'abord dû être remise au groupe des soldats, comme on remet un bien en circulation, ce qui du reste n'aurait pas été convenable, une fois les parts déjà divisées et attribuées : τὰ δέδασται | λαοὺς δ' οὐκ ἐπέοικε παλίλλογα ταῦτ' ἐπαγείρειν, avertit Achille (1, 125-126).[26] L'aveuglement du chef des Achéens venait donc plutôt de ce que son acte ne correspondait plus à la fin recherchée : le maintien de la reconnaissance publique de sa

[26] Voir, à ce sujet et sur ce qui précède, M. DETIENNE, « En Grèce archaïque : géométrie, politique, société », p. 431-433. La motivation était exactement la même lorsqu'Achille accepta enfin les présents de l'Atride, après la mort de Patrocle. Ulysse précisa alors que ces dons devaient être apportés « au milieu de l'assemblée, afin que tous les Achéens les voient » (19, 172-174). La reconnaissance pouvait dès lors provenir des Achéens, et non plus d'Agamemnon seul.

position dans l'échelle des τιμαί. De fait, et malgré l'acceptation passive de l'assemblée, Nestor désapprouva ouvertement sa conduite,[27] l'invitant à respecter « ce que [à Achille] ont, les premiers, donné comme *géras* les fils des Achéens », aussi *agathos* que fût Agamemnon, ἀγαθός περ ἐών, tandis qu'il invita en revanche le fils de Pélée à ne pas se croire l'égal en honneur de l'Atride (1, 275-279). Ce passage déjà cité met aussi en évidence le lien étroit unissant la condition d'ἀγαθός, qui avait notamment pour corollaire des aptitudes à l'excellence et à la persévérance au combat, la possession de richesses, et un statut social supérieur, avec la revendication d'une certaine quantité de τιμή.[28]

Or, au chant 9, dans sa réponse à l'offre d'Agamemnon transmise par Ulysse, Achille se plaignit amèrement de ce que, sous le commandement de l'Atride, il n'y avait qu'« un seul et même honneur pour le lâche et pour le brave », pour le κακός comme pour l'ἐσθλός (319).[29] Il établissait de la sorte une distinction claire, hiérarchique, entre la quantité de τιμή considérée comme devant revenir aux meilleurs Achéens et à ceux qui, comme il en accusait Agamemnon, demeuraient à l'arrière des combats et avaient un comportement qui ne pouvait mériter une considération équivalente. À l'échelle de la société humaine, la τιμή apparaît bel et bien comme possédée en plus grande quantité par les ἀγαθοί, par ceux qui, au sommet de

---

27 De même, c'est « contraints », « craintifs » et « avec respect », ἀέκοντε, ταρβήσαντε et αἰδομένω que les deux messagers chargés d'emmener Briséis se présentèrent à Achille, en *Il.* 1, 327-333. Thersite, seul représentant de la masse anonyme des soldats à prendre la parole dans l'*Iliade*, osa s'élever contre l'agissement d'Agamemnon en reprenant les arguments mêmes d'Achille, bien que ses paroles adressées aux ἀγαθοί fussent considérées comme inappropriées à sa condition de κακός. Cf. N. POSTLETHWAITE, « Thersites in the *Iliad* », *Homer*, Oxford et New York, 1998 (article publié une première fois dans *G&R* 35 [1988]), p. 86-95 ; A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, p. 13-14. Pour une autre interprétation de l'ἄτη d'Agamemnon, cf., du même auteur, *Merit and Responsibility*, p. 50-51 : l'erreur du fils d'Atrée est vue comme le fruit d'un mauvais calcul de sa part quant aux effets de la retraite d'Achille. Sur l'ἄτη, définie comme « conduite imprudente ou inexplicable » (p. 15), voir encore chez E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1977 (1959), le premier chapitre intitulé « Les excuses d'Agamemnon », et, plus récemment, N. YAGAMATA, *Homeric Morality*, p. 51-60. Sur le lien entre richesses et τιμαί, voir aussi A. FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie*, p. 93 sqq.

28 A. W. H. ADKINS, « Homeric Ethic », *A New Companion to Homer*, p. 699 ; *Merit and Responsibility*, p. 31-33 : l'ἀγαθός possédait les qualités les plus hautement estimées par la société : « he is the man who possesses the skills and qualities of the warrior-chieftain in war and [...] in peace, together with the social advantages which such a chieftain possessed » (p. 32). Sur ce passage de l'argument de Nestor pour apaiser la colère entre les deux rois, cf. A. A. LONG, « Morals and Values in Homer », *JHS* 90 (1970), p. 127-128, qui s'oppose à Adkins quant à ce qui justifiait Agamemnon dans l'enlèvement de Briséis : ce n'est pas le simple fait d'être ἀγαθός qui permit au roi de renverser la décision de l'armée dans l'attribution des parts, « but the claim of a σκηπτοῦχος βασιλεύς, who ranks above Achille [...]. He feels himself threatened not only by the particular loss of Chryseis, but also by Achilles' attemps to assert himself » (p. 127).

29 Ἐσθλός est synonyme d'ἀγαθός, cf. N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 184 ; A. W. H. ADKINS, « Homeric Ethic », p. 699 et *Moral Values and Political Behaviour*, p. 12-13.

la pyramide sociale, avaient à la fois le pouvoir, mais aussi les moyens physiques et matériels de se distinguer du reste de la communauté, de maintenir et d'entretenir cette distinction. Ces éléments différenciaient donc ceux qui possédaient ces qualifications, grâce auxquelles ils pouvaient maintenir ou acquérir un surcroît de τιμή, de ceux qui, κακοί, ne témoignaient pas d'une valeur équivalente ou suffisante dans leur comportement, que ce soit à la guerre ou au conseil, par exemple. Bien que le terme κακός, tel qu'il apparaît dans les poèmes homériques, ne qualifiait pas encore directement un statut ou une « classe » sociale inférieure, comme ce sera plus clairement le cas dans la littérature postérieure, en particulier chez les Lyriques, il désignait toutefois une attitude opposée à ce qui était considéré comme digne de l'appartenance à une aristocratie.[30] Dans les mêmes termes peut s'analyser le problème posé par la présence des prétendants dans la maison d'Ulysse. Festoyant avidement, « dévorant ses biens », ils portaient gravement atteinte à son statut et menaçaient, en dilapidant son patrimoine, de réduire le plus puissant roi d'Ithaque à une condition inférieure, dans l'incapacité matérielle de maintenir l'intégrité de son οἶκος, de son rang, de sa τιμή. Télémaque souhaitait d'ailleurs ardemment le retour de son père, afin qu'il « reprenne sa τιμή» en même temps qu'il redevienne maître de son domaine et de ses biens, τιμὴν δ' αὐτὸς ἔχοι καὶ κτήμασιν οἵσιν ἀνάσσοι (*Od.* 1, 117). Si, dans l'*Iliade*, l'ordre des τιμαί fut ébranlé par un conflit autour de la possession d'un γέρας, dans l'*Odyssée*, le même ordre fut mis à mal par l'atteinte des prétendants à l'οἶκος d'Ulysse, qui fondait sa τιμή et était gage de sa supériorité sur les autres βασιλεῖς d'Ithaque et des environs.[31] C'est dire à quel point la hiérarchisation des statuts, si elle pouvait être liée à un élément affectif ou à un comportement méritoire, dépendait aussi des possessions matérielles.[32]

---

30 M. FINKELBERG, « *Time* and *Arete* in Homer », *CQ* 48 (1998), p. 18-19. L'auteur rappelle justement que « Penelope's suitors immediately come to mind in this connection ». Cf. Chr. GILL, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: the Self Dialogue*, Oxford, 2002 (1996), p. 69-74 ; A. A. LONG, « Morals and Values in Homer », p. 133, note aussi que, si aucun ἀγαθός ne devient κακός dans l'ensemble des poèmes homériques, certains se voyaient cependant reprocher d'agir à la façon d'un κακός, voire même, comme le prétendait Achille dans le passage cité plus haut, de traiter un ἀγαθός sans considération pour sa valeur, comme s'il était κακός. Voir aussi Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 80-81 et n. 23, et N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 208-212.

31 J. HALVERSON, « Social Order in the 'Odyssey' », *Hermes* 113 (1985), p. 143 ; A. W. H. ADKINS, « 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems », *BISC* 7 (1960), p. 31-32.

32 Le lien entre la quantité de τιμή et la richesse apparaît cependant davantage caractéristique de l'*Odyssée*, selon Ed. LÉVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 191.

Comment la τιμή définit une « part sociale »

Jusqu'ici, nous avons vu que la τιμή, chez Homère, agissait comme un principe organisateur de la société de deux manières principales, complémentaires et étroitement imbriquées l'une dans l'autre. D'abord, la τιμή définissait la reconnaissance par autrui d'un statut, d'une position occupée à l'intérieur d'un groupe, qui reposait sur les relations particulières et multiples entre ses membres : à l'intérieur de la famille, une τιμή était due au chef de l'οἶκος, au père, à l'épouse, aux enfants, aux serviteurs, etc. À l'extérieur de ce cadre, dans les relations entre οἶκοι ou dans l'armée, une certaine τιμή revenait aux hôtes, aux ἑταῖροι, aux prêtres, aux ἀγαθοί et aux autres βασιλεῖς, et éventuellement à celui d'entre eux qui pouvait se dire βασιλεύτατος (9, 69 et 160). Dans chacune de ces catégories de statuts, la τιμή reconnaissait une valeur, un mérite, qui pouvait être fondé sur des liens affectifs de φιλότης, sur une condition ou fonction sacrée particulière, notamment pour le prêtre et les rois, sur l'étendue des possessions, tant en biens matériels qu'en nombre d'hommes commandés, mais aussi sur un comportement et une capacité à l'excellence, une ἀρετή, ce sur quoi nous reviendrons bientôt. Chacune de ces τιμαί définissait donc une part occupée à l'intérieur d'une collectivité et rendait celui qui la détenait digne de recevoir et d'inspirer un comportement approprié envers lui, comportement qui se voulait alors respectueux de la juste place d'autrui par rapport à son propre statut. Le terme αἰδώς et les mots apparentés pouvaient définir, on l'a vu, le sentiment intérieur qui incitait à des comportements appropriés et conformes à la dignité relative des autres, mais aussi à la sienne propre. Les « parts sociales » que se reconnaissaient ainsi les membres d'un groupe ou d'une communauté n'étaient cependant pas égales entre elles. Car les éléments qui fondaient le statut reconnu étaient eux-mêmes variables : le degré d'affection, la quantité des possessions ou étendue d'une souveraineté, de même que l'ἀρετή dont pouvait faire preuve quelqu'un dans l'une ou l'autre situation, pouvaient varier au gré de différentes relations privées et d'une foule de circonstances extérieures. Le second principe organisateur de la τιμή homérique venait précisément de ce qu'elle instituait un classement hiérarchique à la fois à l'intérieur des statuts qu'elle délimitait, entre parents, ἑταῖροι ou ἀγαθοί, par exemple, mais aussi entre ces différents statuts, hiérarchisant chaque part de la société des hommes, selon une échelle au bas de laquelle se trouvait l'errant, ἄτιμος et sans ressources, puis l'étranger, qui pouvait

prétendre à la τιμή de l'hôte, par exemple, et au haut de laquelle se trouvaient les ἀγαθοί et les βασιλεῖς.[33]

La τιμή était donc ce qui insérait l'individu dans le social, à différents niveaux, à l'intérieur de l'οἶκος auquel il se rattachait et dans les groupes qu'il pouvait fréquenter, compagnons, armée ou ensemble de la communauté. La τιμή de l'hôte, du suppliant et de l'étranger vient confirmer ce fait. Dans un passage de l'*Odyssée*, Zeus est appelé ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων (9, 270), celui qui confère la τιμή sur ces catégories d'individus : hors de leur communauté d'origine, ceux-ci n'avaient aucune garantie, aucune protection, aucune part dans une collectivité autre que la leur. Zeus créait alors ce lien, en les rendant dignes de τιμή, et, en vertu de cette garantie, leurs hôtes devaient leur assurer bon accueil et protection, comme le fit Eumée pour Ulysse déguisé en mendiant.[34] Par contre, l'errant, auquel se compare Achille offensé, le μετανάστης, celui qui avait quitté définitivement ou fui sa collectivité d'attache, n'avait dès lors plus aucune « part », dans aucune communauté. L'expression ἀτίμητος μετανάστης, qu'utilisa alors le Péléide (9, 648), signifiait exactement cela. Ἀτιμάζειν quelqu'un revenait à le désavouer de sa part sociale.[35]

Il convient de rappeler et d'insister sur ce point, qui est capital : la τιμή n'existait que par le social, non seulement parce qu'elle le structurait, mais aussi parce qu'elle en était directement issue. Si elle exprimait la part que l'on reconnaissait dans une hiérarchie de statuts, elle était à la fois l'estime et la considération dans lesquelles quelqu'un était tenu *et* les gestes et comportements qui la manifestaient.[36] Dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, l'ordre des communautés humaines reposait ainsi en grande partie sur des relations de reconnaissance réciproque d'une juste place occupée par chacun.

---

33 A. W. H. ADKINS, « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », *JHS* 92 (1972), p. 3 ; « 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems », p. 24-25.

34 A. W. H. ADKINS, « 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems », p. 24-25.

35 S. VLEMINCK, « L'aspect institutionnel de la τιμή homérique », p. 160 ; A. MAFFI, « ATIMAZEIN e ΦΕΥΓΕΙΝ nei poemi omerici », p. 258-259.

36 La circularité qu'impliquaient les relations de τιμαί est exprimée en ces termes par Ed. LEVY, « *Arétè, timè, aidôs* et *némésis* », p. 192 : « la façon dont on traite quelqu'un est à la fois la conséquence de sa τιμή et ce qui la constitue. La τιμή, ce n'est pas seulement l'honneur et l'estime dans lesquels je suis tenu, c'est aussi les marques d'estime que je reçois ».

2. La τιμή se mérite et doit être entretenue par une réciprocité

Reconnaître ou accorder la τιμή à quelqu'un constituait la sanction sociale d'un statut occupé, mais demeurait inséparable d'un acte ou d'une attitude en vertu de laquelle cette même reconnaissance apparaissait comme fondée, méritée. Entre honorant et honoré, la τιμή établissait un lien de réciprocité et d'obligation dont le maintien et l'entretien s'avérait nécessaire à la cohésion de la relation et, à l'échelle du groupe, à l'ordre dans l'ensemble de la collectivité. C'est que la τιμή conférée était proportionnelle au dévouement de l'individu honoré dans le cadre des différentes relations sociales qu'il tissait. Autant ce dévouement attendait en retour une réponse positive sous la forme de marques d'honneur, autant ces marques d'honneur attendaient, inversement, un dévouement qui les justifiait. L'ordre des τιμαί devait permettre de garantir l'ordre social, en renforçant les liens entre membres d'une communauté. Il serait dès lors normal de retrouver, dans un groupe à l'intérieur duquel ces règles de la τιμή n'étaient pas prises en compte par tous, chez les prétendants de Pénélope ou encore chez les Cyclopes, par exemple, une situation de désordre et un manque de cohésion sociale.

2.1. La τιμή sanctionne le dévouement

Un tel constat fait inévitablement de la τιμή une importante valeur de coopération dans le monde homérique, ce qui contribue immanquablement à infirmer les positions avancées par A. W. H. Adkins, pour qui, chez Homère, les valeurs de compétition primaient sur la faiblesse corrélative des valeurs coopératives.[37] De même, l'ἀρετή, dont Adkins fait avec raison une valeur majeure de compétition, avait cependant aussi un aspect non négligeable d'utilité à autrui qui la reliait à la τιμή. Il convient maintenant de préciser les modalités.

---

37 Sur la distinction entre ces deux types de valeurs, voir A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility*, p. 6-7 et le chapitre 3 du même ouvrage. Les positions de l'auteur ont été notamment critiquées par M. FINKELBERG, « *Time* and *Arete* in Homer », p. 14-28. Cf. n. 4, pour d'autres références à des auteurs modernes s'opposant aux vues d'Adkins, parmi lesquels doivent être soulignés A. A. LONG, « Morals and Values in Homer », p. 121-139, D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 50-146, particulièrement p. 50-51, et H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, p. 12-20, en particulier p. 15. Voir encore Ed. LEVY, « *Arétè, timè, aidôs* et *némésis* », entre autres p. 178. Cf. aussi R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, 1994, p. 4-7. Étrangement, l'auteur parle à la fois de l'importance moindre des « vertus de coopération », comme Adkins, tout en admettant l'importance des liens d'honneurs et de la réciprocité dans l'établissement et le maintien de relations sociales (voir entre autres p. 10).

Reconnaître la τιμή à un individu l'intègre au groupe

Le rôle de la τιμή dans l'établissement de liens coopératifs trouve d'abord un écho éclairant dans la constitution des groupes de φίλοι royaux, honorés par un βασιλεύς de diverses façons, que ce soit par la donation d'un κλῆρος, d'une fille à marier, ou même de cités entières, comme dans l'exemple de l'offre faite par Agamemnon à Achille pour racheter son honneur (*Il.* 9, 260-306). De tels dons n'étaient bien évidemment pas faits gratuitement et assuraient en retour au roi d'être lui-même honoré par l'assistance, la fidélité et le dévouement réciproque de ses obligés.[38]

Au chant 9, précisément après avoir écouté l'offre de l'Atride, Achille présente Agamemnon dans sa fonction royale de redistribution, entre les ἄριστοι et les βασιλεῖς, des parts d'honneurs tirées du butin mis en commun par les guerriers (v. 330-334).[39] Bien exercée, cette prérogative devait sans contredit renforcer les liens entre ceux qui étaient honorés par un γέρας et leur distributeur, comme en témoignent d'ailleurs les propos de Nestor, au chant 11. Racontant une expédition guerrière qu'il dirigea jadis contre les Épéens, il affirma que Nélée prit, sur le butin, « une immense part », ἄσπετα πολλά, mais qu'« il donna les autres choses à distribuer au peuple, afin que nul ne parte privé d'une part égale », μὴ τίς οἱ ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης (v. 703-705).[40] L'effet de cette juste distribution ne se fit pas attendre, et, lorsque que survint la riposte des Épéens, le peuple, « loin de se rebeller », tint à préciser Nestor, évoquant ainsi ce qui aurait pu se produire si Nélée n'avait pas reconnu sa valeur, « fut vite prêt à guerroyer » (v. 716-717). Il est intéressant de constater comment cette situation est exactement l'inverse dans le cas d'Achille, dont Agamemnon n'a pas reconnu la juste valeur en portant atteinte à sa τιμή. Tandis que les Pyliens s'empressaient de prendre les armes, Achille, lui, alla plutôt s'isoler de l'armée dans sa colère, se rebellant

---

38 Le même type de relations est perceptible entre les hommes et les dieux.

39 Dans le chant 1, 368-369, c'est plutôt l'assemblée des guerriers qui est dite avoir opéré la distribution. Le fait est aussi relevé, sans commentaire, par M. FINKELBERG, « *Time* and *Arete* in Homer », p. 17. Ce rôle du βασιλεύς trouve toutefois un parallèle en *Il.* 11, 696-705, dans l'histoire de Nélée, père de Nestor, qui avait effectué un partage de butin équitable, tel qu'évoqué ci-après, et n'est pas sans rappeler le rôle de redistribution du *wanax* dans le système palatial mycénien.

40 Dans ce passage, ce sont d'abord les chefs de Pylos qui s'assemblèrent pour procéder au partage, οἱ δὲ συναγρόμενοι Πυλίων ἡγήτορες ἄνδρες | δαίτρευον (v. 687-688). Ce furent sans doute eux qui se servirent les premiers sur le butin rassemblé, afin de se rembourser des dettes contractées par les Épéens (v. 685-688). De la même façon, les parts d'honneur étaient les premières parts du butin prélevées pour les ἄριστοι. Ce n'est, semble-t-il, qu'après cette distribution initiale, qui peut dès lors être assimilée à celle des γέρα, que le reste du butin, τὰ δ' ἄλλα, fut distribué au peuple par Nélée, ἐς δῆμον ἔδωκε δαιτρεύειν (v. 704-705).

contre le chef des Achéens. D'ailleurs, à l'ambassade venue lui faire part de l'offre d'Agamemnon, Achille rétorqua que, bien que l'Atride demeurât à l'écart des combats, sans jamais, prétendait-t-il, accomplir comme lui d'actes d'*aristeia*, il recevait néanmoins en dons les trésors pris à l'ennemi, « et en distribuait peu, mais en gardait beaucoup » (9, 332-333). Et, poursuivit l'élève de Chiron, en parlant alors de Briséis enlevée par l'Atride, « celui qui me l'avait donnée, pour m'outrager, ἐφυβρίζων, me l'a reprise » (367-368). Non seulement Agamemnon avait rompu la relation qui, pour assurer la cohésion et la collaboration entre les chefs, devait être caractérisée par la réciprocité, par l'ordre des dons, mais en plus il le fit à contresens, en reprenant à Achille sa captive, passant du rôle de distributeur à celui d'accapareur d'honneurs. Comment alors Achille pouvait-il continuer de se battre pour un tel roi ?

Enchevêtrement fatal d'une rupture de l'ordre des τιμαί, le fils de Thétis, en cessant de combattre auprès de ses compagnons d'armes et en se retirant près de sa nef, rompit cependant lui aussi une relation de réciprocité, celle à laquelle s'attendaient l'ensemble de ses ἑταῖροι, voire des Achéens. C'est ce qui ressort explicitement des propos d'Ajax, tenus lors de la scène de l'ambassade conduite par lui-même, Ulysse et Phœnix, auprès d'Achille, afin de lui faire part des offres d'Agamemnon et de l'inciter à retourner au combat. Faisant l'amer constat de l'échec de leur démarche, le fils de Télamon affirma alors que l'Éacide ne faisait que peu de cas d'être « le plus apprécié des *hétairoi* », φιλότητος ἑταίρων, car il refusait obstinément de laisser fléchir sa colère, bien que par cette φιλότης « nous l'honorions, ἐτίομεν, par-dessus tous les autres. » (9, 630-631).[41]

L'histoire déjà évoquée de Méléagre peut ici encore servir à illustrer l'importance de la réciprocité attendue en retour d'une τιμή conférée à quelqu'un. Dans ce récit que fit Phœnix lors de la même ambassade, Méléagre avait, lui aussi, rompu ses liens de φιλότης en refusant de combattre aux côtés de ses compagnons afin de repousser l'ennemi de la cité. Il reçut en outre les plus grandes promesses d'honneurs, sous la forme de présents et de terres offerts par les Anciens, s'il revenait assister les siens. Mais, s'étant décidé trop tard, alors que l'enceinte de la cité tombait, Méléagre n'engagea le combat qu'après l'intervention de son épouse, qui lui fit voir les pires affres que le sort réserverait fatalement à leur cité conquise.

---

41 D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 93-94.

Son retour parmi ses φίλοι n'étant aucunement altruisme, mais plutôt le fait d'une ultime nécessité, alors que la cité s'enflammait déjà, il n'avait « cédé qu'à son *thumos* » (v. 9, 598) et non agi par pur esprit de dévouement. Pour cette raison, il ne fut pas jugé digne de recevoir les honneurs promis, bien qu'il eût repoussé l'ennemi hors des murs et sauvé la cité. De même, ajouta Phœnix, toujours dans la scène de l'ambassade, si Achille ne regagnait le combat que par nécessité, ayant refusé les présents d'Agamemnon, il ne recevrait qu'un honneur inférieur de la part des Achéens, même s'il repoussait l'ennemi : ἀλλ' ἐπὶ δώροις | ἔρχεο· ἶσον γάρ σε θεῷ τίσουσιν Ἀχαιοί· | εἰ δέ κ' ἄτερ δώρων πόλεμον φθισήνορα δύῃς, | οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς ἔσεαι πόλεμόν περ' ἀλαλκών (9, 602-605). J.-C. Riedinger a bien expliqué que, dans ce passage, l'honneur dont il est question, « de la part des Achéens », τίσουσιν Ἀχαιοί, n'était pas ici le résultat de la valeur combative d'Achille, comme elle ne l'était pas dans le cas de Méléagre. Car la τιμή est alors explicitement dite moindre, οὐκέθ' ὁμῶς τιμῆς, si, accomplissant les mêmes exploits et repoussant l'ennemi, l'un comme l'autre tardait cependant à agir, tandis que le reste du groupe payait durement et inéluctablement le lourd tribut de leur inaction : les cas d'Achille et de Méléagre montrent ainsi que la τιμή pouvait sanctionner « les comportements qui procurent la sécurité et la concorde au reste du groupe, et [qu'elle] a indubitablement un caractère de reconnaissance d'un service rendu. »[42] C'est à un tel dévouement que s'attendaient les Étoliens de Méléagre et les Achéens d'Achille, à défaut de quoi ces deux héros risquaient de ne pas recevoir l'estime recherchée de la part de leurs alliés, ἑταῖροι ou ensemble du λαός. Pour cette même raison, Achille envoya ensuite Patrocle et les Myrmidons au combat, afin que l'ennemi fût repoussé des navires en flammes. Du même coup, le héros de Phthie pouvait repousser son intervention personnelle sans qu'elle n'apparût ensuite telle une ultime nécessité, comme dans le cas de Méléagre.[43]

L'ἀρετή, et non le statut, est la source de la τιμή d'Achille

Retiré des combats, Achille se trouvait donc dans une situation délicate. Enfermé dans sa colère afin de regagner sa τιμή offensée, voire d'en accroître la quantité,[44] il courait cependant le risque sérieux de la voir à nouveau diminuer. Pour bien comprendre ce phénomène, il importe maintenant de revenir sur la principale revendication d'Achille.

---

42 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 250-251. Cf. aussi A. W. H. ADKINS, « Values, Goals, and Emotions in the 'Iliad' », *CPh* 77 (1982), p. 310.

43 H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, p. 20.

44 En *Il.* 1, 509-510, Thétis implore Zeus de donner la victoire aux Troyens, ὄφρ' ἂν Ἀχαιοὶ | υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσίν τέ ἑ τιμῇ.

Contrairement à Agamemnon, qui estimait, comme on l'a vu, mériter une τιμή supérieure du fait de son statut de βασιλεύς en chef des Achéens, Achille fondait plutôt l'honneur qu'il considérait lui revenir sur ses exploits guerriers, qui faisaient de lui le meilleur des Achéens.[45] Les mérites d'Achille lui venaient directement de son ἀρετή au combat, de sa capacité d'action dans les rangs des guerriers, comme il s'évertuait à le souligner devant Agamemnon (1, 161-166 ; 226-231). Pour le fils de Pélée, ses prouesses, son ἀρετή, lui avaient bien mérité Briséis et auraient dû inspirer à l'Atride le respect et la reconnaissance d'une juste τιμή.

Si cette capacité pouvait et devait être source d'une reconnaissance ou d'un surcroît de τιμή, c'est d'abord parce qu'elle conduisait à un agissement conforme à la nature de l'ἀγαθός, adjectif auquel renvoie le substantif ἀρετή. Plus encore, elle poussait à être un ἀγαθός efficace. Se montrer le meilleur dans un domaine particulier, ici au combat, permettait d'une part de distinguer ἀγαθοί et κακοί, ceux qui excellaient de ceux qui s'en montraient incapables. D'autre part, l'ἀρετή désignait l'aptitude au dépassement personnel. Celui qui savait en faire preuve vouait son action à l'excellence et à la recherche d'une première place à l'intérieur de sa catégorie de statut, ainsi qu'à l'accroissement de l'estime qu'il recevait. En ce sens, certes, l'ἀρετή valorisait sans contredit un esprit de compétition qu'il est essentiel de percevoir pour la bonne compréhension des comportements des héros homériques. Mais cette définition de l'ἀρετή évoque en outre une capacité à l'action efficace conforme à un statut, appropriée à ce que l'on attendait de quelqu'un, comme l'a souligné à juste titre Ed. Lévy.[46] Il paraît alors difficile de ne pas reconnaître la force de coopération qu'exprimait aussi la notion. Comme la τιμή, l'ἀρετή était étroitement imbriquée dans le social.[47] Pour être effective et éventuellement conduire à une reconnaissance de τιμή, elle devait avant tout être dirigée vers l'extérieur, c'est-à-dire que l'ἀρετή devait être utile à autrui. Ainsi l'ἀρετή d'un guerrier tel Achille s'exerçait, normalement, au profit de la communauté : « les Achéens n'ont pas de plus ferme rempart contre la guerre cruelle », affirmait d'ailleurs Nestor (1, 283-284).

---

45 Cf. *Il.* 1, 412 : ὅ τ' ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισεν, dit Achille à sa mère, parlant de l'offense d'Agamemnon. Cf. aussi 1, 244.

46 À ce sujet et sur ce qui précède, cf. Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 179-181.

47 *Ibid.*, p. 184.

À la lumière de ces considérations, reprenons maintenant l'analyse de la colère d'Achille, et surtout des conséquences de sa retraite du combat. Depuis le début de la guerre, son aptitude à combattre efficacement, son ἀρετή guerrière, fut la source de nombreux succès pour les Achéens et augmenta la τιμή dans laquelle il était tenu, à tel point qu'il se permit même de défier Agamemnon : « cet homme veut être au-dessus de tous les autres, tous il veut dominer et être le roi, à tous il veut commander », ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, | πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, | πᾶσι δὲ σημαίνειν, protesta le frère de Ménélas (1, 287-289). Et le meilleur des Achéens de se retirer, devenant ainsi, comme le lui reprocherait plus tard Nestor, « seul à profiter de sa vaillance », οἷος τῆς ἀρετῆς ἀπονήσεται (*Il.* 11, 763). À l'instar de Ed. Lévy, M. Finkelberg souligne avec justesse que cette remarque de Nestor relève l'incongruité d'une ἀρετή gardée pour soi-même, sans aucune utilité pour autrui. Elle perdait dès lors toute sa signification, puisque « by keeping his *arete* to himself Achilles has made it non-existent and thus has annihilated his own worth as 'a man without equal among the bronze clad Achaeans in war'. »[48] Je ne crois toutefois pas qu'il faille suivre l'auteur lorsqu'elle affirme que, « judging by the magnificent compensation proposed to Achilles by Agamemnon, abstaining from fighting not only did not diminish Achilles' *time*, but in fact even enhanced it. However, [...] as far as his *arete* was concerned the situation was completely different. » Il semble plutôt que, tant pour sa τιμή que pour son ἀρετή, Achille se retrouvait alors dans une position difficile, risquant de voir diminuer l'estime dans laquelle il était tenu, précisément parce que l'utilité sociale de son ἀρετή guerrière était étouffée. Du reste, la comparaison entre la situation d'Achille et l'histoire de Méléagre, comme le passage du discours de Phœnix au chant 9, 602-605, cité plus haut, montrent que la τιμή qui récompenserait le retour au combat d'Achille ne lui serait pas conférée par les présents du fils d'Atrée, mais viendrait bien clairement de la part des Achéens, qui alors l'honoreraient à l'égal d'un dieu, ἶσον γάρ σε θεῷ τίσουσιν Ἀχαιοί (v. 603).[49] L'ἀρετή s'inscrivait donc directement dans le principe de réciprocité qui

---

48 Cf. M. FINKELBERG, « *Time* and *Arete* in Homer », p. 23, qui ne paraît cependant pas avoir connu l'article fondamental de Ed. LEVY, « *Aretè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* » (cf. p. 184).

49 M. FINKELBERG n'a apparemment pas, non plus, eu connaissance de l'important article de J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », qui a pourtant, me semble-t-il, solidement établi ce fait, p. 250-251. Contrairement à ce qu'elle paraît affirmer, il n'y a aucune « inconsistance » dans la présence simultanée chez Homère de la τιμή et de l'ἀρετή en tant que « supreme values at one and the same time » (p. 24). Il m'apparaît inexact de parler de ces deux notions comme « the mutually exclusive claims of *time* and *arete* », ce qui traduirait le fait que « the old and the new exist in Homer side by side » (p. 26) : ceci est assurément vrai, mais à d'autres égards.

gouvernait l'ordre des τιμαί, puisqu'elle s'avérait sanctionnée par des manifestations d'honneurs reconnaissant le dévouement et les vertus coopératives d'un individu.

Agissant selon les mêmes modalités que le don et le contre-don, le système des τιμαί, lorsqu'il était respecté par tous, devait garantir les liens de coopération nécessaires à toute cohésion sociale. C'est que, comme le statut reconnu à quelqu'un, le geste qui conférait ou matérialisait la τιμή, que ce soient des présents, des privilèges, des parts de choix aux festins ou sur le butin, ce geste ne venait pas seul. Comme le don demandait un contre-don, la τιμή accordée était toujours accompagnée d'une obligation, d'une attente en retour.[50] Récompensée par la τιμή, l'ἀρετή d'un ἀγαθός consistait à exceller là où l'on s'attendait qu'un ἀγαθός excellât : dans un contexte guerrier, comme dans l'*Iliade*, l'excellence attendue était au combat ; dans un contexte de paix, comme dans l'*Odyssée*, elle l'était surtout dans le maintien et la protection de son οἶκος et de ses membres. Si le guerrier échouait à la tâche en se révélant κακός, incapable, ou en se retirant volontairement du combat, au-delà de l'ensemble du groupe qu'il mettait en danger en affaiblissant la nécessaire coopération en son sein, c'est son statut même, sa τιμή, qu'il mettait aussi en jeu. L'ordre des τιμαί déterminait inévitablement l'ordre social.

2.2. La τιμή est aux fondements de l'ordre social : les groupes l'ignorant sont désordonnés et sauvages

Deux exemples, tirés de l'*Odyssée*, permettent enfin de bien illustrer l'importance des liens de τιμή pour la cohésion et l'ordre dans les relations sociales : le groupe des prétendants et le monde des Cyclopes, contre-exemples révélateurs puisqu'ils montrent des êtres méprisant ou ne connaissant pas l'ordre des τιμαί.[51]

---

50 J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 263-264, met cependant en garde contre la tentation de voir dans ce procédé un rapport motivé par le seul intérêt, par un simple échange de services, ou par le résultat ou le profit recherché, ce qui s'oppose à la vision d'une société homérique « result-oriented » de A. W. H. ADKINS. Le geste qui conférait la τιμή, comme celui qui l'appelait et la justifiait, était plutôt caractérisé par un désintéressement et une générosité, en dehors de tout intérêt : « la réponse à un acte de valeur est un geste qui distingue, qui donne un 'prix' : elle est hommage à la personne, non pas égalisation d'un bienfait par un autre, » ce qui incite l'auteur à faire le rapprochement avec le système du don et du contre-don. À ce sujet, voir M. I. FINLEY, *Le monde d'Ulysse*, p. 76-86, avec les remarques générales sur l'échange de dons chez Homère dans R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual*, p. 14-25.

51 Pour Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », p. 186-187, l'*Odyssée* connaît un affaiblissement de la notion de τιμή, dont témoignerait un usage plus fréquent du thème d'aoriste des verbes ἀτιμᾶν et ἀτιμάζειν dans l'*Iliade* (10 fois contre 1 pour l'*Odyssée*, selon son décompte), comparativement au

Les prétendants violent l'ordre des τιμαί

Les prétendants étaient le prototype même d'un comportement désordonné, eux qui festoyaient en pillant les biens d'Ulysse, eux qui, selon Pénélope, ne donnaient à aucun homme la τιμή, peu importe celui qui venait parmi eux, fût-il bon ou mauvais : οὔ τινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, | οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφέας εἰσαφίκοιτο (*Od.* 23, 65-66).[52] Pénélope, incrédule devant l'annonce du retour d'Ulysse par la nourrice, attribua d'abord à ce comportement la mort des prétendants, punis de leur ὕβρις, croyait-elle, par un des immortels (v. 63-64). Pour le porcher Eumée, la situation serait en outre tout le contraire si le fils de Laërte était de retour. Car Ulysse, maître au bon cœur (ἄναξ εὔθυμος, 14, 63), était lié par la φιλότης à ses serviteurs : ἐφίλει, précise le texte (14, 62). Conscient que leurs durs labeurs contribuaient à la prospérité accordée par les dieux, il donnerait en retour à Eumée le droit à ses propres possessions, « maison, lopin de terre et femme de grand prix » (14, 64), le récompensant richement. La relation entre Ulysse et ses bons serviteurs était caractérisée par une réciprocité qui tranchait radicalement avec le comportement hybristique et ἄτιμος des prétendants. C'est effectivement ce que promit Ulysse à Eumée et au bouvier Philœtios, lorsque, assuré de leur loyauté, il se fit enfin reconnaître d'eux. Il alla même jusqu'à ajouter que, après sa victoire sur les prétendants, il ferait de ces deux serviteurs les compagnons et les frères de Télémaque : Τηλεμάχου ἑτάρω τε κασιγνήτω τε ἔσεσθον (*Od.* 21, 216).[53] En échange de leur fidélité et de l'aide apportée contre ceux qui dilapidaient son bien, le protégé d'Athéna manifestait sa reconnaissance en modifiant le lien l'unissant à ces deux serviteurs, leur accordant le rang de proches parents. Un tel honneur, ou plutôt un tel

---

thème du présent, plus fréquent dans l'*Odyssée* (21 contre 2). L'aoriste marquerait selon lui un « manque brutal de respect, une atteinte grave à la τιμή, voire son anéantissement », citant notamment les cas de Chrysès et d'Achille. Le thème du présent indiquerait qu'« il ne s'agit plus d'attenter à l'honneur, mais de ne pas tenir compte de quelqu'un, de le négliger ou de le mépriser », citant entre autres le cas des servantes qui trahirent Ulysse ou ne respectèrent ni Pénélope, ni Télémaque. Mais ceci n'est-il pas justement une atteinte au statut dans lequel l'épouse et le fils du roi auraient dû être tenus ? Si les valeurs aspectuelles de l'aoriste et du présent sont effectivement différentes, il ne faudrait toutefois pas en conclure que la notion n'occupait pas un rôle aussi central dans l'*Odyssée*, en particulier si l'on considère l'importance du thème de l'intégrité de l'οἶκος, comme l'affirme J. HALVERSON, « Social Order in the Odyssey », *Hermes* 113 (1985), p. 140-143. Pour Ulysse, ses possessions et l'ensemble de son οἶκος assuraient son statut. La récupération et la remise en ordre de son οἶκος, ce vers quoi se dirige d'ailleurs l'ensemble du récit, étaient une récupération de l'honneur du plus puissant βασιλεύς d'Ithaque. Dans l'*Odyssée*, l'οἶκος apparaît aussi comme matérialisation de la τιμή. Au demeurant, Ed. LEVY admet que ce concept se laisse malgré tout « définir de la même façon dans les deux poèmes » (p. 187).

52 Cf. Z. RITOOK, « Homeric Moral Values and the Language of the Suitors », *Eirene* 35 (1999), p. 9-10, selon lequel le vocabulaire employé par les prétendants montre l'absence chez eux de valeurs de coopération.

53 Cf. É. SCHEID-TISSINIER, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », p. 7.

accroissement du niveau d'honneur accordé par Ulysse, n'est pas différent d'autres cas similaires déjà mentionnés, auxquels on peut ajouter le lien qui, dans l'*Iliade*, unissait Lycophron, πιστὸς ἑταῖρος d'Ajax et de Teucer, lesquels l'honoraient cependant davantage qu'un simple ἑταῖρος, à l'égal de leurs chers parents (*Il.* 15, 437-439).

Si, dans l'exemple cité plus haut, Pénélope affirmait que les prétendants ne donnaient la τιμή à aucun homme sur la terre, quelle que soit sa qualité, cela signifie du même coup que ce groupe, comme chacun des individus qui le composaient, était considéré en retrait du reste de la communauté et agissait sans tenir compte des normes relationnelles à la base de la vie en société. L'*Odyssée* ne les présente du reste que dans leur démesure, leur ὕβρις. Sans limites, ils consumaient les biens d'Ulysse, festoyant jour et nuit avec excès (*Od.* 14, 90-95), convives injurieux (ὑπερφίαλοι, 1, 134), mangeant impunément (ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν, 1, 160), insolemment et avec arrogance (ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως, 1, 227). En retour, ces hôtes importuns ne faisaient que railler les règles de l'hospitalité : l'un d'eux frappa Ulysse sous les traits d'un mendiant (17, 462-465), tandis qu'un certain Ktésippos lui offrit comme « présent hospitalier un pied de bœuf lancé d'une main vigoureuse » (20, 296-300). Cette situation de nobles oisifs trouve d'ailleurs un rapprochement intéressant dans un passage de l'*Iliade*. Au livre 24, Priam, attristé par la mort de ses fils, déplorait que les seuls d'entre eux qui avaient survécu étaient ceux qui, plutôt que de se battre pour la défense de Troie et de son peuple, « étaient des *aristoi* de la danse chorale, des voleurs d'agneaux et de chevreaux dans leur propre peuple » (v. 260-262), n'apportant rien en échange, ne vivant que de festins et de fêtes. Les propos de Priam soulignent bien ce qu'il y a de condamnable dans l'attitude de nobles qui ne sont les meilleurs, *aristoi*, que par la danse, χοροιτυπίῃσιν ἄριστοι, c'est-à-dire qu'ils ne se soucient nullement des exigences imposées par leur statut d'ἀγαθοί, soit de se montrer valeureux au combat et de mettre leur ἀρετή au service de la communauté.[54] Ce comportement n'est en un sens pas très éloigné de l'ἀρετή égoïste d'Achille, dont il a été question plus haut. Les actes de ce qui restait de la descendance de Priam, pillant le peuple, ἐπιδήμιοι ἁρπακτῆρες, plutôt que de le défendre comme l'aurait exigé leur noblesse, n'étaient pas non plus différents des gestes des prétendants dans la maison d'Ulysse.

---

54 *Ibid.*, p. 24.

En fait, il semble que le seul moment où la τιμή soit associée aux prétendants survint lorsque l'un d'entre eux, implorant la pitié d'Ulysse, tenta précisément de réintégrer son groupe dans un système ordonné de relations sociales. Quelques indices tirés du vocabulaire alors employé par Eurymaque montrent qu'il insistait en effet pour reformer les liens communautaires entre la jeune noblesse de son groupe et Ulysse rétabli dans ses prérogatives. D'abord, dans sa supplication envers Ulysse, il prit soin d'affirmer que le fils de Laërte, en tuant Antinoos qu'il présentait comme seul responsable de tous les crimes des prétendants, avait agi en conformité avec un certain ordre, en punissant le coupable ἐν μοίρῃ (22, 54). La part, μοῖρα, que, selon Eurymaque, Ulysse avait reconnue à Antinoos, était fonction de ses crimes, et le terme, sur lequel nous reviendrons sous peu, renvoie ainsi à un « ordre impersonnel », dans lequel la sphère d'action de chacun était délimitée.[55] Si Ulysse a agi selon l'ordre, c'est qu'il a agi dans les limites de la position que lui reconnaissait désormais un Eurymaque terrifié. Et cette place que le prétendant reconnaissait au roi d'Ithaque est précisée dans le vers suivant, alors qu'il incite Ulysse à épargner « ses *laoi* », λαῶν σῶν (22, 55). Eurymaque invite ici Ulysse à considérer les prétendants comme étant ses λαοί, et le sens de ce terme, que vient renforcer l'emploi du possessif, les plaçait dans une position d'infériorité, mais renvoyait aussi à des liens de dépendance et de réciprocité entre Ulysse et eux.[56] Désignant généralement le groupe d'hommes d'une communauté en mesure de prendre les armes, le λαός impliquait toujours la présence d'un ou de chefs qui le dirigeaient. Or, dans l'*Odyssée*, la relation λαός-chef semble régulièrement fondée sur des rapports de solidarité et de réciprocité, à l'image des liens unissant Ulysse et ses compagnons d'infortune dans son νόστος. Bien qu'appelés communément ἑταῖροι, ses compagnons n'en constituaient pas moins une partie du λαός d'Ithaque.[57] C'est ce type de relations qui, pour Eurymaque, aurait

---

55 Cf. J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », p. 254 ; A. W. H. ADKINS, « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », p. 1-3 et p. 16.

56 Les prétendants sont aussi assimilés aux λαοί en tant que groupe distinct du δῆμος d'Ithaque en *Od.* 16, 95-96 et 114. Cf. É. SCHEID-TISSINIER, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », p. 18 ; M. CASEVITZ, « Sur le concept de 'peuple' », *La langue et les textes en grec ancien*, Amsterdam, 1992, p. 118. Sur l'ambiguïté de la distinction entre les prétendants et le reste du peuple dans l'*Odyssée*, sur laquelle Eurymaque joue dans ce moment critique, voir J. HAUBOLD, *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation*, Cambridge, 2000, qui commente ce passage, p. 119-123. Cf. p. 119 : « For Eurymachus, the group that has always 'officially' been called 'Penelope's suitors' has now turned into Odysseus' *laoi* and deserves to be spared. »

57 En *Od.* 9, 263, Ulysse parle de lui et de ses hommes comme étant des λαοί de retour de Troie. É. Scheid-Tissinier, « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », p. 12-13. Le rapport serait différent, dans l'*Iliade*, entre le ou les chefs et le λαός, ce dernier groupe apparaissant alors davantage comme une masse soumise, sous la responsabilité des chefs et dépourvue d'autonomie. Cette caractéristique n'est

permis un retour à l'ordre dans la société d'Ithaque, que serait justement venue sanctionner la τιμή qu'accorderaient à Ulysse les λαοί-prétendants, sous la forme de bœufs, de bronze et d'or, pris sur le δῆμος (22, 55-59). Plus qu'un simple remboursement, la τιμή qu'offrait le jeune noble constituait la reconnaissance de la supériorité d'Ulysse, dont les possessions avant son départ pour Troie faisaient assurément le plus puissant βασιλεύς d'Ithaque (14, 96-106), et visait en plus à établir avec lui des liens réciproques.

Les Cyclopes sont étrangers à l'ordre des τιμαί

L'*Odyssée* fournit d'ailleurs un parallèle intéressant à ce groupe fermé que représentaient les prétendants, lesquels, hormis dans le passage dont il vient d'être question, refusaient la τιμή à qui que ce soit. Il s'agit du monde des Cyclopes, véritables prototypes d'êtres aux liens sociaux inexistants, hors du contexte strictement familial, image type d'un groupe vivant en dehors de tout contexte civilisé et de tout ordre établi.[58] Racontant son périple à ses hôtes phéaciens, Ulysse décrivait ces Cyclopes comme ὑπερφιάλων ἀθεμίστων, dont l'existence était réglée οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες, mais plutôt par la gouverne de chacun sur sa femme et ses enfants, individuellement (9, 112-115). Il est au demeurant intéressant de noter la similitude des termes employés pour décrire et les prétendants, et les Cyclopes. Les deux groupes étaient caractérisés par leur ὕβρις (Cyclopes : 9, 175-176 ; prétendants : 1, 227 ; 4, 627, etc.) et étaient ὑπερφίαλοι (Cyclopes : 9, 112, cité plus haut ; prétendants : 1, 134 ; 227 ; 23, 356). Leurs gestes étaient empreints d'excès en général (Cyclopes : ἄκρητον γάλα πίνων, 9, 297 ; prétendants : οἶνον δὲ φθινύθουσιν ὑπέρβιον ἐξαφύοντες, 14, 95), et leurs actes, de violence et de méchanceté (Cyclopes : νηλὴς θυμός, 9, 287 ; prétendants : ἔργα βίαια, 2, 236). Le sens de la justice leur faisait gravement défaut (Cyclopes : ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, 9, 175 ; prétendants : οὐ δίκαιον, 21, 312), et la crainte même des dieux leur était étrangère (Cyclopes : οὐ Διὸς ἀλέγουσιν | οὐδὲ θεῶν μακάρων, 9, 275-276 ; prétendants : οὐ θεοὺς δείσαντες, 22, 39). Bien que seuls les prétendants soient directement appelés ἀτιμάζοντες (21, 427), dans les relations qui pouvaient être caractérisées par la τιμή, Polyphème avait une attitude tout à fait similaire à la leur. Ceci apparaît de manière frappante lorsqu'Ulysse, dans l'espoir d'obtenir des présents

---

cependant pas totalement absente de l'*Odyssée*. Cf. p. 10-11. Sur le terme, cf. J. HAUBOLD, *Homer's People*, p. 47-144, et p. 104-109 pour le lien entre les ἑταῖροι d'Ulysse et le λαός.

58 Sur l'absence de civilisation dans le monde des Cyclopes, cf. G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 219-220.

hospitaliers, se présente à lui en suppliant et l'invite à l'αἰδώς des dieux. Il se vit plutôt répondre que les Cyclopes n'avaient aucun souci, ἀλέγουσιν, des puissances divines, donc qu'ils ne rendaient aux Olympiens aucun honneur, aucun culte, aucune τιμή (9, 275). Plus tard, alors que l'industrieux Ulysse, après avoir offert de son vin, s'affubla d'un nom trompeur en échange d'un présent d'hospitalité promis par le Cyclope, le géant à l'œil unique railla aussitôt la τιμή de l'hôte : « je mangerai Personne le dernier, après tous ses amis [...], et voilà le présent que je te fais, mon hôte ! », clame-t-il insolemment (9, 369-370). On a vu comment le prétendant Ktésippos manifestait un mépris similaire envers le mendiant Ulysse, avant de le viser avec un projectile.

L'absence de toute relation caractérisée par la τιμή chez les Cyclopes s'explique aisément en considérant le mode de vie de Polyphème : il habite « seul et loin de tous, vivant à l'écart, sans se mêler aux autres » (9, 114-115 et 187-189). Bien que l'on puisse arguer d'une certaine solidarité pouvant rassembler les Cyclopes lors de circonstances exceptionnelles, comme lorsque des congénères accoururent à l'appel de détresse de Polyphème, le texte précise bien que ces êtres monstrueux vivaient le plus souvent « sans nul souci des autres », οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν (9, 112-115), ce qui assurément peut être rapproché de l'expression οὔ τινα γὰρ τίεσκον, utilisée par Pénélope pour qualifier les prétendants, dans le passage cité plus haut. Comme les Cyclopes, les prétendants adoptaient un comportement sur lequel les règles de la τιμή ne semblent avoir eu aucune prise, aucune influence. Les groupes composés de tels individus ne connaissaient ainsi aucune cohésion.

Dans le monde des hommes tel que le présentent les poèmes homériques, la τιμή apparaît donc réellement comme une notion positive à partir de laquelle se concevait l'ordre devant réguler les relations entre les membres de communautés diverses. Expression du statut, de la part occupée par chacun dans la société, cette notion structurait et organisait les groupes selon un principe hiérarchique. Au delà de ce rôle de structuration sociale, l'expression concrète de la τιμή et les gestes, comportements et attitudes par lesquels elle était reconnue à un individu, devaient assurer la cohésion du groupe. Elle inspirait, entre l'honorant et l'honoré, des comportements caractérisés par la reconnaissance et le respect mutuel de la place de chacun, mais aussi des obligations qui découlaient de la position occupée par rapport aux autres individus et à l'ensemble de la collectivité. La réciprocité qui s'en dégageait alors,

avec les liens de collaboration qu'elle impliquait, fit du respect du système des τιμαί une force qui solidifiait, raffermissait et renouvelait constamment les relations entre individus et les liens de coopération fondamentaux à la cohésion sociale.

Chaque individu semble ainsi s'être inséré dans une toile relationnelle, une toile de τιμαί dans laquelle chaque fil, comme autant de liens que tissait la τιμή accordée ou reçue, le reliait, l'intégrait et le positionnait par rapport au reste du groupe, qui y trouvait sa stabilité. Hiérarchique, cet ordre avait à son sommet l'aristocratie qui le dominait. Mais, au-delà du monde humain se trouvait aussi celui des dieux, formant l'autre pôle d'un cosmos où l'homme grec devait maintenir sa juste place, en respectant impérativement celle des puissances divines. Comme l'individu homérique s'insérait dans la société humaine par le biais de la τιμή, de même l'ordre des τιμαί gouvernait l'insertion de l'homme dans un cosmos où les dieux avaient aussi leur part, qu'il était crucial de ne pas négliger. L'ordre des τιμαί était aussi ce qui réglait le monde des dieux, et selon ce même principe s'agençaient les mondes humain et divin. Pour bien comprendre comment la « part sociale » qui revenait à chacun trouvait aussi place dans l'ensemble du cosmos, il faut maintenant se tourner vers les autres notions reliées à l'ordre universel et mentionnées dans l'introduction, et plus particulièrement vers celle de μοῖρα.

CHAPITRE 2

L'ORDRE DU MONDE : LA MOIPA ET LA TIMH, AU CENTRE DU SYSTÈME CONCEPTUEL DE L'ORDRE UNIVERSEL CHEZ HOMÈRE

1. Remarques préalables : comment agencer la notion de τιμή avec les autres termes désignant un ordre, μοῖρα, κόσμος et θέμις ?

Chez Homère et Hésiode, comme aussi dans la plupart des œuvres des poètes archaïques, l'ordre cosmique se concevait comme un ordre compartimenté, au sein duquel chaque point occupé par les êtres et les choses peuplant l'univers impliquait un certain nombre de normes dans les relations qu'il tissait et entretenait avec les autres. Ce qui a été constaté pour le concept de τιμή, qui caractérisait à la fois la part de reconnaissance sociale dont bénéficiait un individu et le type de relations qu'il établissait avec les autres membres d'une communauté, apparaît comme le fondement du système de l'ordre du monde. Tel qu'il se dégage à travers les divers concepts évoqués dans l'introduction et qu'il reste à analyser, le schéma du cosmos forgé par la pensée archaïque reflétait ainsi à l'échelle de l'univers un ensemble de relations que régissait la τιμή dans la société des hommes. D'autres termes, renvoyant aussi à une idée de division et de partage, de portion, de répartition et de relation entre différentes parts, agissaient à un niveau dépassant le social. Comment est-il possible, en gardant à l'esprit les réflexions précédentes sur la τιμή, de relier ce concept aux autres grandes notions d'ordre qu'expriment notamment les termes μοῖρα, κόσμος, θέμις et leurs dérivés ? Peut-on essayer de dégager de ces observations un modèle, forcément partiel comme toute tentative de reconstitution d'une mentalité passée, à plus forte raison dans le cas de l'époque archaïque ?

1.1. Considérations générales sur μοῖρα, κόσμος et θέμις

1.1.1. Μοῖρα : « portion », « lot » qui revient à chacun

Comme μόρος, le terme μοῖρα est formé sur une racine *smer-*, *mer-* (« penser », « considérer », « prendre soin de ») et dérive du moyen μείρομαι, qui signifie « recevoir en tant que portion », « recevoir sa part », « être pourvu de quelque chose ». Le substantif

désignerait alors « ce avec quoi quelqu'un est pourvu, ce qui lui est destiné ».[1] Le sens premier est donc celui de portion de quelque chose, butin, viande, territoire, temps, ou encore une sphère d'influence dans le monde, en tant que portion de puissance d'un dieu, selon une occurrence dans l'*Iliade* sur laquelle nous aurons à revenir.

De ce sens de portion ou de lot découle une seconde signification de μοῖρα, liée à une distribution ou attribution de parts à un individu. Le terme se trouve alors très souvent en relation avec le destin, la fatalité, « les heurs et malheurs » et la mort, lots communs des mangeurs de pain. Dans les quelques exemples, chez Homère et Hésiode, où le terme désigne une entité personnalisée, la Moira apparaît d'ailleurs toujours comme une puissance distributrice, porteuse en particulier du destin et de la fatalité aux hommes.[2] Des verbes de partage ou de distribution coordonnent alors parfois le terme dans la proposition, ou du moins sont liés au champ sémantique de μοῖρα : δατεῖσθαι, « diviser », « répartir entre », πορεῖν « fournir », « conférer », « donner », « offrir », et le parfait impersonnel πέπρωται, « qui a été destiné à, pour », entre autres exemples, mais aussi – ce qui nous intéressera particulièrement – τιμᾶν et τίειν, « honorer », « conférer ou accorder un honneur », « estimer », en tant que part de considération revenant à un individu.

Le terme caractérise en outre l'idée d'un principe normatif qui paraît souvent relié à un ordre impersonnel, ordre auquel les actions et leurs résultats, comme les comportements, devaient se conformer pour garantir la stabilité d'une situation ou d'un ensemble. Des formules comme κατὰ μοῖραν, très fréquentes et sur lesquelles nous reviendrons plus en détail, de même qu'un emploi impersonnel sous la forme μοῖρ' (ἐστί), expriment ce sens et

---

1 W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 6-7 ; B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 11 et p. 339-340.

2 En fait, dans ces occurrences, le terme personnifié est habituellement au pluriel, sauf en *Il.* 19, 87, alors qu'Agamemnon blâme Zeus, Moira et les Erinyes pour son ἄτη, et en 24, 209, où Hécube mentionne la Moira qui tourne la roue du destin. Cf. *Il.* 24, 49 : Apollon affirme que les Moirai donnèrent (Μοῖραι θέσαν) aux hommes un cœur endurant. À noter qu'aucune Moira personnifiée n'est présente dans l'*Odyssée*. HÉSIODE, *Théogonie*, 217 : Les Moirai, filles de Nuit, sont comme leurs sœurs Kères des puissances vengeresses, νηλεόποινοι, distribuant de cruelles redevances à quiconque porte atteinte aux dieux ou aux hommes ; elles sont présentées avec une autre filiation au vers 904, en tant que filles de Thémis et sœurs des Hôrai, ce sur quoi nous reviendrons. Notons simplement ici qu'elles apparaissent alors aussi dans un rôle de distributrices : διδοῦσι | θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (v. 905-906). Voir encore dans le même sens le fragment hésiodique 187 b (édition de G. W. MOST dans la Loeb Classical Library, 2007).

impliquent une idée de conformité.[3] Cette part qui revenait à chaque être (même le chien d'Ulysse a ultimement sa μοῖρα, cf. *Od.* 17, 326) imposait alors souvent une limite, la plus notable étant celle de la mort, frontière qui participe à la définition de l'ordre des choses, en circonscrivant la place occupée par chaque être. Outre les verbes de distribution et de partage qui accompagnent régulièrement μοῖρα, se retrouvent aussi des verbes qui expriment cette idée de limitation, de restriction : la μοῖρα prend, saisit, dompte, soumet, entrave, conduit, λαμβάνει (*Od.* 17, 326), δαμάζει (*Il.* 18, 119), πεδᾷ (*Il.* 4, 517), ἄγει (*Il.* 5, 614), etc.[4]

1.1.2. Κόσμος : « disposition ordonnée » des éléments d'un ensemble

En suivant la notice du *Lexikon der frühgriechischen Epos* de M. Schmidt, on peut regrouper en trois catégories les sens possibles de ce second terme : « ordre », « norme », et « décence », puis « parure » et « ornement », et enfin « œuvre d'art » ou construction considérée comme telle. Les deux derniers sens demeurent toutefois marginaux chez Homère puisqu'ils ne concernent que trois exemples de κόσμος, qui sont au demeurant les trois seuls usages non-formulaires du substantif : le mot désigne une pièce d'équipement ornementale d'un cheval en *Il.* 4, 145, la parure d'Héra, en 14, 187, puis le cheval de Troie en tant que construction, en *Od.* 8, 492. Ce sens esthétique est plus fréquent chez Hésiode, avec quatre occurrences sur les six apparitions du terme et de ses dérivés chez le poète d'Ascra.[5] L'étymologie de κόσμος a suscité plusieurs commentaires et hypothèses, qu'il n'y a pas lieu de reprendre ici.[6] Quoi qu'il en soit des difficultés d'établissement d'une étymologie du

---

3 U. BIANCHI, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle Teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, 1953, p. 10-12. La première expression désigne, dans la grande majorité des cas, des paroles prononcées (οὐ) κατὰ μοῖραν, comme il sera montré plus loin. Pour μοῖρ' ἐστί, cf. *Od.* 5, 41-42 = 5, 114-115 = 9, 532-533 (avec de légères variantes formulaires) et 5, 345.

4 Cf. aussi, par exemple, *Il.* 5, 629 ; 16, 334, 849-850, 853.

5 Essentiellement dans les épisodes du mythe de Pandore : en *Théogonie*, 573 et *Travaux*, 72, Athéna ceint et pare Pandore, ζῶσε καὶ κόσμησε ; elle ajuste ensuite, *Travaux*, 76, la « parure » de la première femme, πάντα δέ οἱ χροὶ κόσμον ἐφήρμοσε, tandis qu'en *Théogonie*, 587, Pandore est décrite comme ayant été ornée d'une parure par la déesse aux yeux de chouette, κόσμῳ ἀγγαλλομένην γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης. Des trois autres occurrences hésiodiques, l'adverbe εὐκόσμως de *Travaux* 627-628 peut se classer soit dans le sens général de « disposition ordonnée » (voir ce qui suit), dans un contexte de navigation qui n'est pas sans rappeler *Od.* 15, 218 ; κοσμεῖν, dans *Travaux* 306-307, se rapproche peut-être plus du sens de répartition : « qu'il te soit cher d'ordonner les travaux avec mesure (i.e. d'une manière bien répartie à travers l'année), afin qu'en sa saison ton grenier soit plein des moyens d'existence », σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν, | ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί. Voir aussi une autre occurrence dans le fragment 23 (Most), l. 21, des *Éhées* : le sens est encore celui d'une parure féminine, soit un ornament de fleurs couvrant la tête des filles de Porthaon.

6 On trouvera dans l'article concis de G. NEUMANN, « Altgriechisch κόσμος und seine Sippe. Grundbedeutung und Etymologie », dans *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag*, Innsbruck, 1995, p. 203-204, un aperçu des sept propositions d'étymologie émises par les modernes, avec les références. À la bibliographie que donne l'auteur s'ajoute maintenant l'article

terme, l'idée d'une mise en ordre est présente dès les premières occurrences.[7] On peut retenir comme sens global la définition fournie par M. Schmidt, qui renvoie à un ordre pouvant autant concerner le résultat effectif d'une action que le statut dans le monde et la société, et comportant souvent une nuance morale ou éthique, principalement en tournure négative. Le premier sens (ordre, norme, décence) peut parfois comprendre un aspect esthétique (ordre en tant que bel agencement), qui devient évidemment plus central lorsque κόσμος renvoie à une parure ou un ornement. Dans le sens « oeuvre d'art », l'aspect ornemental va souvent de pair avec le côté fonctionnel de la chose, par exemple dans le cas de la parure, κόσμος, d'Héra au chant 14 de l'*Iliade*, qui a pour but de charmer Zeus et de détourner son regard de la plaine de Troie. Cet aspect fonctionnel et efficace ne devrait pas être négligé pour les autres occurrences.

Chez Homère, plus particulièrement dans l'*Iliade*, le terme et ses dérivés revêtent fréquemment une dimension militaire, parfois même clairement politique (cf. *Il.* 2, 655 : οἳ Ῥόδον ἀμφενέμοντο διὰ τρίχα κοσμηθέντες), liée à la disposition des hommes par leur chef ou encore à l'ordre des rangs de guerriers (e.g. *Il.* 2, 126 ; 474-476 : διακοσμέω ; 2, 554 ; 704 ; 727 ; 806 ; 3, 1 ; 11, 51 ; 12, 87 ; 14, 379 ; 388 : κοσμέω, exemples desquels on peut rapprocher *Od.* 9, 157, où Ulysse et ses hommes se répartissent en trois groupes pour une chasse ; *Il.* 1, 16 ; 375 ; 3, 236, *Od.* 18, 152 : κοσμήτωρ[8] λαῶν ; *Il.* 11, 48 ; 12, 85 ; 225 : disposition εὖ κατὰ κόσμον des chars et retraite troyenne οὐ κόσμῳ). Ainsi, le verbe κοσμέω est presque exclusivement employé en relation avec le domaine militaire, ou du moins avec la mise en ordre des combattants ou la formation d'autres groupes d'hommes, exception faite du passage *Od.* 7, 13, dont le sens est plutôt celui d'apprêter un repas.[9]

---

d'A. FINKELBERG, « On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ», *HSPh* 98 (1998), p. 103-136. Cf. aussi H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Heidelberg, 1960-1972, s. v. « κόσμος », p. 929-930.

7 P. PONTIER, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris, 2006, p. 218-219.

8 Toujours au duel dans l'*Iliade* : les deux premiers exemples désignent par la même tournure formulaire les deux Atrides, tandis que le troisième renvoie à Castor et Pollux ; le seul singulier apparaît dans l'*Odyssée*, à propos du prétendant Amphinomos. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « κοσμήτ(ωρ) », signale un rapprochement possible avec une occurrence du mycénien *ko-sa-ma-to*.

9 G. NEUMANN, « Altgriechisch κόσμος und seine Sippe », p. 207. Pour plus de détails, cf. C. HAEBLER, « Kosmos. Eine etymologisch-wortgeschichtliche Untersuchung », *ABG* 11 (1967), p. 103-113, avec les remarques de J. PUHVEL, « The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus* », *AJPh* 97 (1976), p. 154-155, pour qui « it is clear that the military usage is a technicalization of a commonplace word, rather than the non-martial attestations being founded on military metaphor. » Mais voir le commentaire d'un scholiaste de *Il.* 3, 1, cité plus loin.

L'ordre auquel renvoient ces exemples est avant tout fondé sur une disposition, une répartition, une division ou une (re)distribution convenable, que soulignent encore d'autres usages, en particulier ceux avec les préfixes verbaux ἀπο- ou δια- : en *Od.* 7, 232, par exemple, des servantes d'Antinoos ramassent les couverts après le repas, ἀμφίπολοι δ' ἀπεκόσμεον ἔντεα δαιτός. C'est bien cet aspect de κόσμος que relève une scholie D, en glosant dans ce passage ἀποκοσμέω par ἀφαιρέω, « séparer une chose de l'autre », « écarter ».[10] L'idée est similaire à celle du verbe κρίνω et de ses dérivés, aussi utilisés en parallèle avec κοσμέω et ses dérivés, par exemple en *Il.* 2, 474-476. En *Il.* 2, 815, les deux verbes apparaissent aussi très proches sémantiquement : l'organisation des armées troyennes se dit alors ἔνθα τότε Τρῶές τε διέκριθεν, alors que quelques vers plus haut, Iris, sous les traits d'un Priamide, incitait les héros troyens à ranger leur hommes, κοσμησάμενος πολιήτας (2, 806). On retrouve le sens similaire de rangement et de bonne disposition dans d'autres occurrences, en parlant par exemple des agrès d'un navire qu'il faut ἐγκοσμεῖν pour que le navire soit paré à quitter le rivage (*Od.* 15, 218) ; retirer les corps des prétendants, nettoyer les sièges, les tables et le sol permettra de διακοσμεῖν (*Od.* 22, 457) et de κατακοσμεῖν (22, 440) le *mégaron* d'Ulysse ; les plates-bandes du jardin d'Antinoos sont disposées adéquatement, κοσμηταί (*Od.* 7, 127-128) ; les armes de soldats thraces endormis sont bien rangées en trois rangs, εὖ κατὰ κόσμον τριστοιχί (*Il.* 10, 472).

D'autres occurrences relient κόσμος à des notions de convenance et de ce qui est approprié. Elles apparaissent alors essentiellement dans la formule (οὐ) κατὰ κόσμον. Dans cette formule se retrouvent d'ailleurs 13 des 18 occurrences du substantif chez Homère. Un exemple significatif est attaché au personnage de Thersite, dont l'apparence physique même incarne le désordre, lui qui était αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον (*Il.* 2, 216), et dont les mots se bousculent dans son esprit comme ils sortent de manière désordonnée de sa bouche, ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη (2, 213). L'homme du peuple ose s'en prendre verbalement à Agamemnon, au βασιλεύτατος de l'armée grecque, et cet agissement de sa part est οὐ κατὰ κόσμον (2, 214). La même expression décrit aussi le comportement d'Arès ὃς οὔ τινα οἶδε θέμιστα (*Il.* 5, 761) et qui déchaîne sa fureur guerrière contre les Achéens οὐ

---

10 Cf. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « κοσμέω », col. 1499.

κατὰ κόσμον (5, 759). Cette formule méritera d'ailleurs plus loin une attention particulière, en parallèle avec l'expression voisine κατὰ μοῖραν.

Une précision s'impose ici, qu'il sera nécessaire de conserver en mémoire lors de l'analyse subséquente plus détaillée des usages homériques de κόσμος. Plusieurs modernes mentionnent aussi des concepts comme celui d'ordre *cosmique*, de *cosmos* d'Homère ou d'Hésiode.[11] Le terme a de surcroît souvent été employé par les Anciens pour désigner la notion d'univers ordonné, et de là vient, bien évidemment, notre notion de cosmos-univers. Cependant, chez Homère comme chez Hésiode, κόσμος n'est jamais utilisé avec ce sens « cosmique », ou celui de « monde » ; nul passage chez ces auteurs où le terme est appliqué à l'ensemble du monde considéré comme un Tout ordonné. Le sens premier de ce mot se réfère à une « organisation structurée de divers éléments », allant des pièces et bijoux ornant une parure aux mots bien disposés dans un chant, en passant par la disposition des troupes dans la plaine de Troie, par exemple, et cette disposition « crée par elle-même l'idée de beauté. »[12] Il semble que l'emploi « cosmique » du mot soit plutôt apparu au VIe siècle, chez les penseurs et philosophes qui s'affairaient à expliquer la nature comme une unité structurée et organisée.[13] Le sens de κόσμος-monde se serait alors davantage répandu aux époques suivantes, en particulier avec Platon et les orateurs classiques, jusqu'à devenir commun à l'époque hellénistique.

Que κόσμος ait acquis son sens d'univers ordonné par l'intermédiaire de cercles philosophiques et scientifiques n'implique toutefois pas que l'idée sous-jacente était auparavant absente. D'ailleurs, un scholiaste d'Homère, commentant l'emploi de κόσμηθεν en *Il.* 3, 1 pour signifier la mise en rang des armées, détaillée par le catalogue des vaisseaux, avait noté : διετάχθησαν, ἐκοσμήθησαν. ὁ τρόπος μεταφορὰ ἀπὸ τοῦ κόσμου· ὅθεν καὶ

---

11 Voir par exemple des titres d'études comme J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos* ou encore F. P. MANAKIDOU, « Autour de la structure des *Travaux et les Jours*. La 'dualité' du cosmos hésiodique », *Gaia* 10 (2006).

12 Pour l'étymologie de ce terme et sur son évolution sémantique, résumée rapidement dans les lignes qui suivent, voir encore l'article de M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos. Là tout n'est qu'ordre et beauté », *TR* 10 (1989), p. 97-119. La citation est à la page 99.

13 *Ibid.*, p. 110. Selon PLUTARQUE, *Opinions des philosophes*, II, 1, Pythagore aurait été le premier à utiliser κόσμος en ce sens, tandis qu'Aristote parle plutôt d'Anaximandre. Cf. aussi M. R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, London, 1995, p. 3-7. Mais voir cependant l'article de A. FINKELBERG, « On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », p. 103-136, pour qui ce développement du terme serait beaucoup plus tardif et dû une innovation de Platon (p. 127-128).

ἡ τοῦ κόσμου τάξις κόσμος ὑπὸ Πυθαγόρου εἴρηται,[14] « c'est une figure métaphorique à partir de *kosmos* : de là (vient que) l'ordre du cosmos ait été appelé *kosmos* par Pythagore. » Le commentateur avait bien vu que l'idée comprise par l'emploi homérique du terme, bien qu'elle n'ait pas servi à désigner le Tout par l'aède, n'en conduisit pas moins à une telle utilisation chez les philosophes. Or, si, comme nous le verrons plus loin, dans un passage du chant 15 de l'*Iliade*, πάντα, « toutes choses », désigne l'univers comme un ensemble constitué de parties, le pas à franchir pour y voir un synonyme de κόσμος-monde n'est pas bien grand. Gardons-nous toutefois de faire dire au poète ce qu'il n'a pas explicitement exprimé. Seulement, Homère, contrairement aux philosophes présocratiques, n'avait assurément pas pour objectif d'expliquer l'agencement du Tout et de comprendre la nature ; l'aurait-il voulu, on peut penser qu'il avait cependant à sa disposition un appareillage conceptuel similaire à celui des philosophes du VIe siècle.

1.1.3. Θέμις : exigence devant conduire à une ordonnance

L'ancienneté du terme θέμις paraît à travers la flexion archaïque que présente le substantif chez Homère, avec un génitif θέμιστος et un pluriel θέμιστα, θέμιστες.[15] Un rapprochement fut même établi avec le grec mycénien. Toutefois, à la lumière d'une étude récente de Th. G. Palaima, des lectures et interprétations nouvelles des témoignages viennent sérieusement mettre en doute la possibilité de retrouver la θέμις du grec archaïque et classique sur les tablettes en linéaire B connues à ce jour.[16]

Quoi qu'il en soit, le terme se rapporte à une racine indo-européenne **dhe-*, dont le sens, selon É. Benveniste, est celui de « poser d'une manière créatrice, établir dans l'existence », et que l'on retrouve aussi dans le verbe τίθημι.[17] L'idée de norme, d'un ordre tant social, fondamental au maintien des communautés humaines, que naturel, forme le sens

---

14 Scholiaste D, cité par M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « κοσμέω », col. 1498.

15 É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome II, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1980 (1969), p. 102 ; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980, s. v. « θέμις », p. 427 ; H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s. v. « θέμις », p. 660-661.

16 Th. G. PALAIMA, « Θέμις in the Mycenaean Lexicon and the Etymology of the Place-Name **ti-mi-to a-ko* », *Faventia* 22 (2000), p. 7-19. Cf. déjà É. BENVENISTE, *ibid.*, qui notait en 1969 qu'il « n'y a pour l'instant rien à tirer, ni pour la forme ni pour le sens, du mycénien *ti-mi-to* » qui a été rapproché de θέμις (cf. H. FRISK, *ibid.*, p. 660). Voir aussi A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 25 et E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano, 1979, p. 246 sqq. qui signalent les documents mycéniens, de même que L. R. PALMER, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, p. 278.

17 É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 101-102.

premier de θέμις. Toutefois, il faut noter que ce dernier aspect, lié de près à ce que nous appellerions en grande partie des « lois de la nature », est somme toute peu fréquent chez Homère. En fait, les seuls passages qui s'y rapportent plus directement sont les trois occurrences de l'*Iliade* où il est dit que l'union entre hommes et femmes est normale, naturelle, ἣ θέμις ἐστί (*Il.* 9, 134 ; 276 ; 19, 177). La réaction naturelle d'un fils accueillant son père enfin rentré d'un long voyage (*Od.* 11, 451), ou encore celle d'une épouse éplorée par le sort funeste ayant éteint la vie de son mari (*Od.* 14, 130) pourraient aussi être incluses dans ce qui relève de la nature intrinsèque des êtres et des choses. Cependant, plus directement qu'Homère, c'est Hésiode qui, en conférant à la déesse Thémis un lien étroit avec l'ordre universel instauré par Zeus, associe clairement une valeur cosmique au terme. Les filles que la *Théogonie* attribue à la seconde épouse de Zeus, les *Hôrai*, assurent collectivement la perpétuité des grands cycles du monde.[18] Il convient encore de noter que, dans le processus de mise en ordre du cosmos tel que raconté par la tradition hésiodique, l'union de Zeus avec la déesse Thémis est significative (*Théogonie*, 901-906) : elle lie à la souveraineté du Tonnant, au principe même de l'exercice du pouvoir, une exigence incitant à l'établissement d'un ordre, une assurance de stabilité. En outre, non seulement la moitié de la descendance de Thémis est constituée des trois Heures, dont les noms évoquent les idées de répartition équitable, de justice et de paix, Eunomia, Dikè et Eirènè, mais aussi leurs trois sœurs, Klôtô, Lachésis et Atropos forment le trio des Moires, qui tissent la destinée inéluctable des hommes, pourvoyeuses d'heurs et de malheurs.[19]

Le fait que la déesse Thémis soit chez Hésiode mère de Dikè, que, chez Homère comme chez Hésiode, le terme ait habituellement une valeur normative, que pour l'aède aveugle comme pour le chantre de l'Hélicon les substantifs θέμις et δίκη ou leurs dérivés soient souvent liés de près et apparaissent à quelques reprises dans les mêmes passages,[20] ces éléments incitent à faire de θέμις un concept juridique. Toutefois, si θέμις se place effectivement dans le vocabulaire archaïque de la justice et se trouve à la source des idées grecques de droit,[21] la prudence devrait être de mise avant d'accepter pour ce terme un caractère institutionnel de règle ou de loi établie. Nombre de modernes ont cependant franchi

---

18 Voir A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 91-101 ; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999, p. 82-86.

19 Cf. A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 104-107.

20 E. g. : *Il.* 1, 237-239 ; 16, 387-388 ; 23, 579-581 ; *Od.* 9, 215 ; *Th.* 84-86 ; 235-236 ; *Tr.* 9-10 ; 221.

21 D. HAMMER, *The* Iliad *as Politics. The Performance of Political Thought*, Norman, 2002, p. 122-127.

ce pas, en donnant à la racine du terme la valeur passive de ce qui *est* posé, placé, établi.[22] Longtemps, en outre, on a considéré la θέμις comme étant un droit familial, par opposition au droit régulant les relations entre familles à l'intérieur d'une tribu, qui serait, lui, exprimé par le terme δίκη. Mais on ne peut plus guère suivre aujourd'hui É. Benveniste qui, à la suite de G. Glotz au début du XXe siècle, avait accepté cette thèse ; il existe en effet plusieurs passages, dès Homère, où l'un des deux termes s'appliquerait tout aussi bien au domaine de l'autre.[23] J. Rudhardt a plutôt proposé, à la lumière des différents témoignages, de voir dans la racine **dhe-* une valeur active ou moyenne, et de faire de θέμις non pas quelque chose de fixé définitivement, mais bien « ce qui met en place ou contribue à le faire », « une exigence [...] liée au projet implicite de mettre les choses en place, d'instaurer une ordonnance ».[24] Plus nuancé, A. Lo Schiavo accepte comme la plupart une ascendance indo-européenne à une racine **dhe-* et admet, de là, que l'essence du terme comporte « il riferimento a qualcosa di stabile, di fermo, di radicato nelle realità ». Il n'en critique pas moins, cependant, l'identification un peu rapide à des notions précises et définies de loi, de droit ou de légalité.[25] La θέμις reste du domaine des lois non-écrites, de la coutume ou des habitudes, et c'est

---

22 Voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 19-44 ; en particulier, pour ce qui suit, voir p. 26-27. Parmi les modernes définissant le terme comme étant relatif à l'idée d'une loi bien établie, on retrouve notamment P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. v. « θέμις », E. J. STAFFORD, « Themis : Religion and Order in the Archaic *Polis* », *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London, 1997, p. 158, de même que A. BROADIE et J. MACDONALD, « The Ancient Near Easter and Greek Concept of Universal Order », p. 6.

23 Comme l'a notamment montré J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 15-19 et p. 104-107. Voir aussi, entre autres, H. FRISCH, *Might and Right in Antiquity*, New York, 1976 (1949), p. 42, 47-49 ; D. HAMMER, « The Politics in the Iliad », *CJ* 94 (1998), p. 18 et P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984, p. 193, n. 268. Cf. É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 102 et G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, notamment p. 19-46. La longue tradition de cette interprétation remonte à Platon : voir D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre. L'*Iliade *ou les héros de la mémoire*, Grenoble, 2002, p. 235-250, qui retrace la transmission de cette fausse idée depuis les Anciens jusqu'aux auteurs modernes.

24 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 26. Voir aussi le rapprochement avec l'avestique *dā-mi*, « création », « créateur », fait par H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s. v. « θέμις », p. 661.

25 A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 26-27. Voir aussi p. 13-19 : une conception biaisée de la pensée juridique grecque, dont l'auteur montre qu'elle correspond en fait à une époque plus tardive et au monde romain, aurait ainsi conduit maints savants à faire de Thémis une déesse du droit divin ou traditionnel. Le lien entre le nom de la déesse et le substantif a parfois, chez d'autres, été méconnu ou sous-estimé. Voir par exemple le résumé d'une communication de G. RONNET, « Θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode », *REG* 87 (1974), p. xxii ; plus récemment, voir J. JANIK, *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις in the Early Greek Epic*, Kraków, 2003, p. 59 : « it is necessary to stress once more that θέμις is not an abstract term corresponding to the name of the goddess. » Par ailleurs, D. HAMMER a récemment apporté quelques nuances à cette idée que le substantif n'était pas l'équivalent d'un droit, dans *The* Iliad *as Politics*, en particulier p. 122-127. Pour lui, cette interprétation, fondée sur l'absence de principes juridiques formalisés et institutionnalisés, « conflates a philosophic formalization of rights with the historical process of the constituting of rights », ce qui conduit à obscurcir « how rights are given form through human enactment » (p. 116).

seulement dans ce sens assez large et mal défini que l'on peut en parler comme d'une « règle ».

Quoi qu'il en soit, le terme et ses dérivés sont clairement impliqués, à différents niveaux, dans l'idée archaïque d'ordre. Chez Homère, il est par ailleurs frappant de constater que toutes les occurrences du substantif singulier apparaissent dans la même formule, ἣ θέμις ἐστί, qui connaît quelques variantes légères et occasionnelles. Sans trop anticiper pour l'instant sur la suite de notre propos, il importe seulement ici de souligner que l'expression implique, dans la plupart des cas, le respect ou non de normes ou d'usages comportementaux, une obligation ressentie d'agir de telle ou telle façon, en certaines circonstances. Toujours, le terme θέμις, qu'il apparaisse au singulier ou au pluriel, agit à l'échelle de la communauté, sur l'ensemble de la société, et la notion qu'il exprime n'existe que lorsqu'il y a des relations sociales.[26] La notion implique donc, elle aussi, l'idée de conformité. Comme κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, l'expression ἣ θέμις ἐστί, qui est sa manifestation la plus fréquente, est souvent traduite par des tournures du genre « comme il convient », ou encore par « ceci est permis », « cela est juste ».[27]

Les trois termes μοῖρα, κόσμος et θέμις comportent donc des similitudes sémantiques qui autorisent leur rapprochement afin de mieux comprendre l'idée d'ordre présente dans l'épopée. Les notions de division, de juste répartition, de disposition, de ce qui est approprié et convenable sous-tendent chacun d'eux, avec des nuances différentes selon les emplois, qu'il conviendra de souligner. Plus intéressant encore, toutes les trois renvoient à une certaine idée de l'ordre régnant dans le monde, ou devant y régner, ordre qui a un ancrage profondément social et hiérarchique et des principes duquel le respect assure la stabilité des sociétés humaine et divine, en coordination l'une avec l'autre. Ces constatations invitent à mettre les trois notions en relation avec celle de τιμή et à examiner comment, toutes les quatres, elles ont pu s'agencer pour former un système conceptuel de l'ordre cosmique chez Homère.

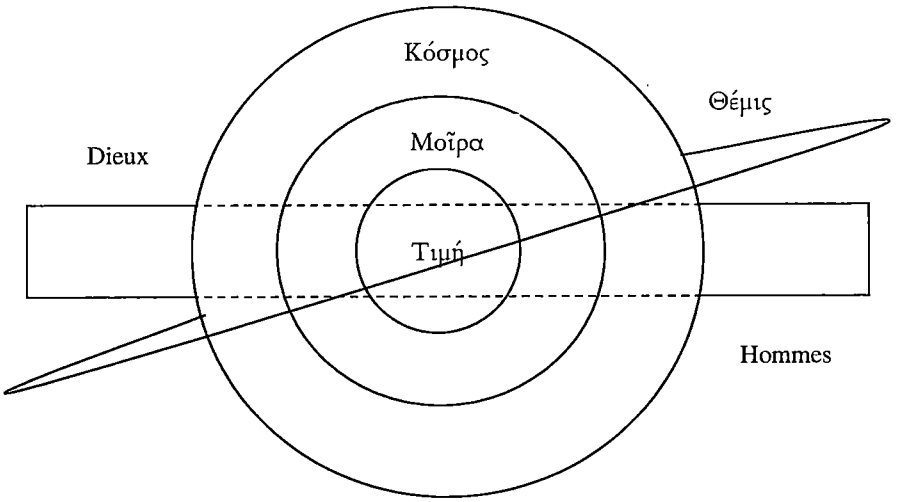
---

26 D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 238.

27 É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 103 ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 20-23. Sur cette tournure et différentes interprétations possibles du relatif ἥ, voir M. SANCHEZ RUIPEREZ, « Historia de θέμις en Homero », *Emerita* 28 (1960), p. 103-104. J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 20 et D. BOUVIER, *ibid.*, p. 264, note 90, retiennent comme la plupart des auteurs qu'il s'agit d'un féminin par attraction.

1.2. Vers un modèle théorique de l'agencement des notions d'ordre : le schéma des trois cercles concentriques maintenus par la θέμις

Comme point de départ qu'il reste à éprouver, on peut postuler un système constitué de trois niveaux d'ordre, de trois ensembles reliés comme autant de cercles concentriques. Au centre, le plus petit, constitué par le social et les relations de τιμή, serait à la fois ce qui fonde les deux autres ensembles et serait englobé par eux. Le second cercle représenterait le niveau existentiel, c'est-à-dire constitué par la présence au monde de chaque être en tant qu'occupant d'une portion de l'univers. En même temps, cette part est caractérisée par les relations de τιμαί qui s'y insèrent. Enfin, le cercle le plus large, le niveau le plus englobant, serait celui du κόσμος, non au sens anachronique d'univers ordonné, de « cosmos-monde », mais bien en tant qu'ensemble structuré de relations, en tant que « cosmos-social ». À ce niveau, les portions sociales et existentielles pouvaient se percevoir comme un assemblage ordonné et efficace, dont le maintien devait assurer la permanence des groupes humains à travers le cycle des naissances et des morts. Deux autres éléments restent à situer dans ce schéma : la place des mortels et des immortels et celle de la θέμις. La première s'insère aisément dans le système, puisque l'on retrouve chez la plupart des auteurs, dès l'époque archaïque, l'idée d'un fossé de puissance séparant hommes et divinités. Il suffirait donc d'insérer ce fossé comme un large trait qui couperait horizontalement les trois cercles en deux parties, en deux pôles cosmiques, dont la part supérieure serait le privilège des dieux, selon une hiérarchie des êtres qui se retrouvait aussi dans le monde humain, entre βασιλεῖς et λαοί, par exemple. Quant à la θέμις, auquel terme plusieurs modernes donnent la signification première d'ordre établi, on peut l'insérer dans ce schéma sous la forme d'un anneau enserrant les trois cercles : la θέμις serait alors le ferment du système, les normes, les coutumes et habitudes établies qui définissaient les attitudes, comportements et relations appropriés entre chaque portion et chaque point du système. Par la connaissance et le respect de la θέμις, l'ensemble du cosmos pouvait être maintenu dans l'état d'ordre qui convenait.



Modèle théorique de l'articulation des notions dans la conception de l'ordre cosmique chez Homère.

Un tel modèle demeure cependant bien théorique, et un certain nombre d'autres concepts, qui apparaîtront au fil de la discussion, s'articulaient aussi autour de ces notions. Les sens de μοῖρα, κόσμος et θέμις doivent encore être précisés, dans les prochains chapitres, afin de déterminer si leurs occurrences homériques autorisent un tel modèle. Au demeurant, les Grecs n'ont certainement pas pensé l'ordre de manière aussi schématique, et leurs idées sur le monde venaient d'abord et avant tout d'une multitude d'expériences concrètes et de sentiments difficilement définissables par rapport à leur environnement et leur quotidien. Mais, à première vue, il semble toutefois que les textes, en particulier les poèmes et hymnes homériques, comme aussi les vers d'Hésiode, permettent d'ordonner de cette façon les principaux termes connotant une idée de l'ordre.

La première partie a montré comment les sociétés humaines, chez Homère, étaient organisées par la τιμή. Afin de vérifier la validité du modèle élaboré à l'instant, il convient maintenant de vérifier dans quelle mesure cette part sociale a pu trouver un écho dans les autres sphères identifiées plus haut et dans la perception d'un monde ordonné. Pour passer de la sorte du social au cosmique, il est nécessaire de se pencher sur la représentation du monde dans l'épopée et d'aborder le second pôle du cosmos, occupé par les dieux. Cette approche devrait permettre d'une part de souligner d'emblée l'importance de la notion de μοῖρα pour définir la portion d'existence de chaque être, humain ou divin et, d'autre part, d'établir que la société des puissances divines s'organisait aussi selon l'ordre des τιμαί. Si la démarche

s'avère fructueuse, il restera à comprendre comment ces deux premiers cercles, existentiel et social, s'agencent et s'insèrent à l'échelle cosmique pour former le Tout.

2. Portion d'existence et part sociale : l'agencement de μοῖρα et de τιμή

Chez Homère, une scène bien connue du chant 15 de l'*Iliade* permet d'illustrer cette société des puissances divines dans laquelle se reflète le monde humain. La τιμή s'y révèle centrale aux relations entre individus et à la structure du groupe des dieux, tandis que μοῖρα y apparaît comme un constituant essentiel de l'idée d'ordre cosmique. Le passage en question est celui des vers 158-220, dans lequel Poséidon s'offusque violemment de ce que Zeus lui ordonne de cesser toute aide aux Achéens, en le menaçant de sévir par la force s'il refusait d'obtempérer. Porteuse de ce message, Iris voit l'Ébranleur du sol justifier son indignation, lui qui se déclare en tout point l'égal de Zeus. Or, le conflit entre ces deux ἄνακτες divins n'est à la base pas très différent de celui entre Agamemnon et Achille : les questions relatives à la τιμή des protagonistes et les notions de parts, de portions occupées, sont au cœur des deux conflits. Il offre au demeurant une perspective plus large sur la cosmographie homérique.

2.1. La μοῖρα, « portion d'existence »

Le chapitre précédent a montré comment l'opposition entre les deux βασιλεῖς mortels, l'Atride et le Péléide, reposait en grande partie sur la tension possible entre deux sens, deux sources potentielles de τιμή. Si pour Agamemnon sa position de chef, sa τιμὴ βασιλευτάτου, justifiait son droit de s'emparer de la part d'honneur d'Achille, ce dernier justifiait le respect de son γέρας par la τιμή qu'il estimait lui revenir et que lui valait son ἀρετή supérieure. Comme le fils d'Atrée, Poséidon justifie son droit d'agir à sa guise en appelant au respect de la dignité qui lui revient, à la juste reconnaissance de son apanage. Le dieu rappelle que son statut de Cronide et frère du Tonnant le place, selon lui, en position d'égalité avec Zeus : « Nous sommes trois frères, issus de Cronos, [...] Zeus et moi, et, en troisième, Hadès, le monarque (ἀνάσσων, 188) des morts. Le monde a été partagé en trois ; chacun a eu son apanage, τριχθὰ δὲ πάντα δέδεσται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς (189). J'ai obtenu pour moi, après tirage au sort, d'habiter la blanche mer à jamais ; Hadès a eu pour lot l'ombre brumeuse, Zeus le vaste ciel. » Ayant affirmé que la terre et l'Olympe étaient demeurés dans ce partage communs à tous, il poursuit en invitant Zeus, « aussi fort soit-il », κρατερός περ' ἐών, à demeurer dans son lot, le troisième : μενέτω τριτάτῃ ἐνὶ μοίρῃ

(195).[28] Le discours de Poséidon, en renvoyant de la sorte à l'image d'un monde compartimenté et divisé en portions, se place toutefois à un autre niveau que le conflit entre Agamemnon et Achille. Mais comme à l'échelle relationnelle et communautaire des βασιλεῖς achéens, une notion de part se trouve au centre du débat. Deux éléments de l'argumentation de Poséidon doivent être analysés plus en profondeur, afin d'éclaircir les notions de μοῖρα, d'un côté, et de τιμή chez les dieux, de l'autre, et d'examiner plus précisément quelle image du cosmos s'en dégage.

Μοῖραι et portions de cosmos : la division du monde entre les trois Cronides (Il. *15, 186-195) et l'image du monde sur le bouclier d'Achille* (Il. *18, 483-607)*

D'abord, Poséidon, Zeus et Hadès ont chacun reçu une portion du cosmos, une μοῖρα, à la suite de la chute de Cronos. Cette portion était égale pour les trois frères, puisque Poséidon se dit, plus loin, ἰσόμορον καὶ ὁμῇ πεπρωμένον αἴσῃ (209) par rapport à Zeus.[29] Géographiquement, le Tout, πάντα, apparaît comme un ensemble partagé en grands domaines de souveraineté qui, exprimés au vers 195 par le terme μοῖρα, correspondaient à l'héritage réparti entre les trois fils de Cronos.[30] Le sens premier de μοῖρα est celui de part, de portion divisée ou partagée, et ce sens concret est bien celui qui apparaît ici.[31]

Bien que Poséidon mentionne clairement que « toutes choses furent divisées en trois », il semble toutefois hâtif de parler d'une division exactement tripartite du cosmos. Une autre zone, une quatrième portion du Tout, est en effet mentionnée par le dieu marin, γαῖα δ' ἔτι

---

28 Notons ici le parallèle d'expression avec la querelle d'Agamemnon et Achille: en *Il.* 1, 178, Agamemnon évoque la force dont se réclame Achille en ces termes: εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν ; Agamemnon se dit aussi meilleur qu'Achille, φέρτερός εἰμι σέθεν (1, 186), tandis que Nestor, admettant que le Péléide est καρτερός puisqu'engendré par une déesse, confirme bien qu'Agamemnon est encore meilleur, car maître de plus d'hommes : ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει (*Il.* 1, 280-281). L'Atride conclut par ailleurs son discours d'une manière formulaire très proche de celle de Zeus au chant 15 : στυγέῃ δὲ καὶ ἄλλος | ἶσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθέμεναι ἄντην, dit Agamemnon en *Il.* 1, 186-187 ; ἶσον ἐμοὶ φάσθαι, τόν τε στυγέουσι καὶ ἄλλοι, dit Zeus (15, 167).

29 Si les termes μοῖρα et αἶσα sont pratiquement synonymes, le premier signifierait plutôt une portion divisée, tandis que le second impliquerait la nuance d'une portion mesurée, d'après N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 116-119.

30 Cf. N. YAMAGATA, *ibid.*, p. 105 ; D. C. DIETRICH, *Fate, Death and the Gods*, p. 209.

31 À plusieurs reprises le terme μοῖρα est utilisé chez Homère avec ce sens de portion « physique » : il évoque en *Il.* 15, 195 les portions du cosmos, comme on vient de le voir, mais aussi, plus simplement, une partie de la nuit (*Il.* 10, 252-253), une portion de terre (*Il.* 16, 68), très souvent dans l'*Odyssée* des parts de sacrifices ou de nourriture (*Od.* 3, 40, 66, 456-457 ; 8, 470 ; 14, 448 ; 15, 140 ; 17, 258, 335 ; 19, 423 ; 20, 260, 280-282, 293), ou encore une part sur des richesses ou un butin (*Od.* 4, 97-98 ; 11, 534). Cf. W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 6-7.

ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος (193). La traduction de P. Mazon est cependant porteuse de confusion, en laissant croire que « la terre *pour nous trois* est un bien commun, comme le haut Olympe », alors que le grec parle simplement d'une part « commune à tous », ξυνὴ πάντων. Ce qu'il faut comprendre, il me semble, c'est que le poète se représente la terre et le mont des dieux dont elle est le socle comme étant demeurés des espaces communs pour *tous les dieux*, mais aussi, bien que cela n'apparaisse pas explicitement dans le passage, pour les mortels. Une telle compréhension de l'extrait aurait l'avantage de trouver des parallèles, d'abord dans l'*Iliade* même, lors d'une scène souvent considérée comme illustrant la cosmographie d'Homère, mais aussi à l'intérieur d'autres traditions mythologiques de l'épopée archaïque.

Dans la dernière partie du chant 18 de l'*Iliade*, Héphaïstos, répondant à la demande de Thétis de forger de nouvelles armes pour son fils, entame la fabrication du fameux bouclier, longuement décrit par le poète. Suivant sans doute une succession d'anneaux concentriques entre lesquels sont gravées diverses scènes du monde,[32] la description débute par la représentation de trois des portions du Tout : le Boiteux y figure d'abord la terre, le ciel et la mer, puis ajoute les éléments astronomiques couronnant le ciel (v. 483-489). S'il est bien clair que le bouclier se présente d'emblée comme un microcosme, comme d'autres l'ont déjà souligné, il s'agit cependant d'une sélection d'éléments relevant d'un choix artistique,[33] et le portrait ne correspond pas directement à la division du monde à laquelle se réfère Poséidon, au chant 15. Le domaine d'Hadès est ainsi absent. Toutefois, contrairement au passage du discours de Poséidon cité plus haut, le poète a clairement voulu mettre l'accent sur la portion terrestre du cosmos, qui occupe la majeure partie du bouclier. Divers tableaux de la vie terrestre et humaine y sont décrits en détail. Réjouissance et paix côtoient violence et guerre, mais on voit aussi intervenir dans un combat Arès et Athéna (v. 516), de même que des puissances telles qu'Eris, Kudoimos et Kèr (v. 535). La mortalité, évoquée ici par la Kèr mais aussi de différentes façons lors des scènes de combats (cf. v. 529, 537, 540), chose propre à la

---

32 La disposition des scènes sur le bouclier ne fait pas l'unanimité chez les modernes. Voir par exemple les remarques de O. TAPLIN, « The Shield of Achilles within the Iliad » *G&R* 27 (1980), p. 5-11, pour qui la description débute par le centre du bouclier, ce qui *a priori* paraît plus logique en fonction de l'ordre du récit, peut-être aussi pour le travail de gravure de l'artiste lui-même. Au contraire, pour H. PHILLIPP, « Die Kosmographie Homers », *MDAI(A)* 99 (1984), p. 1-4, la description du poète se fait selon des cercles sans cesse plus étroits, en partant de l'extérieur vers l'intérieur, pour se terminer par un retour à la bordure du bouclier qu'entourent les flots d'Okéanos. En dernier lieu, voir S. SCULLY, « Reading the Shield of Achilles », *HSPh* 101 (2003), p. 40, n. 35, pour d'autres références sur cette question.

33 O. TAPLIN, *ibid.*, p. 11-12.

vie terrestre des ζωοὶ βροτοί (v. 539), n'était peut-être pas sans rappeler aux auditeurs cette quatrième portion du cosmos qu'est le domaine d'Hadès. Quoi qu'il en soit, même si les divisions « cosmographiques » du bouclier ne sont pas qualifiées de μοῖραι, il demeure que l'objet ouvré représente un ensemble constitué de parties qui, cernées par les eaux d'Okéanos, constituent bel et bien une image du monde dans lequel l'homme s'insère en tant que mortel.[34]

Le bouclier d'Achille agit comme un miroir de la portion terrestre du cosmos. À l'intérieur de celle-ci, il reflète en outre la présence au monde qui revient aux hommes, dont la vie, circonscrite entre naissance et mort, est faite à la fois de joies festives à travers un cycle de régénérescences, de guerres meurtrières et de paix. Selon une suggestion séduisante récemment émise par S. Scully, les réactions de terreur qui saisissent les Myrmidons et Hector à la vue de la panoplie d'Achille forgée par Héphaïstos viennent justement de ce que le héros, fils d'une déesse maintenant vêtu tel un dieu d'armes divines, brandit cette image du cosmos et de la place de l'homme tout en paraissant transcender les limites de la condition humaine.[35] On pourrait aussi se demander s'il ne convient pas de voir dans le verbe τεύχω, par lequel est introduite l'action de l'artisan divin alors qu'il « figure » la terre, le ciel et la mer sur le bouclier, l'idée d'une action conduisant à l'assemblage de diverses parties afin de former un Tout grâce au travail artistique. Cet usage, qui ne se répète qu'à la fin du chant pour désigner l'ensemble du bouclier (v. 609), contraste d'ailleurs avec les verbes utilisés tout au long de la description afin d'introduire les autres images forgées par Héphaïstos : ποιέω (v. 490, 573, 587), τίθημι (v. 541, 550, 561) et ποικίλλω (v. 590). En ce sens, il est pertinent de souligner l'effet d'émerveillement (θαυμάζω, v. 467) qu'entend susciter Héphaïstos chez les mortels par la beauté des armes que produira son art. Comme il a déjà été signalé – et nous y reviendrons –, le terme κόσμος exprimait justement, dès Homère, un agencement adéquat de parties conférant à un tout sa beauté.

L'*Iliade* présente donc un monde concrètement divisé en portions et Poséidon appelle μοῖρα chacune des sphères qui sont les domaines d'existence des trois fils de Cronos. La terre est une μοῖρα commune, que se partagent les hommes et les dieux. Le bouclier met l'accent

---

34 Voir S. SCULLY, « Reading the Shield of Achilles », p. 40-43, pour qui « such framing of the human within the broader settings of Earth, Heaven, Sun, Moon, stars, and River Ocean, is Olympian » (p. 40).

35 Réaction des Myrmidons, contrastant avec celle d'Achille : *Il.* 19, 12-23 ; réaction d'Hector : 22, 134-137. Voir l'article de S. SCULLY, *ibid.*, et plus particulièrement p. 40-43.

sur cette portion, où chaque existence humaine est circonscrite par le terme fatal de la mort. L'œuvre d'Héphaïstos peut donc servir à préciser et compléter l'image du monde fournie par Poséidon : la μοῖρα correspond au domaine de souveraineté de chacun des trois dieux et, avec la terre, ces quatre μοῖραι forment des parties physiques du cosmos ; la terre est un champ légitime d'action commun à tous les dieux et aux hommes ; à l'intérieur de cette quatrième partie du Tout, hommes et dieux n'occupent évidemment pas une place semblable, ils ne sont pas ἰσόμοροι, pour reprendre le terme employé par Poséidon envers Zeus. Au contraire, la place qu'occupent les hommes est étroitement limitée par la fatalité de leur condition, soumis qu'ils sont tous aux aléas de la vie, aux cycles des régénérescences et au terme de la mort. Si μοῖρα peut désigner une part physique du cosmos, elle peut aussi désigner de manière plus abstraite la place des êtres dans le monde.

Μοῖραι humaine et divine : chaque être occupe une « part existentielle »

Le fossé de puissance séparant hommes et dieux était assimilé à une différence dans les portions d'existence qui reviennent aux deux catégories d'êtres. Du point de vue humain, ce fait est justement mis en lumière par la très fréquente association sémantique de μοῖρα et θάνατος, ou du moins entre le premier terme et un contexte dans lequel l'idée de mortalité est présente. Comme l'a noté B. C. Dietrich, cette association est beaucoup plus fréquente dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*.[36] La μοῖρα n'a plus uniquement le sens de portion « physique » du cosmos, mais exprime alors la part d'existence. Cela explique aussi pourquoi μοῖρα prend très souvent le sens que l'on rend par destin, à côté de termes comme μόρος et αἶσα. Elle désigne ainsi le lot que chacun reçoit dans son existence et associe de la sorte l'être à un partage par lequel s'exprime aussi l'ordre des choses.[37] Les grands événements de l'existence de chaque homme, à titre personnel, incluant le moment et la manière de sa mort, font partie de ce lot.[38] Ce sens se retrouve notamment en *Il.* 5, 612-614 ; 21, 82-83 ; 22, 303[39] ; *Od.* 3, 269[40] et 4, 475-476. Le personnage d'Ulysse fournit un bon exemple de

---

36 B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 212-213 et p. 231. Ce qui ne signifie pas que μοῖρα et θάνατος soient synonymes, ou que le premier serait nécessairement un agent ou une divinité de la mort, selon la thèse soutenue par Dietrich. Voir plutôt les critiques constructives de O. TSAGARAKIS, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam, 1977, dans son chapitre consacré à μοῖρα, en particulier p. 118-119 et p. 124-129.

37 P. CHANTRAINE, « Le divin et les dieux chez Homère », *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon : sept exposés et discussions*, Genève, 1954, p. 69-70 ; W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 11.

38 W. PÖTSCHER, *ibid.*, p. 7 ; P. CHANTRAINE, *ibid.* ; J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, p. 156.

39 On peut aussi ajouter les passages *Il.* 19, 87 ; 24, 209 où la μοῖρα apparaît comme une puissance divine.

cette μοῖρα-part d'existence qui désigne les grandes lignes de la vie d'un individu. À quatre reprises au moins, en 5, 41-42 ; 114-115 ; 345 ; 9, 532-533, la μοῖρα d'Ulysse est annoncée comme étant de revoir Ithaque et son οἶκος, d'échapper à la colère de Poséidon malgré un νόστος pénible et lourd de chagrins. Le fils de Laërte, comme chaque être, a reçu une portion d'existence qui, entre sa naissance et sa mort, est constituée d'une série d'événements formant son destin. De tels passages sont en outre éclairés par les propos de Pénélope lorsqu'elle affirme qu'« en chaque chose les immortels ont placé une *moira* pour les mortels, sur la terre porteuse de grain » (19, 592-593), ou encore, au chant suivant, lorsqu'elle dit que Zeus connaît bien ce qui fait partie ou non du destin des hommes mortels, μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων (20, 76).[41] La μοῖρα peut désigner l'existence des hommes et leur destin, donc la présence au monde des mortels. Peut-elle aussi s'appliquer en ce sens aux dieux ?

L'emploi du terme μοῖρα pour désigner l'existence divine semble *a priori* plus rare, il est vrai. Au demeurant, par leur nature même d'immortels, les dieux ne sauraient être limités par la μοῖρα exactement de la même façon que le sont les hommes. Arès, en *Il.* 15, 117-118, renvoie bien à sa *moira*, μοι μοῖρα, mais il s'agit d'un contexte hypothétique dans lequel il argue qu'il n'hésiterait pas à aider les Achéens malgré Zeus, même si son destin était d'être

---

40 Je ne vois pas comment B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 231, peut considérer ce passage comme une occurrence probable « when *moira* refers to death in connection with the gods ». Nestor raconte à Télémaque le retour de Troie, et parle de la situation au palais d'Agamemnon : si Clytemnestre résista d'abord aux pressions d'Égisthe, ce dernier réussit cependant à la faire céder, « lorsque la *moira* des dieux l'entrava, si bien qu'elle fut vaincue », ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι. La plupart des commentateurs s'accordent pour attribuer le pronom μιν à Clytemnestre, même si la situation n'est pas claire *a priori*. Cf. A. HEUBECK, S. WEST et J. B. HAINSWORTH, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I, *Books 1-8*, Oxford, 1990 (1988), p. 177 ; E. V. D'ARBELA, *Omero. Odissea*, Milano, 1981, p. 43 ; K. F. AMEIS, C. HENTZE, P. CAUER, *Homers Odyssee*, Leipzig, 1920, p. 83. Voir aussi la traduction de V. BÉRARD dans la CUF. La traduction révisée de G. E. DIMOCK, dans la collection Loeb, fait plutôt renvoyer le pronom à Égisthe, contrairement à celle de son prédécesseur A. T. MURRAY. Quoi qu'il en soit, dans aucun cas l'idée de mort n'est présente, même si cet événement représente un tournant qui conduira ultimement à un terme fatal. La μοῖρα est plus près ici de la volonté divine, et s'inscrit plutôt dans une chaîne d'événements se produisant en conformité avec le destin, dont les dieux assurent l'accomplissement. À ce sujet, voir N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 108-112. Ce passage peut être mis en parallèle avec *Od.* 11, 292, dans l'histoire de Mélampos, capturé en essayant de ravir les bœufs d'Iphiclès pour la main de la fille de Nélée ; si cet événement répondait à la Διὸς βουλή, comme le précise le texte quelques vers plus loin (297), c'est selon la *moira* d'un dieu que le μάντις resta prisonnier une année : χαλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδεσε. Mais il fut relâché ensuite. Pas plus que dans l'exemple de Clytemnestre que commente Dietrich dans la citation en début de note, l'idée de la mort n'est présente dans ce passage. Cf. d'ailleurs ce que dit B. C. Dietrich lui-même à propos de *Od.* 11, 292, *ibid.*, p. 219-220.

41 Sur l'interprétation de ce passage, rendu difficile par l'hapax ἀμμορίη, voir N. YAMAGATA, *ibid.*, p. 109, n. 8 ; pour une interprétation différente, cf. B. C. DIETRICH, *ibid.*, p. 230.

frappé de sa foudre et de mourir. En d'autres termes, il affirme que sa détermination pour le parti des Grecs serait tout aussi inébranlable s'il était possesseur d'une portion humaine d'existence. Le passage du chant 15 déjà cité est sans doute l'exemple le plus probant, en particulier lorsque le dieu des abîmes océanes affirme être voué à un destin semblable (ὁμῇ αἴσῃ) à celui de Zeus car étant ἰσόμορος (209).

Cependant, à quelques reprises aussi, les dieux d'Homère paraissent eux-mêmes dépendants dans leurs actes de la notion de μοῖρα : ils agissent régulièrement comme garants de l'accomplissement d'événements conformes à la μοῖρα d'un humain et leurs propres actions semblent parfois limitées par la μοῖρα particulière des mortels. Ainsi, avant de forger son bouclier, Héphaïstos affirme à Thétis qu'il souhaiterait pouvoir empêcher le destin fatal (μόρος αἰνός, 18, 465) d'Achille de s'accomplir. À défaut de cette possibilité, il ne peut que lui fabriquer des armes divines, qui lui donneront tout au plus l'apparence de transcender sa μοῖρα de mortel. Dans l'*Odyssée*, Poséidon ne peut pas non plus aller à l'encontre de la μοῖρα d'Ulysse et doit se contenter d'alourdir sa peine lors de son retour vers Ithaque (cf. 5, 339-45 et 9, 532-535). De même, à l'approche de la mort de Sarpédon, le Tonnant lui-même se fait hésitant sur la conduite à suivre : le sauvera-t-il de son destin en repoussant sa fin, même si μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι (*Il.* 16, 434) ? Héra lui rétorque aussitôt que d'autres dieux s'opposeraient à cette entorse au destin (αἴσῃ, 441) d'un mortel, fixé depuis longtemps. Elle souligne également le danger d'une telle action qui, même si le pouvoir de Zeus la rendait possible, risquerait d'entraîner un bouleversement majeur de l'ordre des choses : d'autres immortels ne manqueraient pas d'agir pareillement, en sauvant du combat et de la mort leurs fils et protégés. Une telle situation serait visiblement à la source d'un grand désordre dans la répartition des portions d'existence.[42] À d'autres reprises encore, dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*, des dieux manifestent leurs craintes que des événements ne surviennent ὑπὲρ μοῖραν et interviennent parfois pour éviter une telle contravention à l'ordre des choses : Zeus et Apollon font part de leur inquiétude devant la fureur guerrière d'Achille, qui risque de conduire à la prise de Troie ὑπὲρ μόρον (*Il.* 20, 30 et 21, 517). Poséidon avise Énée de ne pas affronter Achille, au risque de descendre chez Hadès ὑπὲρ μοῖραν (*Il.* 20, 336), tandis qu'Héra, plus haut dans le poème, avait incité Athéna à intervenir afin d'éviter que les Achéens ne quittent les rivages de Troie ὑπέρμορα (2, 155). Dans

42 J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, p. 157.

l'*Odyssée*, la même Athéna sauve Ulysse d'une noyade certaine, en lui inspirant une présence d'esprit salvatrice qui lui évite de périr ὑπὲρ μόρον (*Od.* 5, 436).[43] Si le terme μοῖρα pouvait désigner les parties physiques du cosmos, partagé entre les trois Cronides mâles, les autres dieux et les hommes, si la μοῖρα des hommes est aussi leur portion d'existence que doivent respecter même les actions des dieux, est-t-il possible d'examiner plus en détail comment d'autres dieux s'insèrent dans le cosmos, et de déterminer leurs portions d'existence ? Pour répondre à cette question, il faut cependant déjà se tourner vers les poèmes hésiodiques et les principaux hymnes homériques.

Comme les hommes, les dieux possèdent une portion d'existence en commun, du fait de leur immortalité. En dehors de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, la tradition hésiodique témoigne plus directement de la conception d'un cosmos répondant à une répartition de μοῖραι entre hommes et dieux. C'est dans la *Théogonie* que s'exprime de la manière la plus éloquente la notion de portion d'existence cosmique. D'ailleurs, le principe même des récits théogoniques illustrait très bien cette idée par la représentation d'un univers prenant forme progressivement, à travers une spécification et une limitation sans cesse croissantes des êtres et des choses.[44] Les parts cosmiques des entités peuplant l'univers s'étaient précisées au rythme des générations divines, puis furent ordonnées entres elles sous le règne des Olympiens, selon le modèle hésiodique. L'homme n'échappa pas à ce procédé de limitation des êtres, comme l'explique la même tradition.

L'épisode prométhéen symbolisait ce dernier partage entre hommes et dieux en termes de division et de répartition de μοῖραι (*Théogonie*, 544). Les parts du bœuf que divisa le fils de Japet allaient déterminer la distance entre hommes et dieux, et la μοῖρα de chacun fut alors définie par le choix de Zeus.[45] Ainsi, les deux pôles du monde, le divin et le mortel, occupaient chacun un ensemble de portions que définissaient, pour les uns l'immortalité et une supériorité de puissance, pour les autres le terme fatal de la mort et l'ἀμηχανία propre à

---

43 Dans un passage célèbre, le début de l'*Odyssée* souligne aussi d'une manière éclatante que les dieux ne sont pas responsables de ce que les hommes souffrent parfois au-delà de leur μοῖρα, et qu'ils sont même impuissants devant ce fait : malgré les avertissements qu'ils envoyèrent à Égisthe par le biais d'Hermès, celui-ci décida tout de même de séduire Clytemnestre et de tuer Agamemnon. En cela il agit ὑπὲρ μόρον et le paya de sa vie aux mains d'Oreste (*Od.* 1, 34-35). Cf. *infra*, partie 3, chapitre 2, 2.1 (p. 210).

44 J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 2004 (1974), p. 112-113.

45 Voir encore J.-P. VERNANT, notamment dans « Sacrifice et alimentation humaine. À propos du Prométhée d'Hésiode », *ASNP* 7 (1977), p. 915-916.

leur condition. Chez les Olympiens, la part qui revenait à chacun constituait alors son domaine d'influence, son champ légitime d'action, comme il apparaît clairement dans le discours de Poséidon au chant 15 de l'*Iliade*.[46] Nous verrons plus loin, en discutant en détail les occurrences de μοῖρα chez Hésiode, d'autres exemples de ce fait.

Un problème se pose cependant, maintenant que la notion de μοῖρα a été dégagée. Dans le modèle du cosmos postulé plus haut, ce concept occupe le second des trois cercles concentriques, que l'on qualifiait alors d'existentiel, englobant le plus petit cercle qui était l'aspect social des êtres. Or, si on revient au discours de Poséidon lorsqu'il s'emporte contre son frère, les termes μοῖρα et τιμή sont assez proches sémantiquement : les trois μοῖραι des Cronides sont des portions d'honneurs obtenues, ἔμμορε τιμῆς. De même, dans la *Théogonie* d'Hésiode, ce n'est pas en termes de μοῖραι qu'est définie la mise en ordre du monde par Zeus à la suite de la défaite des Titans, mais bien par une distribution équitable de τιμαί entre les dieux. On peut en dire autant des grands hymnes homériques, dont un thème majeur est l'acquisition de τιμαί par chacun des dieux mis en scène, et ce processus permet de réaliser les dernières étapes de la mise en ordre du monde olympien. Est-il possible de distinguer un agencement spécial entre ces deux notions de portions, qui toutes deux semblent bien relatives à un aspect de l'ordre dans l'univers ?

2.2. La μοῖρα est caractérisée par la τιμή : chaque portion d'existence participant au monde est évaluée selon sa τιμή

Pour le dieu au Trident, le fait d'être possesseur d'un domaine égal à celui de Zeus doit se traduire par un apanage semblable : μοῖρα et τιμή apparaissent alors effectivement sur le même plan. À μοῖρα égale, τιμή égale, pourrait-on traduire sa pensée. Une synonymie, voire une confusion, s'avère donc possible entre les deux notions, et il est parfois difficile d'en bien départager le sens. Le premier chapitre a montré que la τιμή est également liée de près à l'idée d'une part, d'un lot. En outre, le γέρας, en tant que portion d'honneur prise sur un butin, est l'expression matérielle de la τιμή des guerriers de l'*Iliade*. On retrouve maintenant dans le discours de Poséidon l'expression ἔμμορε τιμῆς (*Il.* 15, 189), qui est la seule expression formulaire où apparaît le terme τιμή et qui rattache la part d'honneur à un

---

46 J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, p. 156.

partage, à une distribution de lots.[47] À l'échelle humaine, l'expression se trouve encore dans un discours de Nestor, au premier chant, alors qu'il tente de réconcilier Achille et Agamemnon dans un passage qui pourrait tout aussi bien s'appliquer à Poséidon. Parlant du roi de Mycènes, il invite le fils de Pélée à ne pas se prétendre l'égal du roi, à demeurer dans sa portion de *timè*, ἐπεὶ οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆ σκηπτοῦχος βασιλεύς (278). Mais pour Poséidon, le fait d'être ἰσόμορος était synonyme d'être ὁμότιμος de Zeus, comme il l'affirme au vers 186 du chant 15. S'il est vrai que les termes μοῖρα et τιμή représentent tous deux des parts et qu'il est parfois difficile d'en distinguer les significations propres, il est cependant important de souligner leurs nuances respectives et d'analyser le rapport qu'entretiennent ces deux notions.

Poséidon a reçu une portion de monde égale à celle de Zeus, mais sa τιμή demeure inférieure

Nous avons vu que la μοῖρα pouvait être la part d'existence de chacun, assimilée à la portion de cosmos occupée. En ce sens, Poséidon n'a sans doute pas tort de se prétendre ἰσόμορος de son frère : la division des trois grands domaines cosmiques fut établie, dit-il, par tirage au sort (λαγχάνω est le verbe utilisé, v. 190, 191, 192), ce qui implique au moins une égalité de départ. Le discours de Poséidon met l'accent sur le fait que le partage eut lieu entre trois frères, et en ce sens il s'assimile clairement à un partage du patrimoine paternel, à une répartition égale entre ceux qui jouissent du même statut de fils de Cronos.[48] Pour appuyer son égalité de statut, il conclut d'ailleurs sa réponse à Iris en invitant Zeus à garder ses menaces, ses reproches et ses ordres pour ses filles et ses fils, Apollon, Arès, Artémis et Aphrodite, qui aident les Troyens, et qui, eux, doivent légitimement obéissance à leur père (15, 196-199).

Or, les propos de Poséidon ne reflètent que partiellement la réalité des Olympiens, et nous savons par ailleurs que la notion de τιμή ne pouvait exister en dehors des différentes relations communautaires, qu'elle définissait et ordonnait à la fois. Ceci valait aussi pour la

---

47 Comme le note M. FINKELBERG, « *Time* and *Arete* in Homer », p. 16 et n. 16 : L'expression apparaît aussi en *Od.* 5, 335 ; 11, 338. De même, *H. Aphrodite*, 37 ; HESIODE, *Théogonie*, 414 ; 426. Des variantes de cette formule se trouvent en *Il.* 9, 616 ; *Od.* 8, 480 ; HESIODE, *Travaux*, 347 ; THEOGNIS, 1, 234.

48 R. JANKO, *The Iliad : A Commentary*, vol. IV, *Books 13-16*, Cambridge, 1992, p. 247 ; N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 106-107. Un procédé similaire de répartition d'héritage transparaît d'ailleurs dans les propos de l'Ulysse crétois, en *Od.* 14, 199-210.

société des dieux. En fait, la τιμή était un aspect, capital, de la μοῖρα ; par elle s'exprimait la part sociale de la vie d'un individu, ou, mieux, elle était l'être humain ou divin sous l'aspect de sa reconnaissance par une société et de son mode d'insertion dans celle-ci.[49] Si celui qui brandit le Trident, en tant que frère de Zeus, a reçu une part égale dans le cosmos, la part sociale qu'il occupait parmi les dieux n'était pas identique à celle du maître des Olympiens, et ce pour deux raisons majeures, qui se trouvent bien exprimées dans l'argumentation de ce dernier. En affirmant son droit d'aînesse et sa supériorité en force, le souverain des dieux et des hommes rappelle à son frère la hiérarchie des gens de l'Olympe.

Il ne faut pas oublier que les événements ayant conduit au partage entre Zeus, Hadès et Poséidon furent le fruit d'âpres combats, d'une véritable guerre que menèrent les Olympiens, avec Zeus à leur tête, contre leur père Cronos et les autres Titans, nés d'Ouranos et de Gaia. Les implications de la Titanomachie[50] allaient bien au-delà d'une simple répartition d'héritage : victoire guerrière, elle devait aussi répondre aux mêmes conditions de répartition du butin. Or, le butin pris à l'ennemi avait dans ce cas des proportions considérables, s'étendant à l'ensemble du cosmos. Il importe aussi de rappeler que, chez Hésiode, ce conflit est clairement présenté comme étant mené pour la possession des *timai*, τιμάων κρίναντο βίηφι. Après la victoire, Zeus est celui qui les distribua, ayant lui-même obtenu la reconnaissance par les autres dieux de sa τιμή βασιλέως (*Th.*, 881-885). Relégués au Tartare brumeux, aux marges de l'univers, les Titans devinrent ainsi ἄτιμοι. Comme Achille qui se dit ἄτιμος en s'isolant de la communauté des guerriers, les Titans vaincus voient dès lors leurs portions d'existence vidées de leur substance : évacués et emprisonnés aux ultimes et sombres frontières du cosmos, dépouillés de toute τιμή, ils n'ont plus aucune part à l'ordre du monde, séparés qu'ils sont de la société des hommes et des dieux par l'épais mur d'airain construit par Poséidon. A. W. H. Adkins avait bien souligné que « la *moira* est une *moira* de

---

49 W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 36.

50 La référence à la division « tripartite » du monde d'après Cronos et celle, plus loin, aux « dieux d'en-bas qui entourent Cronos » et qui pâtirent de la guerre (15, 224-225), montrent bien que ce thème n'était pas étranger à Homère. Cf. R. JANKO, *The Iliad*, IV, p. 247, qui mentionne l'existence probable d'une *Titanomachie* antérieure à Homère, laquelle serait éventuellement à l'origine de la présentation tripartite de l'univers, comme tendraient à le montrer des parallèles à ce récit, notamment chez Apollodore (1, 2, 1). L'hymne homérique à Déméter, v. 85-87, mentionne aussi ce premier partage du cosmos, ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη, sans toutefois évoquer, comme chez Homère, la part commune de l'Olympe et de la terre, comme le remarque J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus*, p. 220, n. 66. Cette disposition du cosmos est essentielle à la compréhension de l'hymne, dans lequel le mariage forcé de Perséphone avec Hadès visait, conformément à la volonté de Zeus, à rendre possibles la communication et l'échange entre le monde souterrain et le reste du cosmos, entre Hadès et les autres dieux. Cf. *ibid.*, p. 207-208, et J. RUDHARDT, « À propos de l'hymne homérique à Déméter », p. 12-16.

timè » : la reconnaissance et l'estime accordées à un être caractérisent de façon fondamentale la part qu'il occupe dans le monde. On retrouve là une idée bien grecque, dont la marque sur l'hellénisme s'est manifestée de différentes manières tout au long de l'Antiquité : celui qui, dépourvu d'attaches sociales, errant, exilé ou ostracisé, perdait tous les marqueurs sociaux constitutifs de sa valeur, devenait alors un individu hors du monde.[51] Ainsi se rejoignent le social et le cosmique. Le terme μοῖρα, lorsqu'il désigne le destin et l'ensemble des événements constitutifs de la vie d'un homme, apparaît comme un lot fixe et délimité, inaltérable et inéluctable, mais il comprend donc aussi cet élément variable pour chacun qu'est la τιμή, susceptible d'être perdue ou accrue au gré des circonstances. Valeur sociale d'un être, la τιμή est ce qui caractérise sa portion d'existence dans le cosmos. En même temps, elle organise entre elles les différentes μοῖραι en structurant et hiérarchisant les relations entre les êtres, tant humains que divins.

La réorganisation du monde à la suite de la Titanomachie était aussi l'acte de naissance d'une nouvelle communauté divine, qui prend précisément forme dans l'épisode de la distribution des τιμαί chez Hésiode. Un premier partage olympien avait divisé physiquement le monde en grandes portions, auxquelles renvoie Poséidon dans le passage du chant 15 de l'*Iliade*. Mais ce premier partage ne structurait pas pour autant le cosmos ; c'est par la reconnaissance sociale de Zeus envers ses alliés et de ses alliés envers Zeus, par l'octroi réciproque de τιμαί, que les parts cosmiques allaient s'organiser entre elles, se hiérarchiser, en même temps qu'elles préciseraient les fonctions de chaque entité à qui revenait une portion d'existence dans ce monde. Cet aspect de l'ordre de l'univers, le Cronide des profondeurs marines le rejette de son discours.

L'hymne homérique à Hermès confirme que les portions divines d'existence sont aussi hiérarchisées par la τιμή

Un parallèle avec la répartition des parts au festin s'avère significatif. Selon S. Saïd, la division des parts entre convives lors du δαίς impliquait deux types différents, mais complémentaires, de répartition : une première division constituait pour chaque participant des parts égales, chacun recevant une μοῖρα ; une seconde répartition accordait à la μοῖρα de chacun – ou de quelques-uns – un γέρας qui, comme nous l'avons vu au premier chapitre,

---

51 J.-P. VERNANT, « Façons grecques d'être soi », dans *Les Grecs, les Romains et Nous. L'Antiquité est-elle moderne ? Deuxième forum Le Monde Le Mans*, Paris, 1991, p. 104-106.

constituait en fait la part d'honneur reconnaissant matériellement le mérite ou la valeur particulière de certains membres du groupe.[52] Le partage lors du δαίς soulignait donc à la fois l'égalité des participants, leur appartenance commune au même groupe et la hiérarchie sociale qui organisait ce groupe selon l'ordre des τιμαί. Le même modèle apparaît aussi dans le partage du butin, et on sait quel rôle central jouait le γέρας dans la crise entre l'Atride et le Péléide.[53] Un parallèle intéressant a en outre été établi avec l'hymne homérique à Hermès, où l'on retrouve une image similaire du monde, du point de vue des dieux.

Aux vers 126-130, le poète de l'hymne chante le jeune dieu, fruit des amours de Zeus et de la nymphe Maïa, qui, désireux de s'insérer à l'intérieur de la communauté des Olympiens, procède alors à une répartition en douze parts des victimes auparavant substituées à Apollon, attribuant chaque morceau par le sort, ἔσχισε δώδεκα μοίρας | κληροπαλεῖς. À ces parts, assurément destinées aux douze dieux, bien que cela n'apparaisse pas explicitement dans le texte, il ajoute à chacune un γέρας, également pour tous (τέλεον δὲ γέρας προσέθηκεν ἑκάστῃ), lui compris. Ce faisant, il rejette toute distinction hiérarchique entre les puissances et se positionne de la sorte comme leur égal, méritant comme eux une même part de τιμή.[54] Nouveau venu au sein du cosmos, encore incertain de son propre statut dans la hiérarchie des êtres, il se sait cependant fils de Zeus (cf. v. 57-59), donc proche du pôle divin. Il prétend son égalité avec ce groupe et pressent détenir une μοῖρα similaire aux autres dieux, mais il demeure ignorant de la place exacte qu'il occupera à l'intérieur de la communauté divine.[55] L'hymne se termine d'ailleurs par l'inclusion définitive d'Hermès dans l'Olympe, qui est scellée par l'échange de τιμαί entre lui et Apollon. Il est intéressant de souligner que la réconciliation ultime d'Apollon et Hermès survient à la suite d'une théogonie que chante le

---

52 S. SAÏD, « Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'*Odyssée* », *Études de littérature ancienne*, tome I, *Homère, Horace, le mythe d'Œdipe, les sentences de Sextus*, Paris, 1979, p. 17-20 ; G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, notamment p. 163 et 167-169 ; P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992, p. 49-50.

53 Cf. en particulier *Il.* 9, 318-319, alors qu'Achille s'insurge de ce que, sous Agamemnon, ἴση μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι, ce qui selon lui résulte ἐν δὲ ἰῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.

54 Je résume ici une partie de l'analyse judicieuse de l'hymne à Hermès qu'a faite J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus*, p. 119-127, d'où est tiré le rapprochement avec le passage de l'*Iliade* en question. Voir en particulier p. 121-122, sur la répartition des portions de viande par le dieu. L'auteur qualifie cet acte de « wishful thinking » (p. 122), par lequel le nouveau dieu évacue la notion d'un panthéon structuré par une hiérarchie de τιμαί, lui qui cherche encore, à ce point du récit, sa place réelle, sa τιμή, à l'intérieur de la société des dieux et du cosmos en général.

55 Cette incertitude d'Hermès quant à sa nature proprement divine se révèle dans son goût soudain, tout humain, pour la viande (v. 64) : l'odeur des viandes consacrées le troublait, « tout immortel qu'il fût ; mais [...] il ne put se résoudre à les faire passer par son gosier sacré » (v. 130-133). Cf. encore *ibid.*, p. 122.

jeune dieu, aux sons de sa lyre. Or, les chants de l'aède divin décrivent « comment furent les commencements, et de quelle façon chacun reçut une portion », ὡς τὰ πρῶτα γένοντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος (v. 428). Après un prélude à la gloire de Mnémosyne, mère des Muses,[56] il enchaîne en honorant de son chant chaque dieu. Outre le principe même du récit théogonique, le vocabulaire utilisé par le poète de l'hymne révèle aussi, très explicitement, la reconnaissance et l'acceptation de la hiérarchie et de l'ordre de l'Olympe par Hermès : son chant est un γέρας qu'il accorde aux dieux (ἐγέραιρε θεούς, v. 432, cf. aussi v. 429, pour Mnémosyne), mais, cette fois, contrairement à l'épisode du δαίς décrit plus haut, il honore chaque dieu κατὰ πρέσβιν (v. 431), en fonction de l'ancienneté des puissances, débutant par Zeus et exécutant ainsi le tout « suivant une belle ordonnance », κατὰ κόσμον (v. 433). Cette reconnaissance de l'ordre de la communauté divine est encore rappelée par Apollon, dans un passage qui introduit l'épisode de l'échange des τιμαί entre les deux dieux. Il invite alors Hermès à « écouter attentivement les paroles d'un aîné », μῦθον ἐπαίνει πρεσβυτέροισι, (v. 457). Ce texte montre donc comment un dieu définit sa présence au monde en se posant comme possesseur d'une μοῖρα divine, et comment, d'autre part, par la précision de ses τιμαί par rapport aux autres dieux, et à Apollon en particulier, par l'acceptation de l'ordre olympien, s'établit sa position à l'intérieur de la communauté divine et de l'ensemble structuré du cosmos.

L'hymne homérique à Déméter montre que la τιμή organise aussi les relations entre parts humaine et divine du monde

L'hymne à Déméter fournit une image plus globale de cette même conception du monde. Sans reprendre l'analyse convaincante de ce texte par J. Rudhardt, qui a montré que le mythe exposé s'inscrit dans les histoires concernant les dernières étapes de la mise en ordre du monde par Zeus,[57] quelques points méritent toutefois d'être soulignés. L'événement central de l'hymne est bien sûr la crise qui, à la suite de l'enlèvement de Perséphone par Hadès, voulu par Zeus, sépare Déméter du reste des Olympiens. La réaction de Déméter, qui refuse le nectar et l'ambroisie (v. 49) et s'éloigne de l'assemblée des dieux (v. 91-92), irritée contre son

---

56 Le texte dit que Mnémosyne « eut pour lot le fils de Maïa », ἣ γὰρ λάχε Μαιάδος υἱόν, v. 430. Hermès reconnaît donc dès le début de son chant sa position dans l'ordre divin, en rendant les premiers honneurs à sa « patronne », comme traduit J. HUMBERT (CUF).

57 Cf. J. RUDHARDT, « À propos de l'hymne homérique à Déméter ». J. STRAUSS CLAY, dans *The Politics of Olympus*, a repris et développé cette thèse en l'étendant aux quatre grands hymnes, à Hermès, Déméter, Apollon et Aphrodite.

frère souverain des Olympiens, ouvre pour l'ensemble du cosmos une crise qui menace de faire vaciller le fondement de l'ordre du monde créé par Zeus. En s'isolant des dieux et en refusant de faire lever le grain pour les hommes, elle cause un véritable blocage entre les portions d'existence humaines et divines, entre les parties terrestre et olympienne du monde.[58] Et c'est en terme social que s'exprime la rupture : Déméter s'éloigne de l'assemblée des dieux (v. 91-92 ; cf. aussi 302-303, où elle est décrite comme μακάρων ἄπο νόσφιν ἁπάντων), et, pour la convaincre de revenir, Zeus n'a de cesse de lui offrir, entre autres présents, « les privilèges, *timai*, qu'elle voudrait choisir parmi ceux des immortels » (v. 327-328 ; cf. 443-444 [= 461-462]). Mais hommes et dieux risquaient aussi une rupture, si les premiers, dépourvus du grain nourricier, décimés par la famine, ne pouvaient plus sacrifier aux seconds : γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν | καὶ θυσιῶν ἤμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας (v. 311-312). De même, Hermès, transmettant le message de Zeus à Hadès, mentionne que la déesse risque de ruiner la τιμή ἀθανάτων (v. 353-354). Juste avant de se retirer dans son temple, la déesse avait d'abord tenté de bousculer l'ordre des choses de façon inverse. En essayant de rendre l'enfant Démophon immortel, elle risquait, non plus de bloquer toute relation entre les portions mortelles et divines du cosmos, mais au contraire d'enfreindre la séparation entre hommes et dieux qu'avait jadis instaurée la répartition prométhéenne des parts d'existence, épisode capital dans la mise en place de l'ordre du monde voulu par Zeus. La tentative d'immortaliser Démophon, comme la retraite de la déesse parmi les mortels et le blocage des relations hommes-dieux qui en résulta, menaçaient de déstabiliser l'ensemble du cosmos par un grave désordre, soit en mélangeant des éléments du Tout qui devaient rester séparés mais reliés entre eux, soit encore en bloquant complètement les liens appropriés au sein de la structure cosmique.

En outre, l'hymne homérique à Déméter joue sur deux niveaux de ce que nous avons appelé l'ordre des τιμαί : d'un côté, en s'éloignant des Olympiens, comme Achille des Achéens, Déméter instaure une rupture que seule peut combler une nouvelle reconnaissance de τιμαί de la part de Zeus et des autres dieux envers elle. Les liens de τιμή fondent donc bel et bien un ordre dans la société des dieux. Cela reflète ce que nous avons déjà constaté pour le monde humain. D'un autre côté, des liens de τιμή sont aussi cruciaux au maintien de l'ordre à l'échelle cosmique, et la reconnaissance de l'honneur dû aux Olympiens par les mortels est

---

58 Sur la μῆνις de Déméter, voir L. MUELLNER, *The Anger of Achilles. Mênis in Greek Epic*, Ithaca et London, 1996, p. 23-25.

cruciale pour l'ensemble du système et sa stabilité. Il est possible de relier ces deux niveaux de τιμή à deux aspects déjà mentionnés du terme μοῖρα : part d'existence que chaque être occupe dans le cosmos, qui s'agencent les unes aux autres par les relations de τιμή à l'intérieur des sociétés, et portions physiques du monde, comme celles occupées par Zeus, Hadès et Poséidon,[59] mais aussi comme les parts réparties entre hommes et dieux, entre Olympiens et « terriens ». Même à cette échelle plus englobante, les liens entre les portions du Tout sont conçus comme des liens sociaux : à travers des cultes adéquatement exécutés, c'est une communication de type social que les hommes entretiennent avec les dieux. À la fin de l'hymne à Déméter, le contact entre parts cosmiques est rétabli, en même temps que l'unité de l'Olympe est retrouvée. Mais c'est aussi l'unité et la stabilité de l'ensemble du cosmos qui sont refaites, tandis que les μοῖραι humaines et divines sont à nouveau liées par des relations de τιμή, et que l'ordre cosmique renaît entre hommes et dieux. Le lien hommes-dieux est un lien de τιμή à travers le culte, qui est vu comme un lien social assurant l'ordre.

Que déduire du rapprochement de ces textes en l'honneur d'Hermès et de Déméter avec le discours de Poséidon, au chant 15 de l'*Iliade*, avec lequel nous avons débuté la seconde partie de ce chapitre ? Ces dernières remarques tendent déjà à montrer que l'épopée, du moins chez Homère et dans deux des grands hymnes homériques datables de la fin de l'époque archaïque, semble avoir conservé une même conception de l'ordre du monde. D'une manière similaire à Hermès dans l'hymne qui lui est consacré, Poséidon plaide son droit à être traité en égal, en évacuant de son discours toute référence à une structure hiérarchique de la communauté divine. Pour le Lanceur de foudre, sa supériorité sur l'Ébranleur du sol est double : non seulement il est son aîné, mais encore, voire surtout, il possède une βίη qui lui est nettement supérieure, contre laquelle aucun des Olympiens ne pouvait d'ailleurs rivaliser, fussent-ils tous ligués contre lui.[60] C'est justement en mettant en avant sa force supérieure et son aînesse que Zeus s'inscrit en position de supériorité par rapport à son frère divin : ἐπεί ἑό φημι βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι | καὶ γενεῇ πρότερος, dit-il (15, 165-166). À la τιμή liée à la dignité de fils de Cronos, qu'il présente d'ailleurs dans la dimension hiérarchique que lui confère son aînesse sur ses frères, Zeus pouvait en plus se targuer de posséder aussi l'autre type de τιμή, celle qui lui revenait du fait de sa force supérieure, de sa βίη. Cette force avait

---

59 L'allusion déjà signalée que fait l'hymne, v. 85-86, à ce partage à trois, (cf. *supra* n. 50) n'emploie pas le mot μοῖρα, mais un terme qui demeure dans le même champ sémantique : ἀμφὶ δὲ τιμὴν | ἔλλαχεν ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη, en parlant du lot qu'obtint Hadès.

60 Cf. le célèbre défi qu'il leur lance, en *Il.* 8, 10-27.

permis au souverain des dieux de vaincre les Titans et Typhée, d'instaurer l'ordre olympien et de le maintenir par la suite.

CONCLUSION : MOIPA ET TIMH, DEUX NOTIONS COMPLÉMENTAIRES

À l'intérieur du cadre cosmique, les différentes μοῖραι, parts fixes et inaltérables, étaient pourtant coordonnées et hiérarchisées entre elles par la τιμή, qui donnait à chaque part existentielle une valeur relative. Susceptible d'être diminuée, voire perdue, mais aussi augmentée, selon l'implication et le dévouement d'un individu dans les relations qui définissaient sa place à l'intérieur d'une collectivité, la τιμή se situe bien à la base de l'idée d'ordre chez Homère. Dans le monde humain, la toile des relations que tissaient les reconnaissances réciproques de τιμή impliquaient une série de comportements qui découlaient d'une volonté de chacun de maintenir ou d'accroître cette « part sociale ». Au sommet de l'échelle des places d'honneur, les ἀγαθοί rivalisaient entre eux afin d'obtenir la reconnaissance de leur valeur par le reste du groupe. La part que prenait chaque homme dans le monde, la μοῖρα qui délimitait leur existence, dépendait en grande partie de cette valeur sociale qui lui était attachée.

La complémentarité entre τιμή et μοῖρα déterminait aussi un ordre dans le monde des dieux, et pouvait donner lieu, comme chez les hommes, à des conflits. Ce fut le cas lors de la Titanomachie, mais aussi dans l'épisode de la querelle entre Zeus et Poséidon. Le couple τιμή et μοῖρα, comme les deux premiers cercles concentriques du schéma postulé au début de ce chapitre, constituait la base du système conceptuel homérique de l'ordre du monde. Ces deux notions permettent aussi de comprendre la relation entre les pôles humain et divin du cosmos : ces deux μοῖραι de l'univers, séparées par les limites de la mortalité et de la faiblesse humaine, étaient reliées entre elles par la τιμή supérieure que les hommes se devaient de reconnaître aux dieux.

Le maintien de l'ordre universel impliquait à différents degrés tous les êtres qui en faisaient partie et qui y prenaient part. Pour assurer la stabilité des mondes humain et divin, et de l'ensemble qu'ils formaient, les comportements de chacun devaient s'inscrire en conformité avec la valeur relative qui caractérisait les parts existentielles d'autrui. Chez les hommes, la colère d'Achille envers Agamemnon offre le paradigme des perturbations

qu'entraîne une rupture de l'ordre des τιμαί. Chez les dieux, le conflit entre Zeus et Poséidon offre un parallèle similaire, mais c'est précisément l'incontestable suprématie en τιμή du roi des dieux et des hommes – à la fois par sa force et son statut – qui étouffe rapidement le désordre potentiel créé par l'opposition de Poséidon. L'argument de l'aînesse de Zeus convaincra finalement Poséidon : οἶσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἕπονται (15, 204), lui rappelle Iris, pour le persuader de céder à l'ordre de Zeus. Il accepte ce sage argument, en spécifiant bien que la messagère avait parlé κατὰ μοῖραν (206). Avant de proférer une dernière menace contre son frère, il rappelle qu'il est ἰσόμορος καὶ ὁμῇ πεπρωμένος αἴσῃ (209). Il ne se réfère plus qu'à son domaine de cosmos, qu'à sa part d'existence, sans plus prétendre qu'une τιμή égale à Zeus le qualifie. Il semble accepter le fait que Zeus trône, seul, au sommet de la hiérarchie des τιμαί.

Il faut maintenant considérer les principales expressions qui, comme la formule κατὰ μοῖραν pour qualifier les paroles d'Iris, évaluent des actions conformes à l'ordre des choses. Il sera alors possible de mieux cerner l'influence de la τιμή et de la μοῖρα pour orienter des comportements jugés adéquats au maintien de cet ordre. Ceci conduira aussi à préciser le rôle des notions de κόσμος et de θέμις dans le système conceptuel que nous tentons de comprendre.

DEUXIEME PARTIE :

LES NOTIONS DE L'ORDRE ET LES COMPORTEMENTS QUI EN DECOULENT : CONFORMITE DE POSITION ET ETABLISSEMENT DE RELATIONS PORTEUSES D'ORDRE

Au terme de son argumentation avec Iris, Poséidon, qui appelait auparavant son frère à demeurer ἐν μοίρῃ, cède donc en reconnaissant la primauté de Zeus, « et s'en va plonger dans la mer » (*Il.* 15, 220). Il se conforme ainsi à l'ordre des choses et, suivant l'avis d'Iris qu'il reconnaît avoir été prononcé κατὰ μοῖραν, c'est plutôt lui, comme il se doit, qui retourne dans sa propre part de cosmos. Des considérations exposées jusqu'ici sur le système conceptuel de l'ordre chez Homère, en particulier sur la complémentarité des notions de τιμή et de μοῖρα, découlent une foule de comportements qui se conforment à cette idée de l'ordre ou, au contraire, y dérogent et risquent d'affecter la stabilité des choses de ce monde. À la lumière des sens de μοῖρα et de τιμή dégagés plus haut, nous verrons comment des expressions comme κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον contribuent à confirmer et à préciser le modèle d'ordre du monde élaboré au chapitre précédent. Les usages de θέμις, en particulier dans la formule θέμις ἐστί, expriment aussi une convenance comportementale qui s'inscrit dans le cadre conceptuel d'un ordre universel. Au terme de cette partie, une compréhension d'ensemble de ce cadre, chez Homère, devrait être davantage perceptible, à travers les comportements et attitudes qu'il déterminait chez les principaux acteurs, humains et divins, des sociétés homériques.

CHAPITRE 1

KATA MOIPAN ET KATA KOΣMON : DEUX EXPRESSIONS DE L'ORDRE À DISTINGUER

Pour expliquer les différents comportements des ἀγαθοί en fonction des valeurs aristocratiques véhiculées dans les poèmes homériques, A. A. Long a parlé d'un standard de la convenance (« standard of appropriateness »), dont témoignent divers termes et formules comme (οὐ) κατὰ μοῖραν, (οὐ) κατὰ κόσμον, (οὐ) θέμις, (οὐδὲ) ἔοικε ou encore (οὐ) χρή. Cette convenance, précise-t-il, était étroitement liée au statut social et aux attitudes et

comportements qui découlaient du rang de chacun.[1] L'auteur traite en bloc ces différentes expressions :

> « From a linguistic and stylistic standpoint the differences between these words may be of considerable interest. But, at the risk of appearing to over-generalize, I would suggest that in a philosophical context most of the differences are minimal or unimportant. For one sense or function of all these expressions is to comment favourably or otherwise on modes of behaviour. »

Il est tout à fait justifié de souligner l'usage similaire qui est fait de ces expressions. Au-delà de leurs nuances respectives, elles témoignent bien d'une idée de la conformité comportementale en étroite relation avec le statut occupé par les protagonistes et les rapports sociaux appropriés qui découlent de leur position. Toutefois, il est peut-être plus important que ne le pensait A. A. Long d'établir clairement les nuances entre ces termes. Les formules κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, plus directement pertinentes pour notre propos, en fonction notamment du modèle d'ordre postulé plus haut, offrent en outre des caractéristiques particulières justifiant leur traitement parallèle.

Vue d'ensemble sur le sens des deux expressions

D'un point de vue sémantique, d'abord, les deux expressions recouvrent chacune deux sens très proches. On sait que le substantif μοῖρα renvoyait à l'idée de part, de portion, de répartition et de distribution : portion du jour ou de la nuit, part de viande au δαίς ou portion d'un butin, d'où le lot attribué à chacun, la part d'existence revenant à chaque être, mortel ou immortel, avec son lot d'heurs et de malheurs pour les premiers. Cette portion d'existence délimitant le vécu de chacun participait à l'ordre des choses et du monde. Elle était notamment constituée, on l'a aussi vu, d'une portion de τιμή qui organisait socialement entre elles les différentes μοῖραι. Comme il apparaîtra clairement dans les exemples cités plus loin, et comme l'admettent la plupart des auteurs, κατὰ μοῖραν renvoie bel et bien à des

---

1 A. A. LONG, « Morals and Values in Homer », p. 135. On doit aussi ajouter les adjectifs ἀεικής, ἀεικέλιος et leurs dérivés, sur lesquels voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 60-64 (« by far the most frequent terms expressing unseemliness and unfittingness in Homer », p. 60). Les termes comme ἔοικε ou ἀεικής appartiennent par ailleurs au registre de la « semblance », une semblance qui se fait convenance lorsque l'individu apparaît au regard d'autrui comme conforme à lui-même, à son identité propre en tant qu'homme, c'est-à-dire comme exprimant par son maintien et son apparence le degré de prestige ou « la mesure de [sa] *timè* », comme l'a dit J.-P. VERNANT, réfléchissant à ce thème dans « Les semblances de Pandora », *Le métier du mythe* (citation à la page 388). Je n'aborde pas pour l'instant la question de savoir si l'*Odyssée* est moralement « plus avancée » que l'*Iliade*, ce qui est souvent admis (cf. Ch. FUQUA, « Proper Behavior in the Odyssey », *ICS* 16 (1991), p. 49, n. 2, avec références à J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, p. 215-216 et W. KULLMANN « Gods and Man in the *Iliad* and the *Odyssey* », *HSPh* 89 (1985), p. 1-23), non sans controverse. Cette question sera évoquée dans la troisième partie.

rapports sociaux, dans la plupart des occurrences, rapports sociaux qui sous-tendent la conception homérique du monde.[2] Ailleurs, dans des circonstances qu'il reste à définir, la formule revêt un second sens, celui d'une succession ordonnée d'éléments.

Quant à κόσμος, J. Kerschensteiner a bien établi que le sens premier était justement celui d'une coexistence, d'une juxtaposition ordonnée d'éléments entre eux.[3] Il convient de rappeler que, si le sens principal de κόσμος chez Homère était celui d'un ordre structuré dans ses parties constituantes, nulle part dans l'épopée et la poésie lyrique n'apparaît le sens de cosmos-monde.[4] Or, κόσμος possède néanmoins chez Homère un ancrage profondément social. Il rejoint bel et bien en cela les concepts de τιμή et de μοῖρα, dont on a vu comment l'articulation liait notamment les parts humaine et divine du monde. Ce sens social est prédominant dans l'usage homérique du substantif κόσμος : sur les 18 occurrences du terme dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, 13 apparaissent dans la formule κατὰ κόσμον, le plus souvent dans une tournure négative, auxquelles peuvent s'ajouter deux occurrences, une dans chaque poème, du datif adverbial κόσμῳ, de sens équivalent. Dans la majorité des cas, (οὐ) κατὰ κόσμον désigne alors une attitude ou un comportement porteur d'ordre, conforme à certaines normes dans les relations entre individus.[5] Ailleurs, comme pour certaines occurrences de κατὰ μοῖραν, c'est plutôt l'idée d'une disposition ordonnée qui prévaut.

Les sens de ces deux formules sont donc très proches, voire synonymes, mais tandis que le substantif κόσμος renvoie à l'ordre d'une séquence constituant un ensemble, μοῖρα est relatif à une portion issue d'une distribution. Les deux substantifs semblent donc représenter deux aspects différents de l'idée d'ordre chez Homère : κόσμος serait davantage ce qui relie entre eux des éléments, la condition de ce qui lie de manière ordonnée ; μοῖρα mettrait plutôt l'accent sur des parties de cette ordonnance. Qui plus est, et c'est là une seconde raison justifiant la nécessité d'une étude parallèle de ces deux expressions de la convenance, leur structure métrique est identique, du moins dans la majorité des cas, comme on le verra, ce qui en fait des éléments de l'hexamètre théoriquement interchangeables.

---

2 Cf. A. W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility*, p. 20-21.

3 J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, München, 1962, p. 10 ; cf. récemment A. FINKELBERG, « On the History of the Greek κόσμος », p. 115, n. 46.

4 Sur la genèse de ce sens de κόσμος et une critique de l'*opinio communis* sur l'origine présocratique de ce sens, cf. l'article d'A. FINKELBERG cité à la note précédente.

5 J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 17-18 ; G. NEUMANN, « Altgriechisch κόσμος und seine Sippe », p. 205-206.

Toutefois, leur emploi formulaire se cantonne à des usages précis, et ce n'est qu'en de rares occasions, révélatrices de leur nuance, qu'elles sont utilisées dans le cadre de contextes similaires, parfois même dans un même épisode. Ces passages mériteront une attention toute particulière.

Interprétations modernes

Souvent, les traductions ne font que souligner de manière très générale l'idée de convenance impliquée par ces expressions à l'aide de l'idée de justesse ou encore d'ordre dans l'action. Si cela rend bien compte du sens global des formules, il en résulte parfois un amalgame de sens qui estompe les significations particulières respectives.[6] Malgré la proximité sémantique et métrique des deux expressions, peu de modernes se sont penchés sur leur étude parallèle, afin de vérifier s'il était possible de souligner une tonalité différente dans la convenance exprimée. La plupart des auteurs abordent soit l'une, soit l'autre expression, et tout au plus se contentent d'indiquer leur similitude de sens.[7] Dans une étude où il aborde entre autres l'expression κατὰ κόσμον en relation avec le concept de vérité, A. W. H. Adkins souligne un fait important, en parlant des mots ἀληθής, νημερτής et ἔτυμος :

> « if words have different ranges of use, the fact that one of them can be substituted for another in a sentence to convey 'roughly the same meaning' does not render the words synonymous ; for the difference in range will endow the words with different overtones, and in so far as the etymology of the words is present to the mind of their user, this too may have a similar effect. It is always of great importance to remember this fact in reading literature, particularly poetry, in a foreign, and particularly a remote and 'dead' language, and to make every effort to recover the overtones so far as is possible, and the question is relevant to the poetic effect of the different Homeric words which we are tempted to render by 'true' and 'truth'. »[8]

Cependant, l'auteur traite ensuite sur le même plan κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, en mentionnant que, dans certains contextes, les deux formules peuvent signifier la véracité ou la précision d'un récit, comme celui de l'aède Démodocos dans l'*Odyssée*. Commentant ce même épisode du chant 8, J. Svenbro semble bien distinguer une nuance entre les deux expressions,

---

6 Comparer par exemple les traductions que fait G. P. GOOLD (Loeb Classical Library) de *Il.* 17, 205-206, τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον [...] | εἵλευ, « improperly have you stripped the armor » et de nombreuses occurrences de κατὰ μοῖραν ἔειπες, « you have spoken properly » (e.g. *Il.* 1, 286 ; 8, 146).

7 Tel est le cas notamment de J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 5, qui note simplement que κατὰ κόσμον, chez Homère, sert surtout à définir la manière dans laquelle se déroule quelque chose « ähnlich wie die Wendungen κατ' αἶσαν, κατὰ μοῖραν, κατὰ θυμόν. » Cf. aussi M. FINKELBERG, « Homer's View of the Epic Narrative : Some Formulaic Evidence », *CPh* 82 (1987), p. 138.

8 A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ and ΑΡΕΤΗ in the Homeric Poems », *CQ* 22 (1972), p. 11.

qui concernent donc toutes deux le chant de Démodocos, respectivement aux vers 489 et 496 : « l'aède a chanté κατὰ κόσμον, c'est-à-dire dans l'ordre même où la querelle [entre Ulysse et Achille] s'est déroulée » ; puis, « l'aède a chanté les épisodes [du cheval de Troie et de la prise de la ville] κατὰ μοῖραν, c'est-à-dire en donnant à chacun des participants la μοῖρα qui lui convient, le 'rôle' qui lui est attribué par le destin, la 'partie due'. »[9] M. Casevitz a commenté en termes similaires le passage 8, 489 et précise dans une note que « parler *'kata moiran'*, c'est se conformer dans ses paroles à l'ordre assigné par les dieux ; *'kata kosmon'* c'est se conformer à l'ordre interne du sujet. »[10] Ces deux brefs commentaires sur le chant de Démodocos peuvent-ils s'appliquer à l'ensemble des occurrences des deux formules ? Pour mieux cerner les nuances entre ces deux expressions de la convenance en relation avec l'idée d'ordre chez Homère, il est nécessaire de reprendre les principaux passages concernés, d'abord avec κατὰ μοῖραν, puis ceux, moins nombreux, avec κατὰ κόσμον.

1. Κατὰ *μμοῖραν et κατὰ μοῖραν : une formule, deux formes métriques

1.1. La structure métrique plus ancienne et le sens de « disposition ordonnée »

Le traitement de la formule κατὰ μοῖραν nécessite avant tout de souligner une distinction fondamentale entre deux classes d'occurrences, que distingue une structure métrique différente. Ce phénomène empêche donc de traiter comme un seul bloc toutes les occurrences de κατὰ μοῖραν et nécessite quelques remarques préalables sur le sens à donner à cette différenciation. Dans 11 passages sur les 33 apparitions de l'expression chez Homère, κατὰ μοῖραν présente une scansion ⏑ – – ⏒ qui trahit une ancienne structure *σμοιρ-, dont l'initiale originelle à double consonne est caractéristique d'un certain nombre de mots débutant par une labiale. L'allongement consécutif de la syllabe brève précédente a donc persisté dans quelques passages homériques, malgré la chute de la première consonne à la suite de l'évolution phonétique. Cette persistance témoigne de l'ancienneté de la formule.[11]

De ces 11 passages ayant gardé la scansion ⏑ – – ⏒, 4 occurrences, toutes dans l'*Odyssée*, apparaissent d'interprétation plus délicate, puisque l'expression est employée avec le verbe de parole καταλέγειν : cela les rapproche de la grande majorité des autres occurrences de la formule, affichant une métrique ⏑ ⏑ – ⏒ et jointes alors au verbe λέγειν, à

---

9 J. SVENBRO, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, p. 21 et 22.

10 M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 98 et note 3.

11 M. PARRY, « Homeric Formulæ and Homeric Meter », *The Making of Homeric Verse*, Oxford, 1971 (1928), p. 232.

l'aoriste. Nous verrons que, dans la plupart des cas avec la métrique ⏑ ⏑ – ⏒, κατὰ μοῖραν revêt une connotation sociale qu'il faudra définir, tandis que, lorsque la scansion se fait selon le schéma plus ancien, le sens est normalement différent. L'idée d'ordre que souligne κατὰ *μμοῖραν est habituellement celle d'une succession ordonnée d'éléments, que ce soit à l'intérieur d'un récit ou pour désigner les actions successives dans l'accomplissement d'une tâche. Nous verrons aussi que ce sens n'est pas très éloigné de celui de κόσμος.

En *Od.* 3, 331, la déesse Athéna, qui accompagne Télémaque chez Nestor sous les traits de Mentor, dit à leur hôte qu'il a raconté convenablement le récit du retour de Troie et le sort des Atrides : ὦ γέρον, ἦ τοι ταῦτα κατὰ μοῖραν κατέλεξας. Rien dans le discours ne peut se rapporter directement à la reconnaissance par Nestor d'un ordre lié à des conventions sociales, et l'usage du verbe καταλέγειν, plutôt que la formule avec λέγειν, suggère que c'est la dimension énumérative du récit qui est qualifiée de κατὰ μοῖραν.[12] Et, effectivement, lorsque Télémaque avait demandé à connaître ce récit, il avait pris soin de détailler les parties de celui-ci, dans une énumération programmatique du discours que devait ensuite faire Nestor : πῶς ἔθαν' Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων; | ποῦ Μενέλαος ἔην; τίνα δ' αὐτῷ μήσατ' ὄλεθρον | Αἴγισθος δολόμητις, ἐπεὶ κτάνε πολλὸν ἀρείω; | ἦ οὐκ Ἄργεος ἦεν Ἀχαιικοῦ, ἀλλά πῃ ἄλλῃ | πλάζετ' ἐπ' ἀνθρώπους, ὁ δὲ θαρσήσας κατέπεφνε ; (3, 248-252). La même valeur de disposition ordonnée d'un récit peut se retrouver dans les trois autres occurrences de κατὰ μοῖραν καταλέγειν, en *Od.* 8, 496 ; 10, 16 et 12, 35. Contrairement à la tournure plus courante de type κατὰ μοῖραν λέγειν, la formule utilisant le verbe καταλέγειν ne paraît donc pas avoir une connotation sociale.

Pour le passage 8, 496 cependant, qui se rapporte au chant de l'aède Démodocos, J. Svenbro a proposé, on l'a dit, de donner à κατὰ μοῖραν καταλέγειν le sens d'un discours raconté de manière à respecter la part qu'y ont pris les protagonistes, les rôles respectifs de ses acteurs, que ce soit la construction du cheval de bois par Epeios ou l'implication d'Ulysse dans le stratagème.[13] Cette interprétation serait tout à fait en accord avec ce que nous verrons bientôt de la signification de la plupart des occurrences de κατὰ μοῖραν, qui ont le sens général de conformité aux portions d'existence de chacun. A. Amory Parry retient aussi cette

---

12 Cf. M. FINKELBERG, « Homer's View of the Epic Narrative », p. 135. Pour plus de détails, voir H. FOURNIER, *Les verbes « dire » en grec ancien*, Paris, 1946, p. 58.

13 J. SVENBRO, *La parole et le marbre*, p. 22.

explication.[14] Elle pourrait en outre s'appliquer au passage *Od.* 3, 331, cité plus haut, si l'on considère que les péripéties d'Agamemnon, de Ménélas et des autres Argiens de retour de Troie sont racontées de manière adéquate et soulignent leurs mérites respectifs et le rôle réel joué par chacun des personnages. De même, les deux autres occurrences de l'expression, en *Od.* 10, 16 et 12, 35, où Ulysse affirme à Éole, puis à Circé, qu'il « racontera *kata moiran* » les aventures l'ayant mené jusqu'à eux, pourraient tout aussi bien être considérées dans ce sens de distribution appropriée des parts prises par chacun des personnages de son histoire.

Mais le problème d'interprétation des passages avec καταλέγειν vient du fait que les sept autres occurrences présentant la même métrique ancienne ont un sens qui se confine à l'idée de succession ordonnée : l'équipement d'un bateau disposé πάντα κατὰ μοῖραν (*Od.* 4, 783 ; 8, 54), la traite de ses brebis par le Cyclope πάντα κατὰ μοῖραν (*Od.* 9, 245, 309, 342), le découpage d'une victime πάντα κατὰ μοῖραν (*Od.* 3, 457), et enfin la retraite des Troyens οὐδὲ κατὰ μοῖραν (*Il.* 16, 367). Pour M. Finkelberg, il est clair que κατὰ μοῖραν et κατὰ *μμοῖραν diffèrent autant métriquement que sémantiquement. La forme ancienne aurait gardé un sens de « tour à tour », « point par point », qui convient par ailleurs bien, il faut l'admettre, à la valeur énumérative de καταλέγειν.[15] Les quatre occurrences de κατὰ μοῖραν καταλέγειν posent donc une difficulté d'interprétation, selon que l'on met l'accent sur la forme métrique ⏑ – – ⏒ et le sens énumératif qui s'y rapporte le plus souvent, à la suite de M. Finkelberg, ou encore que l'ont considère l'emploi usuel de κατὰ μοῖραν avec des verbes de paroles. Dans ce dernier cas, il faudrait nuancer la distinction sémantique de M. Finkelberg en interprétant, avec notamment J. Svenbro, les occurrences de κατὰ μοῖραν καταλέγειν comme relatives à une distribution appropriée des « portions », μοῖραι, qui reviennent à chaque acteur de l'histoire racontée. On pourrait alors penser, à la lumière de ce que nous a appris l'étude de μοῖρα, que l'idée de conformité vient de ce que les μοῖραι des personnages du récit sont présentées de manière proportionnelle à leurs mérites, leur ἀρετή, et à leur valeur, leur τιμή. Le verbe καταλέγειν marquerait dans ce cas simplement le type de discours concerné, une histoire racontée en détail, en entier, tandis que le κατὰ μοῖραν qui s'y rapporte renverrait, comme c'est par ailleurs toujours le cas avec les verbes de paroles, à

---

14 A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus. A Study of AMYMΩN and other Homeric Epithets*, Leiden, 1973, p. 108, n. 2. Cf. aussi R. P. MARTIN, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca et London, 1989, p. 97, n. 21.

15 M. FINKELBERG, « Homer's View of the Epic Narrative », p. 137-138.

la juste reconnaissance du statut des personnages. Dans la formule κατὰ μοῖραν καταλέγειν, la scansion plus ancienne ⏑ – – ⏒ n'aurait donc pas nécessairement pour corollaire le sens qui revient ailleurs à κατὰ *μμοῖραν, et l'emploi de cette forme relèverait alors d'une simple convenance pour satisfaire à l'hexamètre.

Quoi qu'il en soit, il demeure que la distinction métrique couplée d'une distinction sémantique révèle peut-être un développement de la notion, de κατὰ *μμοῖραν = « succession ordonnée », à κατὰ μοῖραν = « comme il convient en fonction de la place occupée », avec une nuance éthique, sociale et aristocratique liée à la reconnaissance de τιμή, comme nous le verrons sous peu. Nous ne sommes pour l'instant pas en mesure de privilégier l'une ou l'autre interprétation de κατὰ μοῖραν καταλέγειν, avant d'avoir analysé les autres passages où κατὰ μοῖραν évalue un discours. Du reste, de brèves remarques s'imposent encore sur les 7 autres occurrences de κατὰ *μμοῖραν, qui ne sont pas sans évoquer le sens de « disposition ordonnée » évoqué pour κόσμος, au chapitre précédent, en particulier dans la formule κατὰ κόσμον.

1.2. Κατὰ *μμοῖραν et κατὰ κόσμον : deux expressions synonymes ?

Il est intéressant de noter que, au moins pour les sept occurrences *sans* le verbe de parole καταλέγειν et avec la scansion de type ⏑ – – ⏒, le sens apparaît très proche de six des occurrences de la formule κατὰ κόσμον (incluant les deux exemples de la forme adverbiale κόσμῳ, sémantiquement équivalente) qui sont elles aussi dépourvues de lien avec des relations sociales. La seule nuance est peut-être à voir dans le contexte surtout militaire de ces exemples de κατὰ κόσμον. Ainsi, trois des quatre occurrences de la forme positive εὖ κατὰ κόσμον (*Il.* 10, 472 ; 11, 48 = 12, 85) qualifient, pour la première, les armes de soldats thraces endormis posées bien en ordre près d'eux, pour les deux autres, les chevaux retenus bien en ordre par leur cocher. De même, en *Il.* 12, 225, la prédiction faite par Polydamas à Hector, selon laquelle les Troyens devront battre en retraite οὐ κόσμῳ s'ils avancent trop près des nefs, se réalise très exactement en 16, 367, dans une retraite troyenne οὐδὲ κατὰ *μμοῖραν. Il est tentant d'ajouter à ces exemples le passage de l'*Odyssée* où les rameurs phéaciens sont décrits comme prenant place κόσμῳ dans le navire (*Od.* 13, 77). S'il ne s'agit

pas d'un contexte guerrier ou militaire, la disposition des hommes en rangs de rameurs peut aisément être rapprochée de celle de rangées de combattants.

Le seul exemple qui soit éloigné d'un contexte militaire est celui où les compagnons d'Achille dépouillent et apprêtent une victime sacrificielle εὖ κατὰ κόσμον, en *Il.* 24, 622. Ici, il semble bien que ce soit l'ordre convenable des opérations sacrificielles, le respect de leur succession étape par étape, qui est concerné. C'est du moins ce que laissent entendre les vers suivants, qui énumèrent chacune des étapes accomplies avec soin par les exécutants, du découpage de la victime à la répartition des portions rôties entre les convives (v. 623-626). Or, ce passage trouve un correspondant significatif dans l'*Odyssée*, qui évoque le découpage d'une victime πάντα κατὰ *μμοῖραν, en 3, 457 ; comme dans le passage de l'*Iliade*, les vers suivants décrivent les différentes étapes du sacrifice.

Il résulte de ces observations que c'est seulement lorsque κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον diffèrent métriquement que les deux expressions paraissent presque synonymes. Dans tous les cas, les deux formules désignent des dispositions ordonnées. Toutefois, dans les autres occurrences de κατὰ κόσμον qui seront étudiées plus loin, dans lesquelles une consonance sociale est apparente, une nuance sémantique est bel et bien perceptible par rapport à κατὰ μοῖραν.

Force est de constater que l'évolution du sens de κατὰ μοῖραν a suivi l'évolution phonétique et a conduit à une spécialisation sémantique de l'expression par rapport à κατὰ κόσμον.[16] Lorsque la scansion de κατὰ μοῖραν se fait selon la forme plus récente ⏑ ⏑ – ⏒, l'expression apparaît dans des contextes précis, qui se distinguent alors de ceux de κατὰ κόσμον, mais qui signalent, comme souvent le fait aussi cette dernière formule, une convenance sociale. Maintenant que les problèmes posés par la distinction métrique des

16 Cf. *ibid.*, p. 137. L'auteur souligne, note 10, que l'expression κατὰ κόσμον « also underwent a similar semantic development », en renvoyant à J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 6. Cette dernière relevait que « schon bei Homer bezeichnete κατὰ κόσμον nicht nur den äußerlich geordneten Ablauf einer Handlung, sondern auch eine innere Ordnung, das was sich gebührt und ziemt ». À côté d'un sens premier connotant souvent le déroulement ordonné et séquentiel d'une action, κατὰ κόσμον possédait donc déjà une « couleur éthique », au sens d'attitude structurée, disciplinée et convenable (cf. p. 17-18). Comme nous le verrons, ce développement sémantique similaire des deux expressions, que souligne à juste titre M. Finkelberg, implique toutefois une nuance dans le sens « éthique » pris par l'une et l'autre formules.

occurrences de κατὰ μοῖραν ont été dégagés, il faut tenter de mieux cerner comment s'exprime la valeur sociale dans le reste des occurrences de la formule, avant de la confronter à celle, différente, des autres passages de κατὰ κόσμον. Ce n'est qu'une fois ces expressions bien définies que devrait mieux se comprendre, au cours de la démonstration, le sens à donner à la distinction métrique κατὰ μοῖραν/*μμοῖραν.

2. Κατὰ μοῖραν, ou savoir reconnaître la juste part de chacun

Une caractéristique majeure à considérer en étudiant les occurrences de κατὰ μοῖραν chez Homère est son usage qui semble bien s'être spécialisé dans le domaine du langage parlé : dans 26 passages sur 33, l'expression est en lien avec des paroles prononcées, le plus souvent dans une formule du genre κατὰ μοῖραν ἔειπες (18 cas, en incluant une occurrence de παρὰ μοῖραν ἔειπες, en *Od.* 14, 509). Outre cet usage avec l'aoriste du verbe λέγω et les quatre exemples particuliers avec καταλέγω dont il vient d'être question – auxquels s'ajoute, sans distinction métrique, bien sûr, la tournure ἐν μοίρῃ [...] κατέλεξας (*Il.* 19, 186) –, d'autres emplois se retrouvent avec les verbes ὑποκρίνομαι, « répondre » (*Od.* 15, 170), ὑπισχνέομαι, « promettre » (*Od.* 15, 203) et μυθέομαι, « dire », « raconter » (*Od.* 17, 580).

Pour bien comprendre le sens de la formule, il s'avère donc nécessaire d'étudier de près le contenu des paroles qu'elle qualifie. Dans ces contextes se révèle le plus clairement toute la portée sociale de κατὰ μοῖραν. Quelques exemples semblent par ailleurs renvoyer au sens de présence au monde, de part d'existence, qui a été reconnu, au chapitre précédent, au substantif μοῖρα. Cette double signification, sociale et existentielle, confirmerait alors qu'une caractéristique essentielle de ces parts d'existence est d'être composées, pour les hommes comme pour les dieux, d'une certaine quantité de τιμή.

2.1. Κατὰ μοῖραν et la connaissance de l'ordre des τιμαί : λέγειν (οὐ) κατὰ μοῖραν

La grande majorité des 33 occurrences de κατὰ μοῖραν implique la reconnaissance ou non d'une portion d'existence qui est, dans la plupart des cas, caractérisée socialement par la reconnaissance ou non d'une τιμή. B. C. Dietrich avait bien vu ce fait. Selon lui, dans l'*Iliade*, l'expression caractérisait les paroles de celui qui reconnaissait sa relation hiérarchique avec un supérieur, tandis que, dans l'*Odyssée*, l'expression dénoterait davantage la reconnaissance de normes sociales, essentiellement dans des contextes de relations d'hospitalité. Ce que Dietrich

n'a pas suffisamment relevé, me semble-t-il, c'est que, dans les deux poèmes, le même type de relations est en fait qualifié par des paroles κατὰ μοῖραν. Plutôt que de parler de reconnaissance de supériorité et de normes d'hospitalité et d'y voir une différence d'un poème à l'autre, il conviendrait de parler de reconnaissance de τιμαί. La convenance exprimée par κατὰ μοῖραν est d'abord une convenance de position, de statut, de place occupée dans une communauté, et A. W. H. Adkins avait d'ailleurs bien noté cette valeur sociale de la formule. Pour lui, λέγειν κατὰ μοῖραν signifie « parler avec une juste référence à sa situation ou à sa position dans la société. »[17] Il s'agit donc d'une reconnaissance, en paroles, de la part sociale occupée non seulement par celui qui a prononcé les paroles κατὰ μοῖραν, mais bien souvent aussi de celle de son interlocuteur ou d'une tierce personne dont il parle. Plusieurs exemples témoignent de ce fait, que vient en outre appuyer le vocabulaire utilisé dans chaque contexte.

2.1.1. Parler κατὰ μοῖραν et reconnaître une τιμή : Diomède, Nestor et Agamemnon en *Il.* 1, 254-286 et 9, 32-78

En *Il.* 9, 59, après que Diomède s'en soit verbalement pris à Agamemnon qui proposait de fuir Troie dans les nefs recourbées, le sage Nestor s'adresse au fils de Tydée en lui disant que c'est là κατὰ μοῖραν λέγειν. Dietrich avait commenté ce passage en termes de relation de supériorité qu'aurait négligée le héros d'Argos. Pour cet auteur, le fait qu'un jeune guerrier comme Diomède s'en prenne à un roi comme Agamemnon en niant sa vigueur combative (Κρόνου πάϊς [...] | ἀλκὴν δ'οὔ τοι δῶκεν, v. 37-39), « would appear to be a serious breach of the rules of conduct of a person towards his superior king, and indeed before a serious quarrel can ensue Nestor intervenes as a mediator. »[18] Outre le fait que rien dans le texte n'indique l'ombre d'une réaction négative d'Agamemnon aux paroles de Diomède, celui-ci ne porte aucunement entorse aux relations hiérarchiques, qui ne sont pas en cause ici. L'Épigone des Sept contre Thèbes peut très bien se permettre de protester contre le roi, dans le contexte qui est celui de l'assemblée. Ce faisant, il agit de manière tout à fait conforme aux normes des ἀγαθοί sur l'agora. Comme le dit Nestor un peu plus loin, après le repas des chefs à la baraque d'Agamemnon, ce dernier doit, « plus que d'autres, parler et écouter, et, au besoin, agir d'après l'avis d'un autre » (v. 100-101).

---

17 A W. H. ADKINS, *Merit and Responsibility*, p. 20 sqq.

18 B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 210-211.

Au tout début de son discours, le fils de Tydée prend d'ailleurs bien soin de spécifier que, sur l'agora, il est permis d'agir de la sorte, et que l'Atride ne peut s'en fâcher : Ἀτρεΐδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, | ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ· σὺ δὲ μή τι χολωθῇς (v. 32-33). L'expression importante est ici ἣ θέμις ἐστίν. Nous reviendrons sur celle-ci au prochain chapitre, en nous contentant pour l'instant de préciser que, si Nestor peut affirmer que le jeune guerrier a parlé κατὰ μοῖραν, c'est en partie parce que ses mots furent prononcés comme il est θέμις pour un guerrier de le faire à l'assemblée : la θέμις est une exigence d'ordre et de conformité à certaines normes établies et implique d'emblée la reconnaissance de relations appropriées entre individus.[19] En agissant envers Agamemnon comme il est θέμις à un guerrier de son rang à l'assemblée, Diomède témoigne qu'il connaît bien sa propre place et son rôle au sein du groupe. Son discours souligne encore qu'il connaît la part d'honneur revenant au souverain Atride, la τιμή qui lui est due en raison de sa position de chef des Achéens devant Troie, mais il se permet de reprendre comme un écho les reproches que lui a adressés Achille dans sa colère. Au contraire du fils de Pélée toutefois, Diomède réagit d'une manière posée et ordonnée, par le discours à l'assemblée et non par la colère et la retraite hors du groupe : Zeus « t'a donné un sceptre pour t'honorer entre tous, mais, à toi, il n'a pas donné la valeur, qui est la plus grande force », σκήπτρῳ μέν τοι δῶκε τετιμῆσθαι περὶ πάντων, | ἀλκὴν δ' οὔ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον (v. 38-39).

Que Diomède agit conformément à sa propre place et qu'il incite Agamemnon à en faire de même est confirmé par les propos de Nestor, qui intervient juste après le fils de Tydée. « Personne ne contredira ton langage », dit-il en substance à Diomède, « toi qui as parlé *kata moiran* aux rois des Argiens », Ἀργείων βασιλῆας, ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπες (v. 59). Et le vieux roi de Pylos complète les paroles du jeune guerrier, en les précisant : « personne ne déshonorera mes paroles, pas même le puissant Agamemnon : il est sans clan ni *thémis* ni foyer, celui qui aime l'horrible guerre intestine », οὐδέ κέ τίς μοι | μῦθον ἀτιμήσει, οὐδὲ κρείων Ἀγαμέμνων· | ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος | ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος (v. 61-64). Ces mots, bien que le texte ne le précise pas, sont tout autant prononcés κατὰ μοῖραν. Nestor parle en conformité avec la place qu'il occupe dans le groupe, confiant en ce que la sagesse de ses paroles lui mérite la

---

19 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 23. Voir *supra*, partie 1, chapitre 2, 1.1.3.

reconnaissance d'une τιμή.[20] En outre, le contenu de son discours témoigne de la connaissance et de l'importance accordée au respect des portions occupées par chacun : celui qui entretient la discorde à l'intérieur d'une communauté, celui qui divise le groupe, n'y occupe aucune place. Il est ἀφρήτωρ et ἀνέστιος, et en plus ignore la θέμις, dont la connaissance incite à relier entre eux les individus de façon à assurer un certain ordre dans les relations.

Le fils de Nélée ne tient d'ailleurs pas un discours différent au premier chant, lorsqu'il tente de mettre un terme à la querelle entre Achille et Agamemnon. Il invite le second à laisser au Péléide son γέρας, la matérialisation de sa τιμή, et incite le premier à reconnaître celle de l'Atride, ἐπεὶ οὔ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς | σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν (1, 278-279). Agamemnon n'hésite pas à reconnaître la justesse des propos du roi de Pylos : « toutes ces choses, vieillard, tu les as dites *kata moiran* », dit-il immédiatement, ναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα, γέρον, κατὰ μοῖραν ἔειπες (v. 286), « conformément à la place qu'Achille et moi occupons parmi les guerriers Achéens », peut-on maintenant comprendre. Certes, il est possible de considérer qu'en approuvant de la sorte les paroles de Nestor, le roi de Mycènes lui reconnaît une forme de supériorité, celle de l'aîné et du grand guerrier de jadis qui fait de lui un conseiller privilégié, un γέρων, position que souligne justement le Néléide, au début de son discours (cf. v. 259-274). Mais, là encore, même en acceptant que l'expression puisse indiquer ici le respect d'Agamemnon pour Nestor, la supériorité qu'il lui reconnaît se confond avec l'estime qui revient à un vieux guerrier, avec la τιμή que lui confèrent son aînesse, la sagesse issue de son expérience et l'ἀρετή de ses exploits passés : la τιμή, plus que la supériorité, est centrale, même de ce point de vue.[21] Au demeurant, ce sont bien les paroles mêmes, le contenu du discours du Néléide, qu'Agamemnon évalue comme étant κατὰ μοῖραν, dans le dernier passage cité, et non le vieux Pyléen lui-même. Il est sans doute préférable, à la lumière du contenu des paroles de

---

20 F. MAWET, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur (autour de πῆμα-ἄλγος)*, Bruxelles, 1979, p. 147.

21 À deux autres reprises au moins, la formule λέγειν κατὰ μοῖραν est utilisée par Nestor envers quelqu'un qui s'était adressé à lui en témoignant d'une reconnaissance de la τιμή qui lui revient du fait de son âge : envers Diomède, en *Il.* 10, 169, qui a reconnu auparavant que la tâche de réveiller les chefs achéens devrait être celle d'un plus jeune, puis envers Achille, en 23, 626, qui lui accorde d'emblée le cinquième prix lors des jeux pour Patrocle, sans qu'il ait à concourir vu son âge avancé (cf. v. 623). Ainsi Achille « n'oublie pas l'honneur qui me revient entre les Achéens », dit le vieil homme, οὐδέ σε λήθω | τιμῆς ἧς τέ μ' ἔοικε τετιμῆσθαι μετ' Ἀχαιοῖς (v. 648-649).

Nestor, de comprendre qu'il a su bien reconnaître la τιμή qui revient à l'un et l'autre belligérants, à l'Atride comme au Péléide.[22]

2.1.2. La μοῖρα d'un hôte : Ulysse chez les Phéaciens

Une valeur sociale similaire, liée à la reconnaissance de la juste place et de la part sociale qu'occupe un individu, apparaît aussi dans des contextes de relations d'hospitalité. Dans l'*Odyssée*, (οὐ) κατὰ μοῖραν renvoie ainsi très fréquemment à des paroles reflétant une attitude appropriée ou non dans le traitement d'un hôte.[23] Plusieurs passages de l'épisode d'Ulysse chez les Phéaciens témoignent de ce fait. Par exemple, en 7, 227, devant l'assemblée des Phéaciens, Ulysse est approuvé par tous ἐπεὶ κατὰ μοῖραν ἔειπεν, après avoir affirmé n'être qu'un simple mortel ayant beaucoup souffert, puis demandé l'aide de ses hôtes pour regagner sa patrie. L'étranger naufragé manifeste par son discours qu'il est bien un « homme à sa place », c'est-à-dire d'abord conscient de sa position de simple mortel (οὐ γὰρ ἐγώ γε | ἀθανάτοισιν ἔοικα, [...] | [...] ἀλλὰ θνητοῖσι βροτοῖσιν [v. 208-210], précise-t-il à l'intention d'Alcinoos), lui à qui la volonté des dieux envoya moult souffrances (κακὰ μυθησαίμην, | ὅσσα γε δὴ ξύμπαντα θεῶν ἰότητι μόγησα, v. 213-214) ; place d'hôte étranger ensuite, qui, conformément à ce que la τιμή revenant à un hôte exige de ceux qui l'accueillent, demande à boire et à manger, en plus de l'assistance nécessaire à son retour.[24] L'expression souligne alors que le naufragé adopte à travers ses paroles le comportement qu'on peut attendre d'un étranger.[25]

L'exemple le plus révélateur de la valeur sociale de κατὰ μοῖραν se trouve sans aucun doute dans l'occurrence 8, 397, toujours dans le contexte de l'hospitalité phéacienne. À la suite de paroles blessantes qu'Euryale avait adressées à Ulysse aux vers 159-164, le roi Alcinoos, désireux de réparer ce tort, invite tous les chefs phéaciens à donner au naufragé des cadeaux d'hospitalité, afin d'honorer leur hôte comme il convient. Il enjoint ensuite Euryale d'offrir aussi un présent et de s'excuser de ses paroles prononcées *ou kata moiran* : ἀλλ' ἄγε οἱ δῶμεν ξεινήιον, ὡς ἐπιεικές. | [...] | τῶν οἱ ἕκαστος φᾶρος ἐυπλυνὲς ἠδὲ χιτῶνα | καὶ χρυσοῖο

---

22 Cf. A. W. H. ADKINS, « Values, Goals and Emotions in the Iliad », *CPh* 77 (1982), p. 298-300.

23 Cf. B. C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 226-227.

24 *Ibid.*, p. 226.

25 Voir aussi *Od.* 8, 133-142, où le Phéacien Laodamos parle κατὰ μοῖραν en voulant implicitement tester l'ἀρετή d'Ulysse aux jeux ; il s'inscrit tout à fait dans les limites de relations appropriées entre hôtes (cf. *ibid.*, p. 226).

τάλαντον ἐνείκατε τιμήεντος. | [...] | Εὐρύαλος δέ ἑ αὐτὸν ἀρεσσάσθω ἐπέεσσι | καὶ δώρῳ, ἐπεὶ οὔ τι ἔπος κατὰ μοῖραν ἔειπεν (v. 389-397). Nous reviendrons plus loin sur la réaction d'Ulysse aux propos d'Euryale, puisqu'elle offre une comparaison intéressante entre la formule κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον. Ce qu'il importe pour l'instant de souligner, c'est que le tort causé par des paroles blessantes qualifiées de οὐ κατὰ μοῖραν peut être réparé par la reconnaissance d'une τιμή. Euryale fait ses dons à l'hôte des Phéaciens, et la discorde entre les deux hommes se clôt finalement par un lien d'amitié entre lui et Ulysse : καὶ σὺ φίλος μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν, conclut le roi d'Ithaque (v. 413).[26]

2.1.3. Κατὰ μοῖραν λέγειν : une valeur sociale bien réelle

La dimension sociale est toujours présente dans les occurrences de κατὰ μοῖραν rencontrées dans ce qui précède. La plupart des cas vus jusqu'ici s'inscrivent dans des contextes où celui qui parle ainsi reconnaît directement une relation de τιμή, ce qui ne laisse aucun doute sur la portée sociale de l'expression. D'autres passages, il est vrai, présentent une valeur sociale moins évidente, mais qu'une analyse attentive du contexte permet de confirmer.

Cependant, F. Mawet a mis en doute l'importance du sens social de κατὰ μοῖραν en certains endroits, plaidant en faveur d'une signification plus générale de convenance et de justesse des propos. Son argumentation repose sur les exemples *Od.* 13, 385 (Athéna racontant à Ulysse la situation en son manoir) ; 14, 509 (Eumée appréciant les paroles du mendiant qui ne sont pas παρὰ μοῖραν) ; 20, 37 (Athéna encourageant Ulysse en lui disant qu'il a retrouvé son manoir, avant le meurtre des prétendants) ; *Il.* 15, 206-207 (Poséidon à Iris, qui le convainc de suivre les ordres de Zeus). Elle en conclut que « la valeur sociale qu'Adkins a voulu discerner dans les emplois de λέγειν κατὰ μοῖραν ne peut donc être considérée comme fondamentale dans les différentes attestations de l'expression. »[27] Seulement dans les cas où λέγειν κατὰ μοῖραν se rapporte au personnage prenant la parole s'observeraient, selon elle, les conclusions d'Adkins, qui ne seraient pas valables lorsque la convenance des paroles

---

26 Il semble bien que la relation d'amitié soit aussi centrale dans les paroles prononcées κατὰ μοῖραν par Ulysse, en 13, 38-48, alors qu'il fait ses adieux aux Phéaciens : il les remercie de leurs dons d'amitié (φίλα δῶρα, v. 41), en souhaitant que les dieux envoient à ses hôtes de l'*arétè* de toute sorte (ἀρετὴν ὁπάσειαν παντοίην, v. 45-46), et qu'aucun mal ne tombe sur leur peuple. Ulysse parle en conformité avec sa position d'hôte et les liens de φιλότης créés à l'occasion de son passage. Au sujet de la reconnaissance réciproque de τιμή qu'implique la φιλότης, voir J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la τιμή chez Homère », p. 278 et *supra*, partie 1, chapitre 1, 1.1.

27 F. MAWET, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles*, p. 148-149.

renvoit à la situation dont il est question dans le discours. Mais cette distinction entre le contexte décrit par le discours et celui qui en est l'auteur, outre qu'elle est quelque peu confuse, n'apparaît pas toujours pertinente pour la formule κατὰ μοῖραν ἔειπες/ἔειπεν : même dans la plupart des cas où « parler comme il convient » se rapporte à la situation que concerne le discours, c'est-à-dire à un exposé précis et complet d'un événement ou d'un état des choses, il semble qu'il y ait référence à des portions sociales occupées ou outrepassées par les acteurs. Outre le passage *Od.* 7, 227 analysé plus haut, on peut encore considérer les exemples *Od.* 14, 509 ; 13, 385 ; 20, 37 et *Il.* 15, 206-207 comme étroitement reliés à des contextes sociaux dans lesquels les liens de τιμή demeurent centraux et sont précisément reconnus ou méconnus par des paroles (οὐ) κατὰ μοῖραν.

***Ulysse à Ithaque : le mendiant parle οὐ παρὰ μοῖραν* (Od. *14, 509*)**

Contrairement à ce qu'affirme F. Mawet, le passage *Od.* 14, 509 ne limite pas l'expression λέγειν κατὰ μοῖραν à une valeur générale de convenance et de justesse. Ici encore, il faut mesurer toute l'importance de la relation d'hospitalité instaurée par le contexte, cette fois-ci entre Eumée et son maître, qu'il n'a pas encore reconnu.

L'épisode est celui dans lequel Ulysse a recours à une histoire de son invention afin d'obtenir du porcher un manteau contre la fraîcheur de la nuit. À la suite de son récit, le fidèle serviteur du roi d'Ithaque lui répond que ce qu'il a raconté, jusqu'ici, ne fut pas prononcé hors des limites de sa μοῖρα, ni sans sagesse : ὃν κατέλεξας, | οὐδὲ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς[28] ἔειπες (v. 509). Si on accepte les vers précédents 503-506 (rejetés toutefois par V. Bérard, qui suit Aristarque), Ulysse avait conclu son histoire en disant que, s'il avait encore sa jeunesse, sans doute aurait-il déjà reçu ce manteau, en signe d'amitié et de respect (φιλότητι καὶ αἰδοῖ, v. 505). Mais ses haillons ne lui apportent maintenant que mépris (νῦν δέ μ' ἀτιμάζουσι κακὰ χροΐ εἵματ' ἔχοντα, v. 506).[29] Les termes employés montrent bien qu'il est ici question d'une relation de τιμή entre hôtes, dans laquelle le mendiant et le porcher reconnaissent leur place et leurs devoirs respectifs, en regard de la situation sociale dans

---

28 Sur le sens de ce terme, généralement accepté comme étant la forme adjective négative de κέρδος, voir A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus*, p. 108 et n. 3 ; l'auteur note que le sens homérique habituel de κέρδος est plutôt « intelligence », « sagesse », et que la seule autre occurrence de νηκερδές, en *Il.* 17, 469-470, confirme ce sens.

29 Sur la relation entre φιλότης et αἰδώς, voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 90. Les haillons que porte Ulysse risquent de nuire à l'établissement d'une relation de réciprocité entre hôtes, puisqu'ils donnent l'apparence que le mendiant ne pourra l'assumer, et qu'il n'a pas la classe de quelqu'un d'αἰδοῖος.

laquelle l'un se retrouve par rapport à l'autre.[30] De plus, sous cette occurrence unique de παρὰ μοῖραν se laisse deviner le sens de « portion d'existence », que nous avons reconnu au substantif μοῖρα, dans la partie précédente. Pour Eumée, la manière subtile qu'a eue le mendiant de demander indirectement un manteau, en mentionnant que son maître fut jadis son bienfaiteur dans la plaine de Troie, montre que son interlocuteur se conforme aux limites de sa part d'existence, de sa situation présente d'étranger mendiant ; en retour, les paroles οὐ παρὰ μοῖραν de ce dernier invitent Eumée à caractériser la μοῖρα de cet homme par la τιμή qui lui est rattachée, qui est celle de l'étranger. Et le porcher d'acquiescer à cette demande et de préciser que l'étranger ne manquera rien de ce qu'il convient d'offrir à un suppliant ayant beaucoup souffert, τῷ οὔτ' ἐσθῆτος δευήσεαι οὔτε τευ ἄλλου, | ὧν ἐπέοιχ' ἱκέτην ταλαπείριον ἀντιάσαντα (v. 510-511).

Une autre interprétation de ce passage est aussi possible et laisse entrevoir peut-être plus clairement le sens de portion d'existence que revêt le substantif μοῖρα. On peut en effet considérer, avec A. Amory Parry,[31] que οὐ παρὰ μοῖραν renvoie non pas à la relation entre les deux interlocuteurs, mais plutôt aux personnages dont la fable du mendiant fait l'éloge (αἶνος, v. 508), celui d'Ulysse en particulier. Le récit rapporterait avec justesse les mérites du roi d'Ithaque et du personnage que prétend être le mendiant : « you have not told a foolish tale without due regard for the relative merits (of yourself and Odysseus) », propose-t-elle de traduire. Cette application d'une variante de κατὰ μοῖραν aux personnages d'une histoire racontée trouverait un parallèle intéressant dans le chant de Démodocos concernant la prise de Troie, qu'Ulysse invite l'aède à chanter κατὰ μοῖραν, en *Od.* 8, 496-498. Nous avons vu toutefois – et nous y reviendrons – que ce passage pose quelques problèmes d'interprétation, en lien avec sa structure métrique différente et plus ancienne de type ⏑ – – ⏒. Quoi qu'il en soit, que l'on privilégie de rapporter οὐ παρὰ μοῖραν à la relation d'hospitalité entre les interlocuteurs ou encore aux personnages dont le conteur respecte la valeur relative et le rôle approprié dans son histoire, dans les deux cas le sens est plus qu'une simple « convenance générale » ou qu'une « justesse » des propos : c'est la μοῖρα des uns ou des autres qui est

30 Voir J. SVENBRO, *La parole et le marbre*, 1976, p. 23-24 : « tel qu'il est envisagé par Homère, le 'refoulement du sens' [i.e. évoquer la demande du manteau sans la prononcer, conformément à la position de suppliant qu'accepte Ulysse] dans le discours est l'effet du champ social où il se produit plutôt que d'une 'stylistique' à l'état pur. »

31 A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus*, p. 107-108.

exprimée de manière appropriée, conforme à la τιμή de l'hôte ou à celle qui revient à Ulysse, dont l'histoire fait l'éloge ; c'est l'affirmation adéquate d'une position, le positionnement approprié d'un personnage dans la réalité.[32]

Ulysse en son manoir : Athéna décrit la situation κατὰ μοῖραν* (Od. *13, 385 et 20, 37)

Quant aux passages *Od.* 13, 375-385 et 20, 37, relatifs tous deux à la situation au manoir d'Ulysse telle que perçue par Athéna, il est vrai que la valeur de λέγειν κατὰ μοῖραν demeure plus difficile à interpréter. L'occurrence du chant 20 est pourtant plus aisément saisissable en termes de valeur sociale. L'expression se trouve précisée par ταῦτα πάντα, dans le premier hémistiche, et ce sont donc « toutes ces choses » qui ont été dites par Athéna conformément à la μοῖρα. Or, comment cette situation est-elle présentée ? Précisément, en soulignant la place qu'a retrouvée le fils de Laërte dans son οἶκος, sa réinsertion sociale : οἶκος μέν τοι ὅδ' ἐστί, γυνὴ δέ τοι ἥδ' ἐνὶ οἴκῳ | καὶ πάϊς, οἷόν πού τις ἐέλδεται ἔμμεναι υἷα (v. 34-35). Athéna dit qu'Ulysse est enfin à sa place, ayant retrouvé sa femme aimante et un fils digne de lui, même s'il lui reste encore à se défaire des prétendants. Une tournure similaire apparaît au chant 13, après que la déesse eut encouragé Ulysse à se débarrasser d'eux : σὺ ἕκαστα, θεά, κατὰ μοῖραν ἔειπες (v. 385). On peut certes y voir, comme le pense encore F. Mawet en considérant ces deux passages, l'idée d'un exposé complet, que soulignent le πάντα du passage 20, 37 et le ἕκαστα du passage 13, 385. Ce sens apparaît d'ailleurs plausible dans les quatre exemples expliqués au point 1.1 avec la formule κατὰ μοῖραν καταλέγειν, et plus généralement, avec l'idée de disposition ordonnée, de « tour à tour » ou de « point par point » propre à la scansion ancienne ⏑ – – ⏒. Mais on a aussi vu, en suivant J. Svenbro et A. Amory Parry, qu'il était possible de comprendre la formule κατὰ μοῖραν καταλέγειν dans un sens similaire à celle, toute proche, employant le verbe de parole λέγειν, c'est-à-dire comme faisant référence à une juste reconnaissance des rôles et des mérites de chacun des personnages de l'histoire racontée. On retrouve exactement ce sens dans les paroles d'Athéna : d'un côté, elle présente les prétendants, « qu'on voit, depuis trois ans, usurper ton manoir » en voulant prendre Pénélope pour femme (13, 377) ; de l'autre, elle décrit la place de la femme d'Ulysse dans ce contexte, attendant son retour, mais obligée de donner espoirs et promesses aux vils prétendants, « quand elle a dans l'esprit de tout autres projets » (v. 379-

32 *Ibid.*, p. 108 et n. 2.

381). Il ne s'agit pas tant d'un exposé complet que de dires (λέγειν) présentant avec exactitude les justes parts d'existence des protagonistes.

La valeur sociale de l'expression n'est cependant pas directement perceptible, mais nous retrouvons néanmoins à κατὰ μοῖραν un sens que confirmeront sous peu d'autres exemples, celui d'une reconnaissance de portions d'existence. Au demeurant, il faut ici noter un premier élément qui tend à confirmer les soupçons exposés au premier point de cette partie, quant à l'interprétation correcte de l'expression κατὰ μοῖραν καταλέγειν : malgré la scansion plus ancienne ⏑ – – ⏒ qu'affiche cette dernière formule, le parallèle avec le passage *Od.* 13, 385 montre un sens similaire à la forme métrique ⏑ ⏑ – ⏒ de κατὰ μοῖραν, utilisée avec le verbe λέγειν. C'est seulement dans les quatre occurrences de κατὰ μοῖραν καταλέγειν que la scansion ⏑ – – ⏒ n'impliquerait pas un sens différent pour κατὰ *μμοῖραν. Il faudrait alors plutôt suivre l'explication de J. Svenbro et d'A. Amory Parry, qui demande à être étayée par d'autres exemples.

Poséidon et Iris* (Il. *15, 206-207) et Mentor à l'assemblée d'Ithaque* (Od. *2, 229-251)

D'autres passages, dans lesquels la valeur sociale de κατὰ μοῖραν semble *a priori* plus contestable, nécessitent de porter une attention particulière à d'autres notions significatives. Nous avons déjà, par exemple, souligné l'importance de la notion de θέμις dans l'interprétation des paroles de Diomède, en *Il.* 9, 32-78. Ainsi, certains termes fournissent des indices non négligeables de la portée sociale de κατὰ μοῖραν dans plusieurs contextes.

C'est le cas de l'échange entre Iris et Poséidon, au chant 15 de l'*Iliade*. D'une façon très similaire à la conciliation d'Achille et d'Agamemnon tentée par Nestor, la déesse Iris se fait médiatrice de la querelle entre Zeus et Poséidon. Devant le refus de l'Ébranleur du sol de se soumettre aux ordres du Tonnant, elle souligne la position d'aîné qu'occupe le roi des Olympiens par rapport à son frère. Celui-ci cède devant cet argument, qu'il dit avoir été prononcé κατὰ μοῖραν (*Il.* 15, 206). La suite du propos de Poséidon éclaire la signification de l'expression κατὰ μοῖραν λέγειν qu'il utilise. Il précise, dès le vers suivant, « qu'il est bon d'avoir un messager qui connaît la mesure des choses », ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ (207). L'expression clef est αἴσιμα οἶδα. Il a été évoqué déjà que

αἶσα était synonyme de μοῖρα et que ce terme apparaissait aussi dans l'expression κατ' αἶσαν, synonyme de κατὰ μοῖραν. Αἶσα et ses dérivés, dont αἴσιμος, comprennent cependant la nuance d'une portion mesurée, plutôt que l'idée de division et de répartition qu'exprime μοῖρα.[33] Poséidon reconnaît donc qu'Iris sait bien les limites des portions d'existence qu'occupent lui et son frère, le puîné et l'aîné, et cette connaissance de la « mesure des choses », αἴσιμα, se traduit par des paroles κατὰ μοῖραν qui reconnaissent ce qui revient à chacun. La convenance dont fait preuve Iris par ses paroles renvoie ici encore à une reconnaissance de portions d'existence caractérisées socialement, dans ce cas-ci, par la position de l'aîné et du cadet : « les cœurs nobles se laissent fléchir. Tu sais que les Érinyes toujours suivent les aînés », dit-elle.

La valeur sociale de l'expression apparaît encore ailleurs en négatif, par le biais d'autres termes du contexte. C'est le cas d'un épisode du second chant de l'*Odyssée*, où Télémaque a convoqué l'assemblée d'Ithaque, pendant laquelle intervient Mentor. Ses paroles allaient être qualifiées par un prétendant de οὐ κατὰ μοῖραν. Que dit Mentor ? Il blâme d'abord l'immobilisme et le silence du peuple devant les déprédations et violences (ἔργα βίαια, v. 236) des prétendants, et reproche aux gens d'Ithaque d'avoir oublié le bon roi qu'était Ulysse, qui agissait tel un bon père envers le peuple (v. 234), contrairement aux prétendants. L'une des caractéristiques d'Ulysse que souligne alors son intendant est qu'il avait « en son cœur la connaissance de la juste mesure », φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς (v. 231). Mentor tente d'inciter le peuple à choisir le camp de ceux qui savent discerner la juste mesure des choses, ce qui n'est certainement pas une caractéristique des prétendants. Il s'indigne ensuite de ce que le nombre, πολλοὶ ἐόντες (v. 241), demeure silencieux devant les déprédations des prétendants, n'agissant pas conformément aux normes et aux convenances qu'impose le respect de la τιμή d'un bon roi comme Ulysse. Ce fait peut être déduit de son discours, lorsqu'il dit ressentir de la νέμεσις envers le δῆμος : νῦν δ' ἄλλῳ δήμῳ νεμεσίζομαι, οἷον ἅπαντες | ἧσθ' ἄνεῳ, ἀτὰρ οὔ τι καθαπτόμενοι ἐπέεσι | παύρους μνηστῆρας καταπαύετε κατερύκετε πολλοὶ ἐόντες (2, 239-241).

---

[33] Voir N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 116-118 : comme ἐναίσιμος, αἴσιμος signifie à la fois « 'being measured out' (hence often destined, fateful) or 'within measure' », se rapportant à une grande diversité de « justes mesures » relatives, par exemple, à des offrandes appropriées aux dieux (*Il.* 24, 425-426).

Or, dans le système de valeurs homérique, ἀρετή, τιμή, αἰδώς et νέμεσις sont quatre termes étroitement reliés entre eux, comme l'a bien démontré une étude de Ed. Lévy. L'expression par Mentor de son indignation, de son sentiment de νέμεσις envers le peuple, devrait ainsi susciter chez les gens d'Ithaque l'αἰδώς dont leur inaction trahit le manque, c'est-à-dire « un sentiment [...] fondé sur ce qu'on se doit à soi et non à la société ou aux dieux, sur les devoirs qu'implique le fait d'être ce qu'on est, à la fois en soi, avec ses exploits passés, ses ancêtres, ses protégés, sa patrie, et dans ses rapports à autrui ». Bref, poursuit Lévy, ressentir l'αἰδώς, « c'est toujours de se montrer conforme à ce qu'on se doit. »[34] La νέμεσις est ici une constatation du manque d'αἰδώς, et peut être comprise comme une indignation devant un comportement conduisant à une mauvaise proportionnalité dans la structure sociale. Il semble bien que Mentor invite le peuple à prendre conscience de son devoir, lié à la place qu'il occupe par rapport au bon roi qu'était Ulysse. Le respect que ceux présents à l'assemblée devraient manifester envers le souvenir du βασιλεύς absent peut ainsi être relié à la τιμή qui lui revient.[35]

De tout ce discours de Mentor, le prétendant Léocrite dit qu'il fut prononcé οὐ κατὰ μοῖραν (v. 251). Toutefois, à la lumière de l'analyse précédente, tout porte à croire qu'au contraire, les paroles de Mentor étaient κατὰ μοῖραν, puisqu'elles visaient spécifiquement la reconnaissance de la place occupée par chacun, plus particulièrement le peuple par rapport au roi encore absent. Et cela même si, en fin de compte, ce discours s'avère inefficace, puisque le peuple s'en retourne sans s'impliquer davantage dans la situation au manoir d'Ulysse. Contre-modèle de l'ordre social, les prétendants ne peuvent qu'être aveugles à cette convenance, comme ils sont aveugles à la juste mesure des choses.

Κατὰ μοῖραν λέγειν caractérise bel et bien des paroles qui s'insèrent habituellement dans des contextes où il y a reconnaissance de la part sociale qui revient aux personnages impliqués par le discours. Même si le terme τιμή n'apparaît pas à chaque occasion, on peut affirmer en se fondant sur d'autres termes connexes et sur les types de relations impliquées

---

34 Ed. LEVY, « *Arété, timè, aidôs* et *némésis* », p. 194. Si l'auteur met l'accent sur le caractère fortement aristocratique du sentiment d'αἰδώς, p. 197-198, il admet cependant que, parmi d'autres exemples, Mentor s'adressant aux gens d'Ithaque « condamne [par la *némésis*] l'absence d'*aidôs* » (p. 204) éprouvée par le δῆμος envers Ulysse. Sur le lien entre αἰδώς et νέμεσις, voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, en particulier p. 51-54.

35 Cf. Ed. LÉVY, *ibid.*, p. 200. Voir encore M. SCOTT, « Aidos and Nemesis in the Works of Homer », p. 15-16.

que, dans la plupart des cas, parler selon la μοῖρα désigne une reconnaissance de la τιμή due à un individu. Ce fait tend à confirmer que l'étroite complémentarité des notions de μοῖρα et de τιμή dans le système conceptuel de l'ordre a bien une répercussion sur les comportements de l'homme homérique. D'autres passages où la formule est employée soit avec des verbes différents liés à la parole, soit avec des verbes d'action, témoignent aussi de la valeur sociale de κατὰ μοῖραν.

2.2. Agir κατὰ μοῖραν, en paroles et en actes

Dans tous les exemples de la formule λέγειν κατὰ μοῖραν analysés jusqu'ici, la convenance des propos renvoie fréquemment à des normes et à des comportements appropriés qui garantissent le bon ordre de relations sociales de différents types : entre hôtes, φίλοι, guerriers ou βασιλεῖς, par exemple. Dans chaque cas, les paroles ainsi qualifiées indiquent une reconnaissance ou non de la part de τιμή qui est considérée, implicitement ou explicitement, comme devant revenir aux individus mis en scène. Ces paroles κατὰ μοῖραν agissent comme une garantie et une affirmation du positionnement social des individus concernés.[36] Hors de l'emploi formulaire avec le verbe λέγειν, mais toujours avec des verbes liés à la parole, deux autres passages de l'*Odyssée* viennent encore appuyer ce lien étroit qui unit ce qui est κατὰ μοῖραν à une reconnaissance appropriée de la place sociale occupée par un personnage.

2.2.1. Autres paroles κατὰ μοῖραν

***Pisistrate cherche à remplir une promesse κατὰ μοῖραν* (Od. *15, 195-214*)**

En *Od.* 15, 195-214, le contexte laisse apparaître le dilemme d'un fils de Nestor, qui doit décider quel lien de τιμή il privilégiera : celui qui l'unit personnellement à Télémaque, ou celui de son père avec le fils d'Ulysse. Ce dernier ne veut pas être retenu plus longuement chez Nestor et demande au fils du vieillard de le laisser à son navire, afin de partir immédiatement. Télémaque fait d'abord promettre à Pisistrate de suivre cet avis en raison de l'hospitalité qui les unit, soulignant les liens de φιλότης qui se sont développés entre eux : ξεῖνοι δὲ διαμπερὲς εὐχόμεθ' εἶναι | ἐκ πατέρων φιλότητος, ἀτὰρ καὶ ὁμήλικές εἰμεν· | ἥδε δ' ὁδὸς καὶ μᾶλλον ὁμοφροσύνῃσιν ἐνήσει (v. 196-198). Pisistrate cherche comment accomplir cette

---

36 A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus*, va aussi dans ce sens, p. 108, n. 2, sans pour autant faire le lien avec la τιμή : « all the speeches which are said to be κατὰ μοῖραν imply or state assessments of people as to valor, intelligence, looks, importance, and the like. »

promesse *kata moiran*, ὅππως οἱ κατὰ μοῖραν ὑποσχόμενος τελέσειεν (v. 203), c'est-à-dire en respectant à la fois les règles d'hospitalité liant Télémaque et Nestor et la φιλότης qui l'unit désormais lui-même à Télémaque. Il sait que son choix offusquera son père (μάλα γὰρ κεχολώσεται ἔμπης, v. 214), mais n'en décide pas moins de laisser partir Télémaque. Le dilemme qui se pose à son esprit semble ici être le choix entre un traitement conforme à la relation d'hospitalité de Télémaque et de Nestor ou un traitement conforme à la relation de φιλότης entre les deux fils de héros. Il n'est donc pas faux de considérer que l'expression renvoie à des coutumes en fonction de la relation entre deux individus, comme le fait B. C. Dietrich.[37] Il est cependant plus précis de dire que ces coutumes répondent à des liens de τιμαί que se reconnaissent les différents protagonistes et qui les poussent à agir de telle ou telle façon. Pisistrate choisit plutôt de se positionner en tant que φίλος par rapport à Télémaque.

***Reconnaître l'ὕβρις des prétendants par des paroles κατὰ μοῖραν* (Od. *17, 580-581*)**

Toujours en dehors de la formule avec λέγειν, le chant 17 contient un passage où κατὰ μοῖραν renvoie à un discours faisant une référence implicite à la τιμή. Sous les traits du mendiant, Ulysse décline l'invitation transmise par Eumée de rencontrer Pénélope. Il préfère, dit-il, attendre le coucher du soleil, par crainte des excès des prétendants (ἀλλὰ μνηστήρων χαλεπῶν ὑποδείδι' ὅμιλον, | τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει, v. 564-565[38]). La fille d'Icare, surprise qu'Eumée ne revienne pas accompagné du mendiant qui prétend connaître son mari, se demande pourquoi un homme de cette condition ressentirait de l'αἰδώς en se présentant dans sa demeure en haillons (κακὸς δ' αἰδοῖος ἀλήτης, v. 578). Eumée lui répond que le mendiant n'en avait pas moins répondu *kata moiran*, comme le ferait tout autre homme devant les excès des prétendants, μυθεῖται κατὰ μοῖραν, ἅ πέρ κ' οἴοιτο καὶ ἄλλος, | ὕβριν ἀλυσκάζων ἀνδρῶν ὑπερηνορεόντων (v. 580-581). Pénélope associe ensuite ces paroles κατὰ μοῖραν à la sagesse de qui sait reconnaître ceux qui dépassent leur part d'existence par ὕβρις : οὐκ ἄφρων ὁ ξεῖνος· ὀΐεται, ὥς περ ἂν εἴη· | οὐ γάρ πού τινες ὧδε καταθνητῶν ἀνθρώπων | ἀνέρες ὑβρίζοντες ἀτάσθαλα μηχανόωνται (v. 586-588). Les références à l'ὕβρις contenues dans ce passage relient les paroles d'Ulysse à la notion de τιμή. L'emploi du participe ὑπερηνορέων, qui exprime chez Homère de manière négative une

---

37 *Death, Fate and the Gods*, p. 226-227.

38 Si le vers 565 est omis dans plusieurs manuscrits, l'idée de la crainte de l'ὕβρις des prétendants apparaît toutefois aussi dans la réponse que transmet Eumée à Pénélope, au vers 581.

fierté arrogante de sa force ou de son courage, en relation avec ὕβρις au vers 581, peut être rapproché de ce que dit D. L. Cairns de cette dernière notion, à partir de textes plus tardifs.[39] En relation avec des expressions comme μέγα φρονεῖν et d'autres signifiant l'idée de « penser plus que pensées mortelles », l'ὕβρις dénote un dépassement, une surestimation de sa τιμή de mortel par un individu, qui porte ainsi ombrage à celle, supérieure, due aux puissances divines. Ὑπερηνορέων comprend bien aussi chez Homère cette idée de dépassement vaniteux, de confiance excessive que placent dans leur force des hommes comme les prétendants. Le terme sera d'ailleurs employé plus tard, chez Aristophane (*Paix*, 51) pour désigner « ceux qui se croient au-dessus des hommes ». On peut donc considérer que les paroles κατὰ μοῖραν d'Ulysse sont aussi liées à la reconnaissance de la place occupée par chacun, et que le fils de Laërte sait ainsi discerner ceux qui se croient possesseurs d'une plus grande τιμή que celle qui leur revient de fait.

2.2.2. Autres actions κατὰ μοῖραν

Comportement des Cyclopes et division d'un butin* (Od. *9, 351* et Od. *16, 384-385)

Au moins deux des sept occurrences dans lesquelles κατὰ μοῖραν ne qualifie pas des paroles prononcées confirment encore ce lien entre la formule et les relations fondées sur la τιμή. Elles permettent d'insister davantage sur la forte valeur sociale que revêt cette expression dans la plupart des contextes. Les deux exemples proviennent de l'*Odyssée*, et le plus probant est sans doute celui du chant 9, alors qu'Ulysse reproche au Cyclope d'avoir agi οὐ κατὰ μοῖραν. Le géant à l'œil rond vient de dévorer deux nouveaux compagnons du fils de Laërte, et il est on ne peut plus évident que derrière cette cruauté se trouve aussi un refus des normes de l'hospitalité par Polyphème. Ulysse lui avait d'abord offert du vin, comme présent d'un étranger à son hôte, mais on sait l'accueil que fit Polyphème aux malheureux marins : σὺ δὲ μαίνεαι οὐκέτ' ἀνεκτῶς, lui dit directement Ulysse (v. 350). Pour sa cruauté (σχέτλιε, v. 351), aucun homme ne reviendra chez ce fils de Poséidon, ἐπεὶ οὐ κατὰ μοῖραν ἔρεξας, dit le roi d'Ithaque. Et c'est en raillant les règles de l'hospitalité que l'être *monophthalmos* demande plus de vin, « afin qu'à toi je donne un cadeau d'hôte qui te réjouisse », ἵνα τοι δῶ ξείνιον, ᾧ κε σὺ χαίρῃς (v. 356), précisant plus loin sa pensée : Οὕτιν ἐγὼ πύματον ἕδομαι μετὰ οἷς ἑτάροισιν, | τοὺς δ' ἄλλους πρόσθεν· τὸ δέ τοι ξεινήιον ἔσται (v. 369-370). Le

[39] D. L. CAIRNS, « Hybris, Dishonour and Thinking Big », *JHS* 116 (1996), p. 10-11, 18-19, 21 et 32.

comportement du Cyclope ne convient pas à sa position d'hôte par rapport à des visiteurs étrangers. Οὐ κατὰ μοῖραν est donc à mettre en rapport, ici comme dans les occurrences où un personnage parle (οὐ) κατὰ μοῖραν, avec la τιμή de chacun des protagonistes. Le second exemple, alors que les prétendants, au chant 16, fomentent leur projet de tuer Télémaque, n'est sans doute pas aussi clairement en relation avec un ordre de τιμαί. La division des biens de Télémaque qu'Antinoos propose de faire, une fois le fils d'Ulysse occis, est dite κατὰ μοῖραν (βίοτον δ' αὐτοὶ καὶ κτήματ' ἔχωμεν, | δασσάμενοι κατὰ μοῖραν ἐφ' ἡμέας, v. 384-385). Il est logique de penser que le vil prétendant avait à l'esprit les principes de division d'un butin, dont chacun devait recevoir la part qui lui revenait en fonction de sa τιμή que lui méritait son degré d'implication et ses prouesses dans l'action.[40]

2.3. Κατὰ μοῖραν et portion d'existence

Si la valeur sociale de l'expression, soulignée par son emploi fréquent en relation avec différents liens communautaires fondés sur la τιμή reconnue ou non à autrui, apparaît maintenant bel et bien fondamentale,[41] il est cependant vrai qu'on ne peut réduire toutes les occurrences à cet aspect de l'ordre. Ce fait a déjà été admis lors du traitement d'un passage de l'*Odyssée* où κατὰ μοῖραν caractérisait des paroles d'Athéna. D'autres exemples comportent un sens qui semble d'abord moins précis, voire banal, exprimant une simple convenance au sens large. Trois occurrences de l'expression, qui la rattachent à des présages, paraissent ainsi plus difficiles à interpréter, mais permettent en retour une perspective d'analyse plus large, hors du champ strictement communautaire et humain.

Interpréter des présages selon la μοῖρα (Il. *8, 146 ; 24, 379 et* Od. *15, 170)*

Le premier passage se trouve en *Il.* 8, 146, alors que Diomède dit que Nestor a parlé κατὰ μοῖραν : le vieil homme venait d'interpréter la foudre, qui était tombé près de leur char, comme un signe que Zeus était du côté des Troyens, pour l'instant. Dans la seconde occurrence, en 24, 379, Priam perçoit, dans le prétendu écuyer d'Achille dont Hermès a pris les traits, différentes caractéristiques qu'il attribue au statut particulier de cet étranger. Il le qualifie de αἴσιος, hapax chez Homère, dérivé de αἶσα, ayant le sens de bon présage (v. 376-

---

40 Revoir par exemple les modalités de la dispute entre Achille et Agamemnon, notamment en *Il.* 1, 166-168, résumée en ces mots par Achille en 9, 318-319 : ἴσῃ μοῖρα μένοντι, καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι· | ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.

41 *Contra* F. MAWET, *Recherches sur les oppositions fonctionnelles*, p. 149.

377)[42]. Enfin, en *Od.* 15, 170, Ménélas réfléchit à la manière *kata moiran* d'interpréter le vol d'un aigle, ὅππως οἱ κατὰ μοῖραν ὑποκρίναιτο νοήσας. Le premier de ces trois exemples fournit peut-être une piste de réflexion pour comprendre les deux autres.

Nestor, reconnaissant que le signe transmet la volonté de Zeus, perçoit qu'il n'est pas favorable aux Achéens et s'incline devant cette volonté supérieure du Cronide : ἀνὴρ δέ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο | οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστι (8, 143-144). Reconnaître les signes de la volonté divine, à défaut d'en comprendre le caractère aléatoire – Zeus accordant son soutien aux uns un jour, aux autres le lendemain –, est en même temps une reconnaissance de la portion d'existence différente entre dieux et hommes.[43] Ce fait est sans aucun doute implicite dans le passage du chant 15 de l'*Odyssée*. Toutefois, dans cet extrait, à la suite du présage ornithomantique, Pisistrate demande à Ménélas s'il croit que ce signe s'adresse à lui, à Télémaque ou plutôt au roi de Sparte lui-même. La réflexion de Ménélas sur l'interprétation de ce signe implique donc surtout de décider à qui il s'adresse, à quelle portion d'existence le message est destiné. Dans le passage de Nestor et Diomède au chant 8 de l'*Iliade*, c'est aussi ce que fait le fils de Nélée : il reconnaît que l'éclair de Zeus était un signe néfaste pour les Achéens et positif pour les Troyens. La reconnaissance d'un présage et son interprétation κατὰ μοῖραν impliquent nécessairement une double sensibilité face à l'ordre des choses : savoir reconnaître la supériorité des dieux et du vouloir de Zeus en particulier, et savoir reconnaître de manière adéquate quelles existences humaines sont concernées par tel ou tel signe, faire la part des choses en tentant de distinguer quelle μοῖρα humaine est impliquée dans le message céleste. Dans le troisième exemple de ce groupe, au chant 24 de l'*Iliade*, un homme comme Priam sait ainsi reconnaître un bon présage placé sur son chemin, comme cet étranger prétendant être un écuyer d'Achille. Par l'apparence particulière qu'il note chez cet homme, il pressent bien que le hasard de la rencontre avec lui est signe que ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα, | ὅς μοι τοιόνδ' ἧκεν ὁδοιπόρον ἀντιβολῆσαι, | αἴσιον (24, 374-376). « En cela, vieillard, lui répond Hermès, tu as parlé *kata moiran* », c'est-à-dire en d'autres termes, « tu as bien reconnu la signification de ma présence ici par rapport à ta portion d'existence ».

---

42 N. RICHARDSON, *The Iliad : A Commentary*, vol. VI, *Books 21-24*, Cambridge, 1993, p. 312.

43 Cf. 8, 141-143 : νῦν μὲν γὰρ τούτῳ Κρονίδης Ζεὺς κῦδος ὀπάζει | σήμερον· ὕστερον αὖτε καὶ ἡμῖν, αἴ κ' ἐθέλῃσι, | δώσει. A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 17-18, analyse cette occurrence dans le même sens, en disant que l'avis de Nestor sur le signe envoyé par Zeus et la conduite que devraient suivre les deux hommes est convenable, car « it would be appropriate to yield to the superior ἀρετή of Zeus, and no shame is involved in yielding to the gods. »

La convenance qu'expriment alors ces trois dernières occurrences en relation avec des présages est fonction, non plus uniquement d'une place occupée dans une communauté, mais bien dans l'ensemble du monde composé des pôles humain et divin. Si cette interprétation est correcte, l'expression trouve alors un champ d'application à rapprocher du sens de portion physique d'existence, de place occupée dans l'univers des hommes et des dieux, que possède bien le substantif μοῖρα.

Dans tous les cas, λέγειν κατὰ μοῖραν et les expressions similaires désignant d'autres actions pourraient être traduites par « parler (ou agir) avec une référence appropriée à la part détenue par chacun »,[44] qu'il s'agisse d'une référence à la τιμή ou à la valeur d'un individu, comme c'est le plus souvent le cas, ou encore, d'une manière plus large, à la portion d'existence qu'occupe chaque être dans le monde. Avec cette valeur sociale, la formule κατὰ μοῖραν renvoie ainsi à des comportements qui impliquent toujours une conformité à un certain ordre des choses, dans lequel chaque individu occupe une portion légitime d'existence qui doit lui être reconnue, en fonction de la valeur qui s'y rattache. La conformité à cette vision du monde, telle qu'exprimée par κατὰ μοῖραν, apparaît cependant quelque peu statique, puisqu'elle n'exprime, somme toute, qu'une reconnaissance d'une place circonscrite et ponctuelle, en relation avec les limites que fixe pour chaque individu sa μοῖρα. Sous cet aspect, la formule voisine κατὰ κόσμον, vers laquelle nous nous tournons maintenant, apparaît différente. Dans la plupart de ses occurrences, elle qualifie une conformité faite de comportements favorisant l'efficacité relationnelle et l'unité du tout social.

3. Κατὰ κόσμον, ou l'efficacité relationnelle

La forte consonance sociale qui est si fréquente dans les occurrences de κατὰ μοῖραν est aussi perceptible dans les contextes où apparaît l'expression voisine κατὰ κόσμον. G. Neumann notait récemment que la dimension éthique et sociale de cette dernière formule, qui intervient en majorité dans des passages qualifiant l'attitude d'une personne envers d'autres, n'avait pourtant pas été suffisamment relevée par les modernes.[45] Contrairement à κατὰ μοῖραν cependant, l'usage de la formule ne s'est pas spécialisé au domaine de la parole : sur les 15 occurrences (en incluant les deux emplois adverbiaux du datif κόσμῳ),

---

44 Voir les travaux de A. W. H. ADKINS, notamment dans « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », p. 1-3.

45 G. NEUMANN, « Altgriechisch κόσμος und seine Sippe », p. 205-206.

seuls 4 passages expriment la convenance dans un discours, sans qu'aucune formule figée du type κατὰ μοῖραν εἴπες n'apparaisse associée à ce contexte.[46] La proximité sémantique entre ces deux expressions de l'ordre à été soulignée au début de cette partie : elle se manifeste non seulement dans leur champ d'application social, mais aussi dans leur sens très proche de succession ordonnée, qu'elles prennent parfois toutes deux, lorsque la scansion plus ancienne de κατὰ *μμοῖραν apparaît. Toutefois, une analyse attentive des contextes de κατὰ κόσμον laisse deviner des nuances entre les deux formules, et cela, même lorsque μοῖρα révèle son initiale ancienne à double consonnes. Afin de bien comprendre la portée de κατὰ κόσμον, seront d'abord analysés les exemples en relation avec le langage : il deviendra alors possible de doubler la recherche sémantique autour de κατὰ κόσμον d'une comparaison avec l'emploi le plus fréquent de κατὰ μοῖραν, qui se fait en contexte langagier. Les autres occurrences, qui qualifient des actions diverses, seront ensuite étudiées.

3.1. Parler κατὰ κόσμον, source d'unité sociale

Les quatre exemples d'abord analysés apparaissent l'un dans l'*Iliade*, les trois autres dans l'*Odyssée*. Κατὰ κόσμον y caractérise en tournure négative les paroles de Thersite, au chant 2 de l'*Iliade*, puis celles du Phéacien Euryale et celles d'Ulysse, lorsqu'il est reçu par Eumée. Le quatrième passage qualifie positivement de κατὰ κόσμον le chant de l'aède Démodocos.

3.1.1. Discours vrai et conformité aux valeurs aristocratiques

A. W. H. Adkins a commenté ces quatre exemples[47] en les mettant en relation avec la conception de la vérité et de l'ἀρετή, faisant ressortir la valeur sociale qu'affiche κατὰ κόσμον, selon lui, dans au moins trois des quatre passages. Voyons d'abord en détail ces trois occurrences, en soulignant bien en quoi elles ont une portée sociale.

Sous les murs de Troie d'abord, en *Il.* 2, 213-214, Thersite « dont l'âme est pleine de mots désordonnés » (ἄκοσμα), cherche querelle aux rois – Agamemnon, dans ce cas-ci – « vainement, et sans aucun ordre », μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον. D'évidence, son affront à l'Atride est en même temps une atteinte à la hiérarchie sociale et aux convenances qu'elle

---

46 C. HAEBLER, « *Kosmos*. Eine etymologisch-wortgeschichtliche Untersuchung », p. 104.

47 Dans son article « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 12-18.

implique, convenances qui devraient imposer une déférence particulière des λαοί envers leurs supérieurs, d'autant plus que Thersite est considéré comme étant le plus inférieur (χερειότερον, v. 249) des Achéens.[48] Au chant 8 de l'*Odyssée*, ensuite, Ulysse qualifie de οὐ κατὰ κόσμον (v. 179) les paroles blessantes du Phéacien Euryale. L'homme avait mis en doute ses capacités physiques aux jeux, en le traitant de vulgaire commerçant maritime. Non seulement cette remise en question de l'ἀρετή d'Ulysse l'affecte dans sa qualité d'ἀγαθός, mais une telle remarque s'oppose de manière flagrante à la convenance qu'implique la relation d'hôte entre le naufragé et les Phéaciens.[49] Enfin, dans le troisième passage en lien avec des paroles, en *Od.* 14, 363, ce sont les propos du mendiant Ulysse relatifs au maître d'Eumée que le porcher juge οὐ κατὰ κόσμον : incrédule face à ce qu'il entend sur le roi d'Ithaque, le bon serviteur répond au gueux que, puisqu'il a la condition d'étranger (τοῖο ἐόντα, v. 364), il n'a nul besoin de mentir ainsi pour susciter chez son hôte l'αἰδώς et la φιλοτής (οὐ γὰρ τοὔνεκ' ἐγώ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, v. 388). La crainte de Zeus Hospitalier et la pitié que le mendiant suscite (ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων, v. 389) suffisent pour qu'Eumée lui accorde la τιμή due à son statut d'étranger.[50]

Selon Adkins, lorsque, comme dans ces trois exemples, le contexte implique ou met en cause le statut ou l'ἀρετή d'un héros, κατὰ κόσμον renvoie à ce qui est approprié en fonction de ce statut du personnage impliqué. Que les paroles soient vraies ou non n'aurait alors qu'une importance moindre, secondaire, devant leur adéquation ou non au rang de l'interlocuteur et aux valeurs aristocratiques en général.[51] Cependant, dans au moins deux des trois occurrences dont il a été question jusqu'ici, soit *Od.* 8, 179 et 14, 363, les paroles οὐ κατὰ κόσμον correspondent très exactement à de fausses affirmations, précisément parce qu'elles ne rendent pas justice à la valeur bien réelle d'Ulysse devant Euryale ou encore d'un étranger devant son hôte. Adkins ne nie pas ce fait, mais il s'appuie sur l'exemple de Thersite pour affirmer l'importance moindre de la notion de vérité dans les paroles κατὰ κόσμον.

---

48 H. DILLER, « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, München, 1956, p. 56.

49 *Ibid.* ; A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 13.

50 D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 108-109.

51 A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 15.

Or, s'il est vrai que, dans le passage de l'*Iliade* concernant Thersite, rien n'indique qu'en cherchant querelle aux rois le « pire des Achéens » use de mensonges, un regard plus attentif à son envolée contre Agamemnon suggère le contraire. *A priori*, son emportement contre le chef ne présente pas de faux arguments : d'autres ont bien montré que son discours, en 225-243, reprenait en fait les mêmes griefs qu'exprimait Achille au premier chant.[52] Les réflexions plus poussées de G. Nagy sur la fonction de Thersite ont révélé que ce personnage avait le rôle du poète de blâme. À travers lui, soutient l'auteur, l'épopée reflétait l'aspect négatif de ce type poétique, que Pindare allait justement qualifier de « haïssable falsification » (*Ném.* 8, 32). G. Nagy retrouve cette dernière caractéristique dans la diatribe du vil Achéen, puisque Thersite termine son discours en niant la colère d'Achille, affirmant que, si courroux il y avait eu, le Péléide n'aurait certainement pas hésité à tuer le fils d'Atrée (v. 241-242). Or, « du fait que la *menis*, 'colère', d'Achille est le sujet autoproclamé de l'*Iliade* (1, 1), ces paroles de Thersite reviennent à une falsification effective des traditions épiques concernant Achille. »[53] Si l'on accepte le fait que les paroles prononcées contre Agamemnon illustrent que Thersite savait οὐ κατὰ κόσμον ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν, on doit alors convenir qu'au même titre que dans les exemples d'Euryale et d'Ulysse mendiant, il y a bel et bien adéquation entre paroles fausses et dires οὐ κατὰ κόσμον. Adkins accepte ce lien entre ψεῦδος et notre expression,[54] mais il n'a pas vu la subtile fausseté derrière les paroles de Thersite. C'est pourquoi il situe l'unité de sens de ces trois contextes non pas, prioritairement, dans la notion de vérité, mais plutôt dans l'appréciation de paroles en fonction du statut des personnages impliqués dans le discours. Or, si le fait de concevoir des paroles en fonction de leur vérité ou non apparaît comme une constante des occurrences où κατὰ κόσμον évalue des discours, il devient difficile de rejeter au second plan cette caractéristique. La quatrième occurrence de cette application de la formule vient confirmer le lien vérité-paroles κατὰ κόσμον. En *Od.* 8, 489-491, Ulysse parle en ces termes du chant de Démodocos : λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις | [...] | ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου

---

52 Cf. R. P. MARTIN, *The Language of Heroes*, p. 109, avec références.

53 Voir le chapitre intitulé « Le pire des Achéens, le langage du blâme et l'épopée », dans *Le meilleur des Achéens*, p. 298-310. La citation est à la page 309.

54 Cf. A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 14, et p. 16 : « when ἀρετή is unaffected by speaking the truth, not only is it κατὰ κόσμον to speak the truth, but the phrase may characterize the statement as true ». L'auteur renvoie alors à l'occurrence qualifiant le chant de Démodocos, en *Od.* 8, 489. Il faut toutefois souligner, cf. ci-après, que le chant de l'aède phéacien est l'unique action verbale à être qualifiée positivement par κατὰ κόσμον chez Homère.

ἀκούσας. Dans le dernier vers de ce passage, il se réfère bel et bien à un récit véridique, tel que le rapporterait un témoin visuel des événements.

Le point de vue d'Adkins a cependant le mérite de souligner l'importance des considérations relatives au statut et aux valeurs aristocratiques dans les paroles κατὰ κόσμον. Il mériterait néanmoins d'être davantage précisé, à défaut de quoi une certaine confusion entre les expressions κατὰ κόσμον et κατὰ μοῖραν risquerait d'être entretenue.[55] Cette dernière formule, on l'a vu, désigne le plus souvent des paroles, parfois des actions, qui sont aussi évaluées en fonction du statut – de la τιμή – et d'une place occupée dans un récit, une communauté, ou plus largement le monde. Mais la formule κατὰ μοῖραν est-elle vraiment une formule équivalente à κατὰ κόσμον ?

3.1.2. Paroles κατὰ κόσμον, paroles κατὰ μοῖραν

Une première nuance entre les deux expressions a été relevée par Adkins, mais il convient de la souligner davantage, car en elle réside peut-être une caractéristique importante pouvant englober à la fois la relation de κατὰ κόσμον avec la « vérité » et le statut. Dans les quatre exemples où des paroles sont évaluées (οὐ) κατὰ κόσμον sont perceptibles une nuance d'esthétisme et une appréciation du langage en termes de grâce et de beauté, ce qui convient bien au substantif κόσμος.[56] Le charme et la grâce des paroles comme la manière de discourir apparaissent alors évalués en relation avec les valeurs aristocratiques, d'où une appréciation « socio-esthétique » du langage.

Le discours vrai et le discours beau

Dans l'exemple du discours de Thersite, le poète porte une attention particulière à la façon dont l'infâme Achéen s'exprime,[57] notamment en *Il.* 2, 212-214. Tandis qu'Ulysse s'efforce de ramener l'ordre dans l'armée, « seul Thersite piaille sans mesure ; lui dont l'âme

---

55 Une telle confusion me semble d'ailleurs perceptible chez Adkins, dans son article cité à la note précédente, p. 16-17. Toujours à propos du passage sur Démodocos, il commente : « the whole passage is concerned with the factual accuracy which suggests an eyewitness », puis, en reliant ce passage avec le vers 496, où Ulysse invite l'aède à poursuivre en chantant (καταλέγειν) l'histoire du cheval de bois et la prise d'Ilion κατὰ μοῖραν, il conclut qu'Ulysse « is asking Demodocus to sing with accuracy and truth : κατὰ μοῖραν and κατὰ κόσμον are sometimes available for this purpose. »

56 A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 15 ; J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 7 et 22 ; J. PUHVEL, « Origin of the Greek *kosmos* and Latin *mundus* », p. 154-159.

57 N. POSTLETHWAITE, « Thersites in the *Iliad* », p. 85.

n'est remplie que d'une foule de mots désordonnés, il s'en prend aux rois vainement, sans aucun ordre », Θερσίτης δ' ἔτι μοῦνος ἀμετροεπὴς ἐκολῴα | ὃς ἔπεα φρεσὶν ἧσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη, | μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν.[58] Ces vers décrivent l'attitude et le physique de Thersite, qui s'en prend sans retenue à Agamemnon. Et c'est en criant des sons aigus qu'il lance au roi ses blâmes, ὀξέα κεκληγὼς λέγ' ὀνείδεα (v. 222, cf. aussi v. 224). La qualité et la beauté de l'expression sont aussi mises en cause dans les trois occurrences de l'*Odyssée*. Ulysse qualifie les paroles d'Euryale de οὐ καλὰ (8, 166 : ...οὐ καλὸν ἔειπες...), avant de les dire οὐ κατὰ κόσμον (v. 179 : ...εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον).[59] Eumée signale au mendiant, qu'il n'a pas encore reconnu, que ses dires sur Ulysse, jugés οὐ κατὰ κόσμον, n'ont pas réussi à le charmer ou à lui rendre l'étranger agréable (μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγε, 14, 387). Enfin, dans le passage concernant le chant de Démodocos, une appréciation esthétique se cache aussi derrière κατὰ κόσμον. Il est significatif qu'il s'agit de la seule occurrence chez Homère où l'expression s'applique à des paroles de manière positive, et que les seuls parallèles d'un tel usage dans l'épopée s'appliquent de nouveau au domaine poétique et musical. Dans l'hymne homérique à Hermès, le dieu chante ainsi une théogonie πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον (v. 433). Il ajoute que la lyre καλὰ καὶ εὖ κατὰ κόσμον ἐπισταμένην ἀγορεύειν (v. 479).[60] Toutefois, contrairement aux trois autres passages d'Homère, l'exemple du chant κατὰ κόσμον de Démodocos ne présente *a priori* aucune connotation sociale, et il semble à première vue que seul l'aspect esthétique soit mis en avant. Le fait que les autres occurrences positives de l'expression caractérisant des paroles s'inscrivent dans le domaine musical et aédique tendrait

---

58 R. P. MARTIN, *The Language of Heroes*, p. 112-113, attire l'attention sur la fréquence des corrections métriques qui affectent le discours ἀμετροεπής de Thersite, aux lignes 225-242 : à l'intérieur de ces 18 vers se retrouvent 9 *correptiones epicae* et une synizèse, au vers 225, soit un taux de correction de 55%, supérieur de 15% à la moyenne pour l'ensemble des discours de l'*Iliade* ; « Thersites slurs his words », conclut l'auteur, et sa performance est donc littéralement ἀμετροεπής, « without mesure [...], markedly more so than the average hero. »

59 Dans sa réplique à Euryale, Ulysse oppose d'ailleurs celui dont « un dieu a couronné les mots d'une forme agréable » (θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, v. 170) à « celui dont aucune grâce ne ceint les mots » (οὔ οἱ χάρις ἀμφὶ περιστέφεται ἐπέεσσιν, v. 175). Sur ce passage, cf. encore A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in Homer », p. 13.

60 Voir aussi l'hymne à Dionysos I, que le poète conclut en s'adressant au dieu, disant que οὐδέ πῃ ἔστι | σεῖό γε λῃθόμενον γλυκερὴν κοσμῆσαι ἀοιδήν (v. 58-59). De même cf. le début de l'élégie pour Salamine qu'aurait chantée Solon sur l'agora d'Athènes : αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος, | κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος (fr. 1, 1-2). Sur le sens de κατὰ κόσμον en *Od.* 8, 489, voir S. VON REDEN, « Deceptive Readings : Poetry and its Value Reconsidered » *CQ* 45 (1995), p. 39 ; mais l'auteur n'établit pas de distinction entre ce vers et le vers 496, où κατὰ μοῖραν καταλέξῃς s'applique aussi au chant de l'aède phéacien.

à souligner que c'est bien l'idée d'un bel agencement des paroles et du rythme qui s'exprime et prévaut ici.[61]

En tant que formule évaluative de paroles, (οὐ) κατὰ κόσμον implique donc toujours des considérations relatives à la conformité à la réalité, à la vérité des discours, en même temps qu'une appréciation esthétique de ceux-ci. Dans au moins trois des quatre passages discutés, la relation appropriée qui unit narrateur et récepteur est aussi pertinente, puisque les exemples de Thersite, d'Euryale et d'Ulysse mendiant impliquent, sinon une transgression de règles liées à leur position sociale respective, du moins un comportement langagier inapproprié, à divers degrés, envers celui à qui ils s'adressent. Les nuances de « discours vrais » et de « discours beaux, charmants » de la formule κατὰ κόσμον sont donc importantes pour en distinguer le sens de la majorité des usages de λέγειν κατὰ μοῖραν.

*Bref retour sur κατὰ κόσμον et κατὰ *μοῖραν*

Nous avons toutefois noté, en ouvrant la discussion sur κατὰ μοῖραν, que lorsque cette expression présente sa forme métrique plus ancienne ⏑ – – ⏒ et est accompagnée du verbe καταλέγειν, deux explications de son sens étaient possibles et ont été avancées. Certains auteurs comprennent que la formule est relative à l'ordre interne d'un récit. Ce serait alors une narration appropriée en fonction de l'ordre de ses parties et des événements racontés, une narration point par point qui, du même coup, incorpore la conception d'un récit véridique telle que comprise par la pensée archaïque.[62] Même si l'on considère plutôt, comme le font d'autres chercheurs, que κατὰ μοῖραν καταλέγειν renvoie à la juste μοῖρα occupée, c'est-à-dire au rôle réel joué par le ou les protagonistes de l'histoire racontée, le récit reste qualifié en fonction de son rapport à la réalité, de la vérité ou non qu'il expose. En d'autres

---

61 Pour A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and ΑΡΕΤΗ in Homer », p. 16-17, ce passage « is concerned with the factual accuracy which suggests an eyewitness, not with poetic quality : one does not become a better poet simply by being present at the event one is describing. » Mais le fait que les seuls parallèles d'une parole positivement qualifiée de κατὰ κόσμον se retrouvent dans le domaine aédique de l'épopée invite à penser que l'expression n'est pas tout à fait étrangère aux qualités poétiques, dans un tel contexte, ce que confirmera la suite de notre propos. Soulignons pour l'instant qu'Adkins semble omettre la suite du vers 491 : ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας. Il n'est donc pas uniquement fait allusion à quelqu'un qui serait présent sur les lieux, mais aussi à quelqu'un qui aurait *entendu* cette histoire. Il est très probable que cette référence à la transmission orale renvoie à une transmission aédique de l'épopée, et cet « ἄλλος » serait alors un autre barde. Si le fait d'être un témoin visuel n'est effectivement pas un gage de la capacité poétique à rendre l'histoire de héros en vers, celui d'entendre un autre aède la raconter peut sans doute contribuer à forger le talent d'un conteur.

62 M. FINKELBERG, « Homer's View of the Epic Narrative », p. 135 et p. 137-138. Voir le début du présent chapitre, 1.1. et 1.2.

termes, on peut expliquer la relation récit-vérité en mettant l'accent soit sur la fidélité de l'histoire aux mérites réels de ses acteurs, soit sur le respect par le narrateur de l'ordre dans lequel les événements racontés se sont effectivement déroulés. Dans un cas comme dans l'autre, la forme métrique ⏑ – – ⏒ avec le verbe de parole semble alors plus proche, sémantiquement, de κατὰ κόσμον utilisé en contexte similaire d'évaluation du language. En outre, si κατὰ μοῖραν καταλέγειν qualifie l'ordonnancement adéquat des parties d'un récit, il n'est d'ailleurs pas impossible d'y voir la même appréciation esthétique du langage que l'on retrouve lorsque κατὰ κόσμον caractérise le chant des spécialistes de l'art aédique. Bref, à ce point de la démonstration, que l'on suive l'une ou l'autre explication de κατὰ μοῖραν καταλέγειν, cette expression ne paraît pas encore bien distincte sémantiquement de la formule κατὰ κόσμον appliquée à des paroles. Mais serait-il possible que le « beau »[63] et le « vrai » de paroles κατὰ κόσμον trahissent en fait une autre caractéristique de l'expression, qui pourrait, de manière plus générale, s'appliquer à ses autres occurrences et permettre ainsi de la différencier plus nettement de κατὰ μοῖραν καταλέγειν ?

Paroles charmantes, véridiques – du moins en aspect – et conformes aux normes relationnelles selon les statuts de l'émetteur et du récepteur : ces trois caractéristiques sont peut-être symptomatiques d'une particularité qui revient constamment dans les actions considérées (οὐ) κατὰ κόσμον, et qui a trait à leur efficacité sociale. Avant de vérifier cette hypothèse avec les autres occurrences, reprenons d'abord chacun des quatre passages étudiés jusqu'ici, en lien avec des paroles, afin de déterminer si cette suggestion peut les éclairer d'un jour nouveau.

3.1.3. Κατὰ κόσμον et efficacité sociale

Eumée et Ulysse : vain mensonge et charme persuasif

Au niveau du discours, la parole efficace est à la fois celle qui, par son aspect de vérité et l'enchantement, le charme qu'elle suscite, arrive à convaincre l'auditoire et celle qui, en témoignant d'un respect approprié aux statuts des gens qu'elle implique, assure un certain ordre, gage de stabilité du groupe. Ce fait est clairement mis en évidence dans le passage mettant en scène Eumée et le mendiant que prétend être Ulysse. Le loyal porcher dit bien qu'il

---

63 Il semble que l'appréciation esthétique de ce qui est κατὰ κόσμον n'apparaisse rehaussée par des termes comme καλόν ou χάρις, par exemple, que dans les passages relatifs aux paroles.

croit οὐ κατὰ κόσμον les choses racontées sur son maître, et qu'à ce sujet l'étranger ne pourra le convaincre, (οὐδέ με πείσεις, 14, 363), puisqu'il considère cette partie du discours comme mensongère (μαψιδίως ψεύδεσθαι, v. 365). Adkins avait bien vu, dans une brève remarque, que l'adverbe μαψιδίως, « vainement », « sans but », se faisait l'écho au vers 365 de οὐ κατὰ κόσμον, deux vers plus haut.[64] Sous une forme abrégée, cet adverbe apparaît d'ailleurs à trois reprises chez Homère en lien avec l'expression qui nous intéresse, dans la formule μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον.[65] Pour Eumée, l'objectif poursuivi par le mendiant à travers de tels mensonges était, selon toute vraisemblance, de se rendre agréable, de charmer l'humble porcher en paroles (μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγε, dit ce dernier, au vers 387), afin d'établir entre lui et son hôte une bonne relation d'hospitalité. Mais ces mensonges sont aussi inutiles qu'inefficaces, puisqu'ils ne conduisent pas à la persuasion. Il n'est pas approprié qu'un étranger use de fausses paroles pour obtenir le respect que lui vaut déjà son statut : sa seule condition, τοῖον ἐόντα, devrait suffire à susciter αἰδώς et φιλότης (v. 388), « respect » et « amitié ».

Thersite ou le blâme inefficace

Si on reprend sous cet angle le cas de Thersite, on retrouve aussi cet aspect inefficace de la parole οὐ κατὰ κόσμον. Sans aucune retenue, celui qui fait fonction de poète de blâme exprime violemment l'indignation des Achéens envers leur roi. Si la plupart des hommes assiégeant Ilion étaient indignés et éprouvaient envers Agamemnon de la νέμεσις (v. 222-223), Thersite, lui, exprimait son indignation par de grands cris, μακρὰ βοῶν (v. 224). Le rôle de l'Effronté, en tant que poète de blâme, pourrait donc être, théoriquement, de catalyser la colère, l'indignation et les reproches des Achéens, leur νέμεσις contre leur chef, en condamnant son comportement. Or, plutôt que cette fonction positive du blâme, c'est son aspect inefficace et négatif qui est mis en avant.[66] Selon G. Nagy, la justesse du blâme

---

64 A. W. H. ADKINS, « Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in Homer », p. 14.

65 Soit *Il.* 5, 759, relativement au comportement d'Arès à la guerre, *Il.* 2, 214, concernant les paroles de Thersite et *Od.* 3, 138, qualifiant la façon dont les Atrides convoquèrent une assemblée, après la prise de Troie.

66 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 61, n. 5 : commentant *Od.* 24, 192-202 où le fantôme d'Agamemnon dit de Clytemnestre que « chez les humains, celle-ci sera un chant odieux ; elle fera une mauvaise réputation aux femmes [...] » (traduction de l'auteur), G. Nagy souligne le rôle positif du poète utilisant la langue du blâme : « il peut régler le comportement social parce qu'il a le pouvoir de blâmer les mauvaises actions ». D'autres exemples positifs du blâme se retrouvent en *Il.* 3, 38 et 6, 325, alors qu'Hector reproche son comportement à Pâris et que celui-ci reconnaît la justesse de cette réprimande.

n'apparaît, du point de vue de l'épopée, que lorsque la réprobation est conforme à la visée de la poésie de louange, qui est de blâmer « ce qui est bas tout en louant ce qui est noble ».[67]

Dans ce schéma, la langue du blâme à l'intérieur du cadre héroïque et épique ne peut être douée d'efficacité si elle est issue de la bouche du plus vil des Achéens et dirigée contre un βασιλεύς. Et lorsqu'un héros de l'épopée aussi important qu'Ulysse reprend à son tour la langue du blâme pour réprimander Thersite (χαλεπῷ ἠνίπαπε μύθῳ, v. 245), alors seulement elle apparaît justifiée, en même temps qu'elle joue pleinement son rôle au niveau social. Le comportement inadéquat de Thersite est condamné à l'unanimité par la foule (...ὣς φάσαν ἡ πληθύς..., v. 278), et Ulysse parvient ainsi à remettre de l'ordre parmi les Argiens (ὧδε δέ τις εἴπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον· | [...] | νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν | [...], v. 271-274) : roué de coups, celui qui cherchait querelle aux rois de toutes les façons possibles, « pourvu qu'il pense faire rire les Achéens » (v. 215), se replie dans les larmes et la douleur, sous le rire de l'ensemble des Achéens, dont la réaction est une manifestation de l'efficacité des paroles d'Ulysse (v. 265-271).[68] Ainsi, dans cet épisode, la formule μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον du premier hémistiche, jointe à ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν en seconde moitié de vers 214, disqualifie la fonction sociale potentiellement positive de la poésie de blâme signifiée par le verbe ἐρίζω.[69] Au même titre que le rire des Achéens, les qualificatifs qui se rattachent à la fois au parler et au physique de Thersite mettent en relief l'inefficacité de ses paroles.

Une dernière remarque peut être faite à propos de ce passage. Nous avons vu plus haut, avec G. Nagy, que Thersite, niant la colère d'Achille, falsifiait un aspect fondamental de l'épopée homérique relatif au rôle central qu'y joue le fils de Pélée. Or, si l'on considère que certaines occurrences de la formule κατὰ μοῖραν servent à désigner la place réelle qu'occupe un personnage dans un récit, entre autres selon ses mérites, alors on doit convenir que les paroles de Thersite pourraient aussi être qualifiées de οὐ κατὰ μοῖραν, c'est-à-dire non-conformes au rôle d'Achille dans l'*Iliade*. Il n'en est rien cependant, bien que la métrique eût théoriquement permis l'échange de formule. Il en résulte que des paroles (οὐ) κατὰ μοῖραν

---

67 *Ibid.*, p. 335, n. 6.

68 Cf. *ibid.*, p. 306-310.

69 *Ibid.*, p. 308, n. 4. Cf. aussi p. 310, où l'auteur souligne que les épithètes ἀμετροεπής (v. 212), ἀκριτόμυθος (v. 246) et ἐπεσβόλος (v. 275), attachées au langage de Thersite, « servent non seulement a discréditer la forme poétique de son discours, mais aussi jusqu'à son style ».

peuvent aussi être qualifiées de (οὐ) κατὰ κόσμον, mais que la convenance que connote chaque expression renvoie à deux aspects différents de l'idée d'ordre.

Les paroles d'Euryale et le chant de Démodocos : κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον

Deux exemples concrets, tirés de l'*Odyssée*, permettent de bien mettre en relief les différences entre les deux expressions. Il s'agit de l'épisode déjà mentionné concernant les paroles désobligeantes du Phéacien Euryale envers Ulysse et de celui du chant de Démodocos. Dans les deux cas, les paroles sont tantôt qualifiées de κατὰ μοῖραν, tantôt de κατὰ κόσμον. Il faut maintenant chercher à comprendre les nuances de chaque expression dans ces contextes et étudier dans quelle mesure elles exposent deux aspects différents de l'idée d'ordre.

En ce qui concerne les paroles d'Euryale, d'abord, nous savons qu'Alcinoos les considère οὐ κατὰ μοῖραν (*Od.* 8, 396-397) et qu'il invite le Phéacien à réparer le tort causé en offrant à l'hôte un cadeau d'hospitalité. Du point de vue d'Alcinoos, il convient de réintégrer l'étranger conformément à son statut d'hôte. Ulysse, de son côté, avait évalué le même discours selon un autre point de vue, le qualifiant de οὐ κατὰ κόσμον. Si Alcinoos met l'accent sur la position sociale qui doit revenir à un étranger selon la convenance, sa μοῖρα de τιμή, pour reprendre l'expression d'Adkins, Ulysse met plutôt l'accent, on l'a dit, sur l'esthétisme du discours d'Euryale. À celui qui, comme l'insultant Phéacien, a reçu des dieux une grande beauté (8, 166 et 175-176), il oppose l'homme désavantagé physiquement mais ayant reçu des dieux – contrairement à Thersite – le don d'une parole assurée, qui sait donc user de mots convaincants et qui s'exprime avec un doux *aidôs*, ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει | αἰδοῖ μειλιχίῃ (v. 171-172). Cet homme attire sur lui le regard charmé des autres, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν | τερπόμενοι λεύσσουσιν (v. 170-171); il brille parmi les gens assemblés, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν (v. 172), et à travers la ville il est admiré comme un dieu, ἐρχόμενόν δ' ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὣς εἰσορόωσιν (v. 173). Euryale n'a visiblement pas reçu ce don des dieux : son language οὐ χάρις (8, 175) ne diffère pas de celui d'un personnage comme Thersite et on a vu aussi que la laideur physique du plus vil des Achéens, décrit comme αἴσχιστος (*Il.* 2, 216), était le reflet de son style de discours. À l'opposé, celui qui s'exprime κατὰ κόσμον charme son auditoire ; à l'assemblée, ses mots portent fruit car il sait convaincre ceux qui l'écoutent et les rallier à ses paroles. Il est, grâce à ses discours

rassembleurs, porteur d'unité dans le groupe. Ce n'est évidemment pas le cas de Thersite, élément de division au sein de l'armée achéenne qui s'en prend « au pasteur d'hommes », Ἀγαμέμνονι ποιμένι λαῶν (v. 254), ni le cas d'Euryale puisqu'il suscite la colère d'Ulysse avec ses mots inappropriés, ὤρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν | εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον (*Od.* 8, 178-179), impropres à lier les deux hommes comme il conviendrait. Ainsi, tandis qu'Alcinoos invite Euryale à réaffirmer la *position* sociale d'Ulysse en tant qu'étranger, position que n'avaient pas reconnue ses remarques οὐ κατὰ μοῖραν, le fils de Laërte se réfère quant à lui à l'inefficacité de paroles qui briment la *relation* et le lien qui devrait unir les deux hommes. Si κατὰ μοῖραν renvoie à une sorte de respect protocolaire dans les relations sociales, κατὰ κόσμον semble plutôt intervenir au niveau de ce qui permet ou non le maintien de ces relations, autrement dit, de ce qui lie efficacement entre elles deux ou plusieurs μοῖραι différentes.

On peut en dire autant de l'efficacité du chant κατὰ κόσμον de Démodocos. De façon générale, l'efficacité de la voix poétique du chantre est d'abord une qualité intrinsèquement liée à sa position et à sa fonction d'aède. Il est intéressant de constater que, dans ce contexte, l'efficacité poétique, qui trouve sa source dans ce que M. Detienne a appelé la parole magico-religieuse issue de l'inspiration divine, possède un effet rassembleur qui ne se distingue pas de la parole-dialogue κατὰ κόσμον. Le rapprochement entre les chants de Démodocos et la parole assurée de celui jouissant du don divin pour l'éloquence publique, qu'Ulysse oppose à la rhétorique d'Euryale, montre que κατὰ κόσμον n'établit pas de distinction entre les deux types de paroles.[70] Comme celui qui a reçu le don de la parole convaincante à l'assemblée, le poète parvient à se lier avec son auditoire par le charme de ses chants, inspirés par les dieux, et l'efficacité sociale de sa performance se mesure alors par le plaisir et les réjouissances réunissant les convives d'un banquet.[71] Les Phéaciens prennent ainsi plaisir à entendre Démodocos leur chanter les exploits de héros : ὀτρύνειαν ἀείδειν | Φαιήκων οἱ ἄριστοι,

---

70 M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 2006 (1967). Cf. p. 113-151 sur la parole magico-religieuse, et notamment p. 116-117, où l'auteur souligne entre autres l'efficacité du chant d'Hermès dans l'hymne homérique, dont la théogonie « réalise », κραίνειν, « les dieux immortels ainsi que la Terre ténébreuse » (v. 427). Ce n'est que quelques vers plus loin qu'apparaît l'autre tournure positive de κατὰ κόσμον décrivant des paroles dans l'épopée, déjà relevée plus haut : πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, ἐπωλένιον κιθαρίζων (v. 433). Sur la parole-dialogue, voir le chapitre, « Le procès de la laïcisation », p. 152-183.

71 S. VON REDEN, « Deceptive Readings », p. 35. Voir aussi *Od.* 9, 5-11 : οὐ γὰρ ἐγώ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι | ἢ ὅτ' ἐυφροσύνη μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα, | δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ | ἥμενοι ἑξείης [...] | [...] τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι.

ἐπεὶ τέρποντ' ἐπέεσσιν (8, 90-91). En échange de ses performances, l'aède est honoré parmi les hommes, Δημόδοκος λαοῖσι τετιμένος (8, 472), puisque parmi les mortels tous les chantres ont leur part de *timè* et méritent l'*aidôs*, πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ | τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὕνεκ' ἄρα σφέας | οἵμας μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον ἀοιδῶν (v. 479-481). Même si, pour Ulysse, le chant de Démodocos lui apporte du chagrin au cœur plutôt que la réjouissance, il n'en demeure pas moins porteur d'un lien entre l'aède et le héros qui participa aux exploits chantés, puisqu'en échange, ce dernier l'honore d'une partie de sa propre part de viande, reçue en tant qu'hôte (v. 474-483).[72] Plusieurs auteurs ont commenté cet épisode, et la plupart des modernes s'entendent pour donner à κατὰ κόσμον le sens « d'ordre des événements », « d'ordre formel » du chant, de sa « précision », avec la nuance de vérité déjà mentionnée.[73] Mais le même sens est aussi souvent donné à l'expression κατὰ μοῖραν καταλέγειν, utilisée pour évaluer, quelques vers plus loin seulement (8, 496), le chant de l'aède.[74] Ici, deux éléments devraient être considérés de plus près afin de mieux distinguer κατὰ κόσμον de κατὰ *μμοῖραν.

D'abord, pour un aède, l'ordre interne de son récit, sa beauté et sa véracité, allaient effectivement de pair et étaient signes de l'origine divine de l'inspiration poétique.[75] On peut rapprocher ce passage de la théogonie chantée par Hermès, dans son hymne homérique. Des dieux immortels, le fils de Maïa « disait ce qu'ils furent au commencement, et quelles portions chacun d'eux obtint en partage (ὡς τὰ πρῶτα γένοντο ὡς καὶ λάχε μοῖραν ἕκαστος, v. 428) [...], puis, selon leur ancienneté (κατὰ πρέσβιν, v. 431), le noble fils de Zeus célébrait les dieux immortels (ἀθανάτους ἐγέραιρε θεούς, v. 432), racontant toutes ces choses selon l'ordre (πάντ' ἐνέπων κατὰ κόσμον, v. 433) ». Or, en quoi consiste l'ordre de ce récit κατὰ κόσμον ? Dans la réaffirmation de la μοῖρα de chacun des personnages mis en scène, les uns par rapport aux autres et de la façon qu'il convient, convenance exprimée ici par κατὰ πρέσβιν. En même temps qu'il réactualise ces relations entre les μοῖραι divines, le chantre lui-même se positionne et se met en relation avec son auditoire, ici le dieu Apollon.

---

72 *Ibid.*, p. 37.

73 Cf. J. SVENBRO, *La parole et le marbre*, p. 21 ; A. W. H. ADKINS, « Truth, KOΣMOΣ, and APETH in the Homeric Poems », p. 16-17 ; S. VON REDEN, *ibid.*, p. 36.

74 A. W. H. ADKINS, *ibid.*, p. 17 ; S. VON REDEN, *ibid.*, p. 36, qui ne souligne toutefois que le sens « representing the truth » de κατὰ μοῖραν. Cf. M. FINKELBERG, « Homer's View of the Epic Narrative », p. 137-138.

75 On rejoint ici ce qu'affirmait M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 112, n. 3 ; sur l'ordre et la beauté du chant poétique en tant que signe d'inspiration divine, cf. S. VON REDEN, *ibid.*, p. 36.

Son chant, spécifiquement κατὰ πρέσβιν, réaffirme l'ordre de préséance des dieux en fonction de leur naissance et, de ce fait, permet d'insérer Hermès dans la société divine en tant que cadet.[76] L'efficacité de cette affirmation de l'ordre se reflète dans les paroles d'Apollon, au vers 457 : il invite le jeune dieu à l'écouter, puisqu'il est son aîné, ἴζε, πέπον, καὶ μῦθον ἐπαίνει πρεσβυτέροισι, et précise ensuite qu'Hermès et sa mère allaient désormais connaître la gloire parmi les immortels, νῦν γάρ τοι κλέος ἔσται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, | σοί τ' αὐτῷ καὶ μητρί (v. 459). Une unité et une harmonie nouvelles sont retrouvées chez les dieux et se scellent par l'échange de τιμή entre Apollon et Hermès. Le chant κατὰ κόσμον de l'aède agit donc efficacement comme un liant social pareillement chez les dieux et chez les Phéaciens, banquetant aux sons charmants de Démodocos.

À la lumière de l'épisode mythique de l'hymne à Hermès, il faut ensuite se tourner vers l'usage de κατὰ μοῖραν pour caractériser le chant de l'aède phéacien. Il convient avant tout de considérer la manière dont la formule s'insère dans le texte, alors qu'Ulysse demande à Démodocos de compléter son chant par l'ultime épisode de la guerre de Troie. Sa requête est en fait une condition : αἴ κεν δή μοι ταῦτα κατὰ μοῖραν καταλέξῃς, | αὐτίκ' ἐγὼ πᾶσιν μυθήσομαι ἀνθρώποισιν | ὡς ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν (*Od.* 8, 496-498). Si le poète peut raconter κατὰ μοῖραν l'histoire qui est le terme de la guerre de Troie, alors Ulysse dira à tous les hommes qu'un dieu lui a de son plein gré offert le don du chant inspiré par les immortels. Comme Hermès dans l'hymne homérique, Démodocos recevra son κλέος après un chant bien ordonné. Ici encore, l'ordre du récit consiste en une juste distribution de μοῖραι, et le rapprochement avec le passage de l'hymne homérique à Hermès montre qu'il faut probablement comprendre en ce sens καταλέγειν κατὰ μοῖραν.

Si ce raisonnement est juste, il offre peut-être une solution au problème d'interprétation posé par les quatre occurrences de καταλέγειν κατὰ μοῖραν et de l'usage de la forme métrique plus ancienne κατὰ *μμοῖραν avec ce verbe de parole. On a vu qu'il fallait considérer la possibilité d'interpréter différemment des autres usages de la métrique ancienne ces quatre passages, qui se retrouvent tous dans l'*Odyssée*. Plutôt que de comprendre l'expression comme une référence à une récitation point par point, selon une succession

[76] Voir à ce sujet *supra*, partie 1, chapitre 2, 2.2.

ordonnée des événements – et bien que ce soit là le sens des autres occurrences d'actions κατὰ *μμοῖραν[77] – il faudrait considérer l'ordre de l'histoire désigné par cette formule comme conforme à la μοῖρα des personnages impliqués.[78] En retour d'un chant glorifiant son rôle dans la prise de Troie, Ulysse déclarera à tous les hommes que cet aède est inspiré par les dieux. Non seulement Démodocos s'assure ainsi une gloire parmi les mortels – ce qui par ailleurs viendra amplifier le fait déjà souligné que Δημόδοκος λαοῖσι τετιμένος (v. 472) –, mais ce faisant, il actualise aussi la reconnaissance de sa propre μοῖρα, de sa part occupée du « cosmos » en tant qu'aède divin. Pour le poète phéacien comme pour Hermès dans l'hymne, la distribution appropriée des μοῖραι entre les héros ou les dieux rend l'ensemble de leur récit κατὰ κόσμον. La formule implique à la fois une appréciation de la disposition interne du sujet, ici le récit, et l'effet extérieur que produit celui-ci sur un individu ou un groupe, ici encore l'auditoire et son narrateur.

L'expression κατὰ μοῖραν καταλέγειν, comme ὡς λαγχάνειν μοῖραν de l'hymne à Hermès, désigne l'aspect plus ponctuel et formel de la reconnaissance d'une place occupée, tandis que κατὰ κόσμον peut se comprendre d'une façon plus générale comme l'ensemble efficacement et adéquatement agencé de ces portions d'existence. Il est significatif à ce sujet que le substantif κόσμος et le verbe dérivé furent souvent utilisés pour désigner spécifiquement l'art aédique, dès l'épopée.[79] Pour S. von Reden, l'expression κατὰ κόσμον ἀείδειν, appliquée au chant de l'aède par Ulysse au vers 489, renvoie à la fois à l'ordre formel du poème et à son caractère d'histoire vraie, à l'intérieur du contexte « [of] the social alliance between audience and singer [and] the common emotional state achieved at a meal ».[80]

En considérant les autres occurrences de la formule (οὐ) κατὰ κόσμον en lien avec des paroles, on commence maintenant à cerner une nuance importante et supplémentaire de

---

77 Tel que le comprend M. FINKELBERG dans son article « Homer's View of the Epic Narrative ».

78 Avec J. SVENBRO, *La parole et le marbre*, p. 22. A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus*, p. 108, n. 2. Cf. aussi R. P. MARTIN, *The Language of Heroes*, p. 97, pour qui aussi « proportionality, rather than factual accuracy or detail, is uppermost in this view » (n. 21).

79 J. PUHVEL, « The Origins of Greek *kosmos* and Latin *mundus* », p. 156 ; l'auteur interprète ainsi l'appréciation du chant de Démodocos en *Od.* 8, 489 (λίην γὰρ κατὰ κόσμον, « for the best standards of aoedic art ») et 8, 492-493, (ἵππου κόσμον ἄεισον, « a piece of art about the horse ») : « the converse morphological expression κοσμῆσαι ἀοιδήν appears in a Homeric Hymn [*H.Dionysos I*, v. 59], and the nominalized κόσμος ἀοιδῆς or κόσμος ἐπέων for 'aoedic art' becomes frequent in epic and post-epic tradition. »

80 S. VON REDEN, « Deceptive Readings », p. 36.

l'expression, qui désigne toujours des paroles efficaces ou non sur le plan social, *en ce qu'elles unissent ou, avec la négation, divisent un groupe ou deux individus*. Le cas d'Eumée et d'Ulysse en haillons qui ment, croit le porcher, afin de susciter αἰδώς et φιλότης, est entre ces deux extrêmes : la tournure négative οὐ κατὰ κόσμον n'implique pas ici de division entre les deux hommes. Elle qualifie néanmoins des paroles, des mensonges, qui ne permettent pas en eux-mêmes d'atteindre leur objectif et d'assurer une bonne relation d'hospitalité, celle-ci étant toutefois garantie par le respect naturel d'Eumée envers les étrangers. Dans tous les cas, (οὐ) κατὰ κόσμον met l'accent sur un agencement entre deux ou plusieurs parties, sur ce qui maintient ensemble efficacement ou, lorsque l'évaluation est négative, sur ce qui n'est pas adéquat à l'établissement ou au maintien d'une certaine unité des choses. Parce que raconté κατὰ μοῖραν, un discours peut aussi être qualifié de κατὰ κόσμον, s'il présente de manière adéquate les relations entre les différentes μοῖραι – les scansions ancienne et récente de κατὰ μοῖραν ont alors un sens similaire, dont l'unité se trouve dans l'usage du verbe de parole. Parce que κατὰ κόσμον, le discours manifeste en plus son efficacité en favorisant l'unité de son auditoire, tout en assurant le lien unissant ce dernier avec le conteur.

Un autre élément vient confirmer que les paroles (οὐ) κατὰ κόσμον ont toutes des implications au niveau de l'efficacité relationnelle et sociale. Nous pourrons ensuite analyser le reste des occurrences de la formule et vérifier si cette caractéristique apparaît aussi dans d'autres contextes. Dans les quatre exemples où la formule qualifie des paroles, un lien évident peut être établi entre l'expression et la notion d'αἰδώς, déjà évoquée. L'αἰδώς est un sentiment qui impose à celui qui le ressent une retenue, une inhibition dans ses comportements envers autrui, dont l'origine est une conscience accrue de soi et des devoirs impliqués par sa position de guerrier, de fils, de chef, par exemple. Il peut aller de pair avec le respect qu'impose quelqu'un à qui il convient de conférer une τιμή.[81] Ce sentiment, d'où découle donc une certaine décence dans les comportements, est fondamental au maintien de l'ordre social puisqu'il implique aussi l'acceptation et la pratique de certaines normes dans les relations avec autrui.

Or, le fait de parler κατὰ κόσμον suscite à la fois de l'αἰδώς envers Démodocos et rend visible, inversement, l'αἰδώς qu'exprime celui qui a reçu le don de la parole

81 Cf. D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 87-120 ; Voir aussi Ed. LEVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* », notamment p. 194.

convaincante, par opposition à un personnage comme Euryale. Au contraire, les paroles οὐ κατὰ κόσμον d'un étranger ne suscitent aucune αἰδώς chez Eumée, et l'absence de ce sentiment chez Euryale apparaît en négatif dans les propos d'Ulysse. Le terme n'apparaît pas directement en lien avec les paroles de Thersite, mais la nature même de son discours impudent contre Agamemnon et le rapprochement établi avec les paroles dépourvues de grâce d'Euryale invitent à croire que l'effronté est un exemple de comportement dépourvu d'αἰδώς. D. L. Cairns souligne bien l'importance sociale de ce sentiment lorsqu'il en parle comme « the cement of Homeric society ». Il appert maintenant que κατὰ κόσμον est régulièrement utilisé pour évaluer l'utilité et l'efficacité d'actions qui, soit permettent de susciter ce sentiment propice à la cohésion sociale, soit encore découlent d'un tel sentiment.

3.2. Agir οὐ κατὰ κόσμον : le groupe divisé et la dissonance sociale

Chez les hommes : réunir une assemblée et mendier οὐ κατὰ κόσμον

La plupart des autres occurrences de la formule κατὰ κόσμον permettent de confirmer son étroite relation avec l'efficacité sociale de l'action. Deux exemples particulièrement probants sont tirés de l'*Odyssée*. L'un, en 3, 138, se rapporte à une assemblée houleuse dont le groupe ressort divisé, tandis que l'autre, en 20, 181, présente le mendiant Ulysse comme rompant l'unité du groupe des prétendants. L'impact social négatif de ce qui y est qualifié οὐ κατὰ κόσμον montre bien que, dans ces deux cas aussi, l'expression possède un ancrage dans le domaine des relations communautaires et dans la recherche de l'unité d'un groupe.

En 3, 138, d'abord, Nestor raconte à Télémaque comment le départ des Achéens de Troie se fit dans la discorde et la division au sein de l'armée victorieuse. Les deux Atrides convoquèrent alors une assemblée *ou kata kosmon*, à la tombée du jour et tandis que les Achéens étaient enivrés par le vin : τὼ δὲ καλεσσαμένω ἀγορὴν ἐς πάντας Ἀχαιούς, | μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐς ἠέλιον καταδύντα, | οἱ δ' ἦλθον οἴνῳ βεβαρηότες υἷες Ἀχαιῶν (v. 137-139). H. Diller inclut ce passage dans les occurrences où l'expression est relative à la parole, disant que les Atrides discutèrent à l'assemblée tout le jour, qu'ils « den ganzen Tag redeten ».[82] D'autres commentateurs comprennent plutôt, avec raison me semble-t-il, le ἐς ἠέλιον καταδύντα du vers 138 comme marquant l'heure tardive à laquelle les

82 H. DILLER, « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », p. 56.

Atrides convoquèrent l'assemblée, alors que les Achéens étaient déjà bien imbibés de vin.[83] Il ne peut donc s'agir, comme l'affirme H. Diller, d'une scène qui reprendrait celle de Thersite cherchant querelle aux rois en déblatérant sans cesse et οὐ κατὰ κόσμον.[84] L'auteur a toutefois bien raison de souligner que, dans les deux cas, comme d'ailleurs pour les trois passages dans lesquels l'expression désigne négativement des paroles (épisodes de Thersite, *Il.* 2, 214 ; d'Ulysse et Euryale, *Od.* 8, 179 ; d'Ulysse et Eumée, *Od.* 14, 363), des relations sociales sont troublées. Ainsi, l'assemblée des Achéens convoquée par les fils d'Atrée se termine par la division de la communauté des guerriers vainqueurs de Troie : οἱ δ' ἀνόρουσαν ἐυκνήμιδες Ἀχαιοὶ | ἠχῇ θεσπεσίῃ, δίχα δέ σφισιν ἥνδανε βουλή. | νύκτα μὲν ἀέσαμεν χαλεπὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντες | ἀλλήλοις (3, 149-152). Deux faits déterminent donc le choix de l'expression οὐ κατὰ κόσμον : le côté vain et inutile, pour ne pas dire nuisible, de l'action inadéquate entreprise par les Atrides, et que souligne à nouveau l'emploi de la formule μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, puis la structure du groupe qui en est affecté, l'unité étant rompue et l'armée achéenne apparaissant désormais divisée en deux camps.

Dans le passage suivant, 20, 181, Mélanthios critique vertement Ulysse, qui ne s'est toujours pas fait reconnaître, pour sa mendicité inappropriée parmi les prétendants. Clairement, il indique que le mendiant n'est pas à sa place dans le groupe des jeunes nobles festoyant sans trêve, et qu'il devrait s'en éloigner pour aller enfin quémander à d'autres festins d'Achéens : « je pressens en mon âme que nous ne nous séparerons pas avant d'avoir goûté les coups, puisque tu ne mendies pas selon la convenance ; il y a d'autres festins des Achéens », πάντως οὐκέτι νῶϊ διακρινέεσθαι ὀΐω | πρὶν χειρῶν γεύσασθαι, ἐπεὶ σύ περ οὐ κατὰ κόσμον | αἰτίζεις· εἰσὶν δὲ καὶ ἄλλαι δαῖτες Ἀχαιῶν (20, 180-182). En éloignant le mendiant, Mélanthios affiche sa volonté d'ordonner le groupe des jeunes nobles par l'exclusion d'un élément importun. Le verbe διακρίνειν qu'il utilise apparaît dans un passage de l'*Iliade*, 2, 474-476, en relation avec un dérivé de κόσμος, le verbe διακοσμέω. Il est intéressant de noter que cet extrait compare l'armée achéenne à des troupeaux de chèvres, conduites par différents bergers. Bien que les bêtes soient mêlées entre elles dans les

---

83 Voir par exemple M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 97, et les traductions des collections CUF et Loeb Classical Library. Cf. le commentaire de S. WEST, *Commentary on Homer's Odyssey*, I, p. 168.

84 H. Diller, « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », p. 56 : « so ist diese Stelle wahrscheinlich der Thersites-Szene nachgebildet, wobei οὐ κατὰ κόσμον auf die Art des Redens bezogen wurde. »

pâturages, elles sont facilement séparées par les maîtres-chevriers, capables de reformer leur troupeau d'origine : τοὺς δ', ὥς τ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν αἰπόλοι ἄνδρες | ῥεῖα διακρίνωσιν, ἐπεί κε νομῷ μιγέωσιν, | ὣς τοὺς ἡγεμόνες διεκόσμεον ἔνθα καὶ ἔνθα | ὑσμίνην δ' ἰέναι. L'analogie entre chevriers et chefs se répercute ainsi dans le choix des verbes διακρίνειν (« séparer l'un de l'autre », « répartir ») et διακοσμεῖν (« diviser en répartissant »), qui apparaissent alors comme synonymes. Comme il le ferait avec ses bêtes, le chevrier de l'*Odyssée* veut réordonner son groupe, en écartant le mendiant qui s'y éternise : dans le discours de Mélanthios, le fait de séparer un gueux des nobles prétendants sera donc κατὰ κόσμον, puisque ce groupe redeviendra en quelque sorte uniforme, sans la discordance de statut qu'y apporte Ulysse en haillons, dont la présence lui semble, elle, οὐ κατὰ κόσμον.

Chez les dieux : revenir sur l'Olympe et se battre οὐ κατὰ κόσμον

Le sens des trois autres passages de cette catégorie peut paraître plus difficile à comprendre sous l'angle de l'efficacité sociale et des conséquences sur un groupe d'une action οὐ κατὰ κόσμον. Au début du chant 8 de l'*Iliade*, Zeus met en garde quiconque des dieux aiderait Troyens ou Achéens. Il leur enjoint de demeurer tous sur l'Olympe, à défaut de quoi, si l'un d'eux s'éloignait des autres (ἀπάνευθε θεῶν, 8, 10), il serait frappé et reviendrait *ou kata kosmon* parmi les dieux, πληγεὶς οὐ κατὰ κόσμον ἐλεύσεται Οὔλυμπον (v. 12). H. Diller semble rapporter la formule au verbe πλήσσειν, en établissant un parallèle avec les autres coups et querelles, inconvenants, selon lui, dans une société. Il évoque ainsi l'opposition entre Apollon et Hermès, dans l'hymne à Hermès, qui est aussi qualifiée de οὐ κατὰ κόσμον, v. 255.[85] Mais l'expression est plutôt à rapporter au verbe qui suit et renvoie donc à la condition dans laquelle un éventuel dieu rebelle reviendrait dans la société divine. G. S. Kirk suit cette interprétation, en spécifiant « and so returns in poor shape to Olympus ».[86] La plupart des traducteurs adoptent ce sens, mais οὐ κατὰ κόσμον est alors considéré comme désignant l'état physique qui caractériserait un dieu fautif puni, qui, après

---

85 H. DILLER, *ibid.*, p. 54. En outre, Apollon menace aussi de jeter le jeune Hermès au Tartare, dans une formule toute proche de celle utilisée par le poète de l'*Iliade* (cf. *H. Hermès*, v. 256 : ῥίψω γάρ σε λαβὼν ἐς Τάρταρον ἠερόεντα ; *Il.* 8, 13 : ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα), ce qui a conduit W. LEAF, dans son édition commentée de l'*Iliade*, p. 334, à penser que « the author of one of these passages must have had the other before him – it is hard to say which ». Sans qu'il ne soit nécessaire d'y voir une copie *textuelle* entre poètes, il peut tout aussi bien s'agir de l'expression d'un même thème traditionnel à travers la technique formulaire.

86 Comme le note G. S. KIRK, *The Iliad*, II, p. 296, suivant une scholie.

avoir reçu les coups de Zeus, reviendrait « dans un piètre état » sur l'Olympe, comme traduit encore P. Mazon.[87] Une autre interprétation est peut-être possible.

Dans tous les exemples rencontrés jusqu'ici, l'expression porte directement sur le verbe : le fait de chercher querelle aux rois est, chez Thersite, οὐ κατὰ κόσμον, et non le personnage lui-même ; pour les Atrides, l'action de convoquer l'assemblée à une heure insolite est οὐ κατὰ κόσμον, non pas Ménélas et Agamemnon, qui seraient dans un état οὐ κατὰ κόσμον. La même remarque s'applique à tous les autres exemples vus jusqu'ici. Certes, c'est bien la manière dont s'accomplit l'action qui est exprimée par une traduction comme celle de P. Mazon. Sauf qu'en faisant porter οὐ κατὰ κόσμον sur l'état du sujet, l'expression est alors considérée comme extérieure au verbe et devient une *circonstance* dans laquelle le retour sur l'Olympe s'accomplit, non plus une *façon d'accomplir* l'action.

Il est vrai toutefois que cet usage ne serait pas tout à fait inusité. La formule peut, parfois, décrire plus directement et refléter l'état du sujet plutôt que qualifier le verbe. Mais ceci ne survient qu'à trois reprises seulement : dans le cas des armes de soldats thraces endormis, disposées près d'eux εὖ κατὰ κόσμον (*Il.* 10, 472), et pour qualifier les chars retenus en place εὖ κατὰ κόσμον par les cochers (*Il.* 11, 48 et 12, 85). On peut sans doute ajouter à ces exemples l'occurrence au datif de κόσμος, en *Od.* 13, 77, qui décrit les rameurs phéaciens installés ἕκαστοι | κόσμῳ sur les bancs d'un navire. Dans tous les cas où l'expression peut concerner l'état du sujet, le sens précis est celui d'une disposition adéquate, ordonnée et appropriée, dans laquelle ledit sujet prend place comme élément d'un tout. C'est donc toujours dans le cadre d'un ensemble d'objets ou d'hommes, toujours aussi avec l'adverbe positif εὖ – trois des quatre occurrences de cette formule sont ainsi concernées – sauf dans le cas du datif adverbial de l'*Odyssée*. Chaque fois, les parties du tout ainsi structuré demeurent clairement identifiables : un ensemble d'armes thraces, une série de chars, un groupe de rameurs. Ce n'est évidemment pas le cas en *Il.* 8, 12.

---

87 Dans son commentaire à l'*Iliade*, G. CASTELLO note à propos de οὐ κατὰ κόσμον dans ce vers qu'il s'agit là d'un usage banal : « anche questa è una espressione volgare ; 'con le ossa non a posto' direbbe ora un prepotente e con eufemismo 'non in buono stato' ». La traduction de W. F. WYATT, dans la dernière édition de la collection Loeb Classical Library, « in a bad way will he come back to Olympus », m'apparaît plus neutre. M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 97, indique quant à lui « sans conserver intact son ensemble (il n'aura plus le maintien conforme à sa nature ni à l'ordre habituel d'un dieu). »

Dans son explication de ce passage, G. S. Kirk, s'il accepte avec raison la proposition du scholiaste Nicanoris, pour lequel τὸ οὐ κατὰ κόσμον βέλτιον τοῖς ἑξῆς συνάπτειν,[88] traduit cependant en laissant l'accent sur l'état du sujet qui rentrerait sur l'Olympe frappé par Zeus. En suivant de plus près la proposition du scholiaste et en prenant οὐ κατὰ κόσμον non pas comme caractérisant la *circonstance physique* dans laquelle se trouverait un dieu désobéissant à Zeus, meurtri par ses foudres, mais bien *l'action exprimée* par le verbe ἔρχομαι, on arrive à un sens qui correspond sans doute mieux aux usages de la formule. C'est l'action même de revenir sur l'Olympe qui devient alors insensée et inappropriée, οὐ κατὰ κόσμον ἐλεύσεται, non conforme à la position où se mettrait quelqu'un qui désobéirait à son roi et qui deviendrait un élément discordant de la société divine. Zeus prévient les dieux qui dérogeraient à son ordre, défiant ouvertement sa suprématie, qu'ils ne pourraient espérer rentrer efficacement sur l'Olympe, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient se réinsérer dans la société de l'Olympe. Tout le groupe social risque d'être ébranlé par la désobéissance d'un seul dieu.

On retrouve alors dans κατὰ κόσμον un sens renvoyant aux relations appropriées entre individus, dans le cadre, ici, de la société des dieux, de même qu'un souci de maintenir l'unité et la cohésion dans la communauté divine. L. Muellner parvient d'ailleurs à une conclusion similaire, en partant cependant d'un point de vue différent. Il montre que le thème de la μῆνις, qui imprègne cet épisode à travers les menaces de Zeus, implique toujours une sanction affectant l'ordre de la communauté entière en raison d'une transgression religieuse ou sociale : « in other words [μῆνις] is the name [...] of a cosmic sanction, of a social force whose activation brings drastic consequences on the whole community. »[89] Ce n'est pas l'intégrité *physique* d'un dieu rétif qui sera au final affectée par la colère de Zeus, mais bien celle, *sociale*, de l'ensemble de la communauté de l'Olympe.

La suite du propos de Zeus, qui représente en fait une menace alternative au foudroiement, indique d'ailleurs bien la possibilité que le Tonnant écarte de la société olympienne tout dieu désobéissant : « à moins que je ne le saisisse et ne le jette au Tartare brumeux », ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα (v. 13), avertit le fils de Cronos, en ce

---

88 Dans H. ERBSE, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. II, *Scholia ad libros E-I continens*, Berlin, 1971, p. 300.

89 Voir L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, notamment p. 5-10. La citation se trouve à la page 8. Voir aussi p. 137 et n. 9, sur la présence du thème de la μῆνις, malgré l'absence du mot, dans cet épisode du début du chant 8.

lieu où avaient été rejetés les dieux du règne de l'Ouranide son père, les Titans, qui n'ont désormais plus de τιμή dans le monde (cf. *Il.* 14, 203-204). Un dieu qui, comme Poséidon au chant 15, refuserait de se soumettre à la volonté de Zeus, ébranle forcément l'ordre établi par le souverain des Olympiens au sein de la société divine. C'est bien cette dissonance sociale que doit évoquer, en 8, 12, la formule choisie par le poète. Un scholiaste D avait peut-être cette idée à l'esprit, lorsqu'il glosait, pour le passage en question, οὐ κατὰ κόσμον par οὐ κατὰ τὸ πρέπον, οὐκ ἐν τάξει,[90] « pas selon la convenance, pas dans l'ordre ». Le terme qu'il utilise pour « ordre », τάξις, désigne plus exactement un aspect particulier et constitutif d'un ordre global, soit l'ordre qui découle de la place précise, concrète, du rang propre attribué à chaque élément d'un tout.[91] L'individu divin châtié par Zeus ne reviendra pas « dans son rang », il n'occupera plus la place qui lui revenait dans l'Olympe, nous dit en substance le scholiaste. De fait, le coupable s'éloignerait lui-même des dieux en agissant ainsi, ἀπάνευθε θεῶν (8, 10), comme le souligne d'emblée le Tonnant.

Un autre passage associe de manière similaire l'expression à une division, ou du moins à une dissonance qu'un acte οὐ κατὰ κόσμον peut instaurer au sein de la société divine. La formule s'applique alors plus particulièrement au dieu de la guerre sauvage et impulsive, Arès. Héra s'insurge contre son comportement si violent, voire erratique, à l'endroit des mortels qu'elle protège. En 5, 759, elle vient se plaindre à Zeus qu'Arès combat les Achéens μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον.

Dès la première phrase d'Héra au vers 757 du chant 5, l'usage du verbe νεμεσίζομαι indique que nous sommes dans le domaine de la convenance sociale. « N'éprouves-tu pas de *némesis* envers Arès et ses œuvres de terreur ? », οὐ νεμεσίζῃ Ἄρῃ τάδε καρτερὰ ἔργα, demande-t-elle au Cronide. L'indignation que soulève Héra est bien dirigée contre les œuvres de violence du dieu de la guerre, et ce fait est encore souligné par les caractéristiques propres à ce fils de Zeus que décrit plus loin Athéna : c'est « un furieux, le mal incarné, un inconstant (qui va d'un côté puis de l'autre) », lui qui aurait dit auparavant à Athéna et Héra qu'il combattrait les Troyens aux côtés des Achéens, τοῦτον μαινόμενον, τυκτὸν κακόν, ἀλλοπρόσαλλον | ὃς πρῴην μὲν ἐμοί τε καὶ Ἥρῃ στεῦτ' ἀγορεύων | Τρωσὶ

---

90 Cf. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « κόσμος », col. 1500.

91 J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 11-12 ; M. Casevitz, « À la recherche du Kosmos », p. 113, n. 6.

μαχήσεσθαι, ἀτὰρ Ἀργείοισιν ἀρήξειν | νῦν δὲ μετὰ Τρώεσσιν ὁμιλεῖ, τῶν δὲ λέλασται (5, 831-834 ; cf. aussi 889-893). La description du dieu de la guerre contenue dans ces vers met en relief un aspect propre à ce personnage divin, son inconstance, son imprévisibilité qui s'exerce de surcroît avec violence et fureur. Héra avait déjà relevé ce manque de sens en un seul mot, en s'adressant au souverain des dieux, qualifiant Arès de ἄφρων (5, 761).

D'autres termes du même genre, reflétant des dispositions intérieures propres à favoriser ou non le comportement approprié de personnages, reviennent à quelques reprises en relation avec κατὰ κόσμον. Peut-être est-il permis de rapprocher cette condition de l'affirmation de M. Casevitz, pour qui, rappelons-le, « κατὰ κόσμον c'est se conformer à l'ordre interne du sujet. »[92] On retrouve clairement ce lien entre désordre intérieur, manque d'esprit, et comportement οὐ κατὰ κόσμον dans plusieurs autres épisodes : c'est le cas de Thersite, des Achéens lors de leur assemblée tumultueuse au départ de Troie et d'Euryale dont les paroles blessantes sont critiquées par Ulysse.[93] Un dernier exemple, en tournure positive cette fois, apparaît dans l'*Iliade*, lorsqu'il est dit que des hommes apprêtent une victime sacrificielle εὖ κατὰ κόσμον (*Il.* 24, 622) et la découpent savamment, ἐπισταμένως (v. 623). M. Casevitz a d'ailleurs bien compris cet aspect, lorsqu'il traduit la formule μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον par « sottement et sans organisation (sans suivre de règle) ».[94] En plus du sens de « vain » et « inutile », l'adverbe μάψ peut aussi désigner une insouciance, un manque de bon sens. Il se rapporte alors à une action qui ne peut atteindre de but précis, utile, bref, à une action inefficace qui est aussi οὐ κατὰ κόσμον.

Certes, il ne s'agit pas là d'une particularité de κατὰ κόσμον. Le « bon sens » et les qualités intellectuelles sont fréquemment associés à d'autres termes connotant des comportements appropriés qui impliquent évidement la connaissance des normes d'un groupe

---

92 Cf. M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 112, n. 3.

93 Thersite : cf. *Il.* 2, 213 ; son « cœur connaît des mots désordonnés, à foison », ὃς ἔπεα φρεσὶν ἧσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἤδη, où, justement, un dérivé de κόσμος désigne l'état intérieur de l'individu. Assemblée convoquée οὐ κατὰ κόσμον par les Achéens à Troie : cf. *Od.* 3, 130-152 ; Athéna inspira ce geste, courroucée parce que trop peu d'Achéens étaient sensés et justes : Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μήδετο νόστον | Ἀργείοισ', ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι | πάντες ἔσαν (v. 132-134). Cf. aussi, quelques vers plus loin, le « νήπιος » (v. 146) qui désigne Agamemnon en référant à l'incapacité d'un enfant en bas âge, à l'idée de puérilité, donc à une condition ou une disposition intérieure empêchant le déroulement convenable d'une action et l'obtention de résultats probants. Paroles οὐ κατὰ κόσμον d'Euryale envers Ulysse : cf. *Od.* 8, 175-177 ; Ulysse lui répond : « tu es vide d'esprit », νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι.

94 M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 97.

et des façons d'agir en une foule de circonstances.[95] Κατὰ μοῖραν ne se distingue pas en ce sens de κατὰ κόσμον.[96] Mais il semble que, avec l'expression κατὰ κόσμον, ce ne soit pas tant l'ordre interne du sujet que vient qualifier la formule que l'expression extérieure de celui-ci, qui se concrétise par des agissements conformes ou non, appropriés ou non, jugés « conformes à l'ordre », avec la nuance esthétique propre au substantif κόσμος. La formule implique donc une corrélation entre une disposition intérieure du sujet et l'ordre qui en émane à l'extérieur, que rendent manifeste des attitudes adéquates ou non, efficaces ou non.

De plus, la relation de κατὰ κόσμον avec de « beaux » comportements qui témoignent de l'ordre interne d'un individu, de sa sagacité et de sa connaissance de l'ordre social semble être plus profonde, comme en font foi des emplois ultérieurs de κόσμος et de quelques-uns de ses dérivés. Les auteurs postérieurs allaient en effet souvent jouer sur un double sens du substantif, en utilisant en outre des dérivés plus tardifs comme εὔκοσμος, εὐκοσμία, κόσμιος ou κοσμιότης. Ces termes, et particulièrement les deux derniers, sont très proches sémantiquement de σώφρων et σωφροσύνη, au point de passer pour de quasi synonymes. Le sens esthétique évoque alors à la fois la parure et le maintien extérieur, joints à une disposition intérieure morale et éthique constitutive de la personnalité. Si un fragment de Phocylide témoigne clairement de cet usage, on doit convenir que le commentaire d'Ulysse à Euryale a déjà un sens tout similaire, en opposant l'homme physiquement beau mais vide d'esprit à son contraire.[97] Il est dès lors pertinent de souligner la proximité qui apparaît à quelques reprises, chez Homère, entre les concepts d'αἰδώς et de σαοφροσύνη. Chez l'aède aveugle le substantif σαόφρων dénote simplement le « bon sens ». Mais le concept évoluera ensuite pour inclure les idées de contrôle de soi et de retenue déjà présentes dans αἰδώς.[98] Il

---

95 Cf. D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 126-130.

96 Voir par exemple le commentaire d'Alcinoos sur les paroles d'Euryale : pour lui, elles sont οὐ κατὰ μοῖραν (cf. *supra*, à propos de *Od.* 8, 396-397) et il avait auparavant précisé qu'elles manquaient de sagesse, ὅς τις ἐπίσταιτο ἧσι φρεσὶν ἄρτια βάζειν (*Od.* 8, 240). Cf. aussi les paroles du mendiant Ulysse en *Od.* 17, 580-587 : Eumée les qualifie de κατὰ μοῖραν (v. 580) et Pénélope ajoute que l'étranger n'est pas dépourvu de sagesse, οὐκ ἄφρων ὁ ξεῖνος (*Od.* 17, 586).

97 Cf. *supra*, à propos du passage *Od.* 8, 165-185. Sur le double sens de κόσμος, voir J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 17-20. Cf. PHOCYLIDE, fr. 11 : « de nombreux hommes qui marchent avec ordre paraissent sensés, bien qu'ils soient des esprits légers », πολλοί τοι δοκέουσι σαόφρονες ἔμμεναι ἄνδρες | σὺν κόσμῳ στείχοντες, ἐλαφρόνοοί περ ἐόντες. L'association entre κόσμος et une disposition d'esprit apparaît ailleurs chez les Lyriques, notamment chez PINDARE (*Pyth.* 3, 82), SOLON (1, 11-13) ou THEOGNIS (1, 677), cf. M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 102-103.

98 À ce sujet, voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 104 et H. F. NORTH, *Sophrosyne. Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, 1966, p. 6-7. Cf. aussi Ed. LEVY, « *Arété, timè, aidôs, némésis* »,

impliquera en outre les notions de décence et de bonne tenue aussi présentes dans l'adjectif εὔκοσμος puis, un peu plus tard, dans le terme εὐκοσμία.[99] On a déjà relevé plus haut l'association entre des paroles κατὰ κόσμον et le sentiment d'αἰδώς et on voit maintenant que la formule appartient à un groupe de termes qui mettent l'accent sur l'adéquation entre dispositions morales intérieures et manifestations comportementales extérieures telles que perçues par la société. Mais, pour revenir au passage qui nous préoccupe concernant le comportement d'Arès, il faut souligner que la méconnaissance de la θέμις, dont Héra l'accuse également (ὃς οὔ τινα οἶδε θέμιστα, *Il.* 5, 761), va dans le même sens et inscrit davantage encore l'épisode au niveau de la convenance sociale, de la connaissance des normes du groupe permettant la vie en société.

Toujours dans ce passage de l'indignation d'Héra suscitée par la sauvagerie d'Arès, les effets négatifs du comportement οὐ κατὰ κόσμον du dieu guerrier sont, certes, premièrement et directement perceptibles sur le champ de bataille, dans les pertes achéennes. Il n'est donc sans doute pas faux de voir dans la formule l'expression du tempérament guerrier violent et déréglé d'Arès. Cependant, le contexte nous invite aussi à y voir un individu ἄφρων dont l'attitude, qualifiée de οὐ κατὰ κόσμον par un membre de sa communauté, est source de divisions dans cette dernière. L'appel de la déesse cronide à la νέμεσις de Zeus a montré que son discours se place effectivement dans le cadre de la critique d'un comportement socialement inacceptable. On peut ajouter que, comme dans plusieurs contextes où apparaît ce concept, le terme de νέμεσις renvoie à une condamnation du manque d'αἰδώς.[100] Οὐ κατὰ κόσμον signale cette absence d'αἰδώς, qui doit indiquer une division potentielle de la communauté divine.

Un appui à cette hypothèse se trouve peut-être dans le passage qui clôt l'épisode, où Arès revient sur l'Olympe, blessé par Diomède, et s'en plaint à Zeus. Son discours se fait l'écho de celui d'Héra, aux vers 757-763, et est introduit avec une tournure similaire. Les deux passages débutent en effet par l'emploi de la même formule : Ζεῦ πάτερ, οὐ νεμεσίζῃ [Ἄρῃ, v. 757 ; ὁρῶν, v. 873] τάδε καρτερὰ ἔργα ; Zeus, en réponse, menace de l'envoyer

---

p. 193, n. 98 : le commentaire des passages 323a-b et 329c du *Protagoras* traduit αἰδώς par σωφροσύνη.

99 Sur ces deux termes et leurs occurrences, voir J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 18-19.

100 Cf. Ed. LEVY, « *Arété, timè, aidôs, némésis* », p. 204, qui cite notamment, outre notre passage, *Il.* 5, 872 et *Od.* 2, 64, 239.

au Tartare, avec ces êtres exclus de la société des dieux. La menace est renouvelée au début du chant 8 et, dans ce contexte similaire, on a vu que la formule οὐ κατὰ κόσμον marquait la dissonance sociale qu'un dieu désobéissant à Zeus et qui oserait retourner sur l'Olympe introduirait dans la communauté divine. Le comportement d'Arès pourrait donc conduire, sinon à une division dans la société des dieux, du moins à ce qu'une partie dissonante de ce tout social en soit expulsée, afin d'en préserver l'unité.[101] D'ailleurs, la scansion des vers 759-760 attire l'attention sur la division entre les dieux qu'introduit le comportement d'Arès. Immédiatement après la césure trochaïque du vers 759, Héra clame son affliction, ἐμοὶ δ' ἄχος, et à sa souffrance est opposée, au tout début du vers suivant, la joie qu'éprouvent Cypris et Apollon à la vue d'Arès : μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον || ἐμοὶ δ' ἄχος, οἱ δὲ ἕκηλοι | τέρπονται Κύπρίς τε || καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων.

L'intervention de Thersite, qui se fait sans considération de la convenance sociale entre un membre du λαός et un βασιλεύς, la convocation inopportune d'une assemblée par les Atrides, qui conduit à la séparation des Achéens en deux groupes, les mots durs d'Euryale à Ulysse, qui indiquent qu'il agit sans tenir compte de sa juste place dans la société, sans αἰδώς, l'inconstance d'Arès, enfin, son insoumission qui pourrait le conduire à être enfermé dans le sombre Tartare, tous ces actes sont οὐ κατὰ κόσμον et apportent la division dans les sociétés où ils sont perpétrés.

Entre hommes et dieux : Hector revêt l'armure divine d'Achille οὐ κατὰ κόσμον

Le dernier exemple encore à considérer survient, comme le précédent sur le dieu de la guerre, en contexte militaire. En *Il.* 17, 205, Zeus affirme qu'Hector a pris les armes d'Achille de manière inconvenante, οὐ κατὰ κόσμον. Pour H. Diller, l'usage de cette tournure en contexte militaire renverrait à ce qu'il appelle un *kosmos* du combat chevaleresque, « einen κόσμος des ritterlichen Kampfes »,[102] à des règles implicites découlant d'une hiérarchie entre les opposants, règles que mettrait à mal un comportement inconstant comme celui d'Arès (ἀλλοπρόσαλλος, *Il.* 5, 831 ; 889). Hector, en s'emparant des armes d'Achille, porterait

101 À nouveau, les observations pénétrantes de L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 10-18, confirment ces conclusions par le biais du thème de la μῆνις. À partir de l'épisode du début du chant 5 où, bien avant l'indignation d'Héra, Athéna éloigne Arès du combat afin qu'ils évitent tous deux le courroux de Zeus (*Il.* 5, 34-35), l'auteur montre que la déesse agit de la sorte afin de maintenir l'intégrité sociale et politique de la société olympienne : « should Ares incur the *mênis* of Zeus by failing to defer to his sovereignty, the divine community would be destroyed by Zeus's violent assertion of his rule » (p. 17).

102 « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », p. 54.

ombrage à la supériorité hiérarchique « naturelle », « 'natürliche' Rangordnung », du Péléide. À première vue, aucune connotation sociale, aucune relation communautaire ne semble impliquée dans l'épisode d'Hector revêtant les armes divines d'Achille. Pour M. Casevitz, comme pour la majorité des commentateurs, les reproches de Zeus envers Hector auraient trait à un manque d'égard au bon ordre, « à l'organisation normale, aux règles qui régissent le combat, c'est-à-dire de façon inconvenante », glose-t-il, ce qui est très proche de l'interprétation de H. Diller.[103]

Mais, en réexaminant l'ensemble de l'épisode, de la mort de Patrocle jusqu'à la prise des armes d'Achille par Hector, il paraît difficile de voir à quel moment le Priamide aurait agi de manière inconvenante par rapport à des règles implicites de combat. Il est bien celui qui achève le compagnon d'Achille, mais il ne semble pas ignorer que son vrai dompteur humain, celui qui lui a donné le premier coup, est le guerrier Euphorbe (16, 808-817), qui est donc en droit de revendiquer les armes du défunt. Il prend toutefois d'abord la fuite, puis revient après la mort du héros pour revendiquer son dû devant Ménélas, lequel tente de protéger le corps de Patrocle : « Nul des Troyens ou des illustres alliés n'a jeté avant moi sa lance vers Patrocle lors de la mêlée brutale. Laisse-moi dès lors remporter une noble gloire parmi les Troyens » (17, 14-16). D'ailleurs, à la fin du chant 16, après avoir assené le coup fatal à Patrocle, Hector ne cherche même pas à s'emparer de ses armes, mais se tourne immédiatement vers l'écuyer Automédon, pour lui prendre « ses chevaux immortels, splendides présents que les dieux offrirent à Pélée » (16, 866-867). Ce n'est qu'une fois informé par Apollon de la mort d'Euphorbe devant Ménélas qu'il cherche à enlever les armes d'Achille, selon toute vraisemblance en conformité avec le droit de celui qui a asséné le second et fatal coup à Patrocle (v. 17, 75-81).[104] On pourrait encore arguer que la manière dont le défenseur de Troie veut disposer du cadavre de Patrocle, désirant « lui séparer la tête des épaules avec le bronze tranchant et apporter son corps aux chiens de Troie en le traînant sur le sol, le livrer aux chiens de Troie » (v. 125-127), constitue en soi une entorse aux normes implicites du combat guerrier, qui dénote la même inconvenance de traitement qu'Hector lui-même était destiné à

---

103 M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 97, suivi récemment par P. PONTIER, *Troubles et ordre chez Platon et Xénophon*, p. 219. Voir le commentaire de ce passage dans M. W. EDWARDS, *The Iliad : A Commentary*, vol. V, *Books 17-20*, Cambridge, 1991, p. 82 : l'auteur penche en faveur de l'hypothèse émise par un scholiaste A, qui voyait un comportement inapproprié dans le fait qu'Hector enlève l'armure bien qu'il ne soit pas le véritable tueur de Patrocle. Voir cependant ce qui suit.

104 Je ne comprends pas en quoi H. DILLER, « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », p. 54, peut voir dans l'agissement d'Hector une entorse à « une échelle hiérarchique naturelle », à moins de voir dans l'ascendance divine d'Achille une marque de cette supériorité.

subir des mains d'Achille. Mais, aussi sombres que soient ses projets, Hector doit les abandonner comme il abandonne le corps, contraint de fuir devant le puissant Ajax (v. 128-130). Il est donc loin d'être évident que la convenance dont il est question ici renvoie à un comportement guerrier quelconque, et tout, hormis peut-être ces macabres velléités du Priamide, semble même se passer sans s'écarter du déroulement normal d'un combat, qui inclut la prise des armes des vaincus en guise de butin.

Il convient de tenter une nouvelle explication du sens de οὐ κατὰ κόσμον dans ce passage. Par ailleurs, Zeus lui-même accorde à Hector la prise des armes divines : τότε (i.e. ἱππόκομον πήληκα, v. 798) δὲ Ζεὺς Ἕκτορι δῶκεν | ᾗ κεφαλῇ φορέειν (16, 799-800 ; cf. aussi 17, 206-208). Pourquoi alors peut-il en même temps affirmer que le Troyen ne les a pas prises κατὰ κόσμον, compte tenu du fait qu'il ne contrevenait en rien aux règles implicites des guerriers ?

Un rapprochement avec le premier butin éacide que tente de dérober Hector peut apporter un début d'éclaircissement. Avant l'intervention d'Apollon suivant la mort de Patrocle, le défenseur d'Ilion s'empresse (αὐτίκα, 16, 864) de pourchasser les chevaux d'Achille, conduits par Automédon. Ces chevaux avaient en commun avec l'armement qu'arborait Patrocle d'être aussi un cadeau des dieux, fait à Pélée lors de ses noces avec Thétis : comme les armes, ils sont aussi qualifiés d'immortels (cf. ἵπποις ἀθανάτοισιν, 16, 154 ; ἄμβροτα τεύχεα, 17, 194, 202). Sous les traits de Mentès, Apollon incite Hector à abandonner cette poursuite pour se tourner vers les armes laissées par Patrocle ; les chevaux, lui dit-il, « sont difficiles à dompter et à atteler pour des hommes mortels autres qu'Achille, qu'une mère immortelle enfanta », οἱ δ' ἀλεγεινοὶ | ἀνδράσι γε θνητοῖσι δαμήμεναι ἠδ' ὀχέεσθαι, | ἄλλῳ γ' ἢ Ἀχιλῆι, τὸν ἀθανάτη τέκε μήτηρ (17, 76-78). La relation directe entre les chevaux divins et un mortel ne peut être efficace que si celui qui les bride a en lui une part de divinité. Comme pour les chevaux, l'équipement militaire reçu des dieux par Pélée ne peut être porté convenablement et efficacement que par Achille. La part divine qui se trouve en lui le rend apte à porter l'armure divine κατὰ κόσμον, c'est-à-dire à supporter cette proximité avec le divin, tout en étant parfaitement informé de sa propre mortalité : « Achilles alone can understand and live on familiar terms with the divine. »[105]

---

105 J. R. WILSON, « The Wedding Gifts of Peleus », *Phoenix* 28 (1974), p. 389.

Pour Hector, le fait de revêtir des armes immortelles est forcément οὐ κατὰ κόσμον, non pas parce que sa mort est proche – une armure divine ne peut rendre immortel, pas même Achille –, mais parce qu'il est tout à fait ignorant que ses prochains moments de gloire seront ses derniers, dompté qu'il sera par la lance d'Achille.[106] On peut admettre avec le scholiaste qu'en croyant pouvoir revêtir efficacement des armes immortelles, Hector agit par *hybris*, ἐφ' ὕβρει.[107] C'est d'ailleurs précisément ce qui indigne Zeus : « ah ! malheureux ! la mort n'est guère en ton âme, elle qui est déjà près de toi. Tu vêts les armes divines d'un homme de premier rang, devant qui tremblent les autres. Tu as tué son doux et fort ami et pris de sa tête et de ses épaules ses armes *ou kata kosmon* », ἦ δείλ', οὐδέ τί τοι θάνατος καταθύμιός ἐστιν, | ὃς δή τοι σχεδόν ἐστι· σὺ δ' ἄμβροτα τεύχεα δύνεις | ἀνδρὸς ἀριστῆος, τόν τε τρομέουσι καὶ ἄλλοι· | τοῦ δὴ ἑταῖρον ἔπεφνες ἐνηέα τε κρατερόν τε, | τεύχεα δ' οὐ κατὰ κόσμον ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων | εἵλευ (v. 201-206). Cette interprétation s'accorde bien avec le désir qu'affiche à quelques reprises Hector pour l'immortalité, et même avec son aspiration à être un fils de Zeus et à la τιμή découlant d'une telle position, arrogance que lui reprochait d'ailleurs Poséidon, en *Il.* 13, 54.[108] Patrocle aussi était destiné à mourir en portant les armes divines du fils de Pélée, et, justement, lorsqu'Apollon le dépouille fatalement de ses armes, le casque choit sur le sol et est souillé de poussière et de sang. Le poète précise qu'« il n'eût pas été permis auparavant que le casque à crins de cheval soit souillé de poussière, alors qu'il protégeait la tête et le front charmant d'un homme divin », πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν | ἱππόκομον πήληκα μιαίνεσθαι κονίῃσιν, | ἀλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον | ῥύετ' Ἀχιλλῆος (16, 796-799). Seul Achille, fils de Thétis, peut porter ces armes divines qui le relient, lui seul, à sa mère immortelle et au monde divin.[109]

---

106 On pourrait en dire autant de Patrocle, mais, à la différence d'Hector, celui-ci ne put être tué que lorsqu'il perdit son armure, par l'action d'un dieu. Hector, quant à lui, sera vaincu par la lance d'Achille, fils d'une immortelle qui brandit une lance mortelle. Voir à ce sujet G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 196-197, et *infra*, n. 109.

107 Cf. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « κόσμος », col. 1500 ; M. W. EDWARDS, *The Iliad*, V, p. 80-81.

108 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 148-149. Cf. *Il.* 8, 538-541 ; 13, 825-828 ; 24, 258-259.

109 De même, la lance de frêne et de bronze, que Pélée avait reçu de Chiron, seule partie mortelle de l'équipement guerrier d'Achille, souligne le rapport du héros avec son père mortel, note encore G. NAGY, *ibid.*, p. 196-197 et 214, suivant R. SHANNON, *The Arms of Achilles and the Homeric Compositional Technique*, Leiden, 1975, p. 31. La seconde armure d'Achille, forgée par Héphaïstos à la demande de sa mère, renforce davantage ce lien entre le fils de Pélée et le monde divin. Contrairement à l'armure perdue par Patrocle, les nouvelles armes lui sont transmises directement par les dieux, non plus en héritage de son père mortel. Voir encore à ce sujet R. SHANNON, *ibid.*, p. 26-31.

L'usage de οὐ θέμις dans ce dernier passage indique que, à nouveau, la situation implique des normes comportementales et relationnelles, et il est tentant de voir dans l'expression τεύχεα οὐ κατὰ κόσμον [...] αἱρεῖν du chant 17 un pendant des vers 796-799 du chant 16. De prime abord il ne semble pas possible de déceler un sens social, qui impliquerait une conformité de relation entre individus assurant ou ébranlant la cohésion du groupe. Toutefois, en regardant les choses à un autre niveau, peut-être pourrait-on y voir une relation inappropriée entre l'humain et le divin, entre un mortel et l'immortalité. Si un homme comme Patrocle ou Hector ne possède pas en lui une part de divinité à l'image d'Achille mais revêt une armure divine, alors il est θέμις que le casque soit souillé par la poussière et le sang dans le combat funeste. On retrouverait en outre la disposition intérieure dont dépend l'action qualifiée de κατὰ κόσμον ou non : à l'intérieur d'Achille se trouve une part divine qui favorise un lien privilégié avec le monde divin. Patrocle et Hector ignorent la première, mais transgressent tous deux la frontière cosmique entre mortalité et divinité. S'il est θέμις que le compagnon d'Achille perde le casque dans la poussière, une fois dépouillé de son armure par Apollon et frappé par Euphorbe, il est aussi οὐ κατὰ κόσμον qu'Hector prenne des armes immortelles : en aucun cas elles ne peuvent le relier efficacement à la société des dieux. La mort de Patrocle est du reste le fait de la μῆνις d'Apollon, thème que nous avons déjà rencontré en relation avec des actions οὐ κατὰ κόσμον, en particulier lorsque Zeus menace d'éventuels dieux rebelles et dans le comportement d'Arès combattant du côté troyen. Par son assaut répété contre les défenseurs d'Ilion et malgré l'avertissement que lui avait plus tôt sévèrement lancé Apollon, en 16, 706-709, Patrocle reprend néanmoins l'attaque et s'élance « semblable à Arès », ἀτάλαντος Ἄρηι (16, 784), « pareil à un dieu », δαίμονι ἶσον (786), prêt à s'emparer lui-même de la cité de Priam : il subit la colère du dieu pour avoir négligé la limite entre mortels et immortels.[110] Dans son avertissement à Patrocle, l'Archer lui avait d'ailleurs bien dit que ce n'était pas son destin, αἶσα – synonyme de μοῖρα – que Troie tombe sous sa lance (16, 707-708). En s'acharnant dans le combat comme il le fit, Patrocle risquait donc aussi de transgresser sa propre part d'existence, sa propre μοῖρα.

---

110 Comme le montre L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 14-17, Diomède avait, lui, évité la μῆνις d'Apollon dans des circonstances similaires, en 5, 440-444, cf. p. 12-14. Mais les deux héros, souligne l'auteur, par leur assimilation au monde divin et à Arès, telle qu'exprimée par les expressions ἀτάλαντος Ἄρηι ou δαίμονι ἶσον, mettent à l'épreuve la distinction entre hommes et dieux (p. 17-18 ; cf. encore p. 26). La μῆνις agit alors clairement « to enforce the sovereign cosmic order » (p. 17).

Conclusion : κατὰ μοῖραν qualifie la reconnaissance des parts de chacun et κατὰ κόσμον évalue les liens porteurs ou non d'ordre entre ces parts

Κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον sont donc des expressions homériques de la convenance voisines l'une de l'autre. L'analyse détaillée de leurs occurrences a toutefois révélé leurs nuances respectives. Une première distinction doit d'abord considérer les deux formes métriques prises par κατὰ *μμοῖραν / κατὰ μοῖραν : seulement sous la scansion plus ancienne ⏑ – – ⏒ cette formule possède le sens de succession ordonnée, que l'on retrouve aussi dans quelques occurrences de κατὰ κόσμον, lorsque le contexte se situe en dehors de relations sociales. Il existe cependant quatre passages de l'*Odyssée* qui, par la formule κατὰ *μμοῖραν καταλέγειν, expriment l'idée d'une répartition adéquate des rôles respectifs joués par les personnages d'un récit. Ce sens est alors semblable aux autres passages de κατὰ μοῖραν. Dans les cas où κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον partagent la même scansion, les deux expressions demeurent très proches sémantiquement, mais renvoient néanmoins à deux aspects complémentaires de l'ordre, à deux types de convenance.

La valeur sociale indéniable attachée aux paroles ou aux quelques gestes qualifiés de κατὰ μοῖραν renvoie habituellement à la reconnaissance d'une place précise occupée par un personnage : ce peut être une prééminence sociale ou une τιμή qui est reconnue par des paroles ou des comportements appropriés. Il peut s'agir encore d'une référence au rôle adéquat ou à des comportements spécifiques considérés comme normaux, voire protocolaires, envers un certain type de personnes, hôtes, φιλοί ou βασιλεῖς, par exemple. Plus largement, κατὰ μοῖραν peut caractériser des paroles et des gestes qui témoignent d'une connaissance appropriée de « la part des choses », c'est-à-dire de la portion d'existence qui revient à chacun, selon sa condition et les limites qu'elle lui fixe dans le monde. Dans tous ces cas, l'expression désigne un ordre « ponctuel », au sens physique du terme, c'est-à-dire un monde ordonné dans lequel chacun occupe un point précis que tous devraient reconnaître afin d'assurer un bon équilibre dans les relations entre les êtres, mortels et divins, qui ont part à ce monde. La conformité qu'expriment les comportements ou paroles κατὰ μοῖραν témoigne alors de la connaissance de l'ordre des choses vu sous l'angle de la part qui revient à chacun, du positionnement des êtres les uns par rapport aux autres : l'ordre résulte de cette multitude de portions, comme autant de parts assignées et constitutives d'un tout.

Les quelques paroles et les autres actions qualifiées de κατὰ κόσμον situent la convenance à un autre niveau, sous un aspect plus englobant de l'ordre du monde. L'expression ne caractérise pas directement la reconnaissance de la juste place occupée par chacun ; elle en implique toutefois la connaissance, puisqu'elle se rapporte plus spécifiquement à l'état du lien, adéquat ou non, qui doit permettre d'instaurer entre deux êtres ou à l'intérieur d'un groupe des relations appropriées, porteuses d'ordre. C'est l'efficacité ou non d'une action qui est évaluée par cette formule, et cette efficacité est considérée du point de vue de ce qui permet d'unir ou de diviser deux ou plusieurs μοῖραι, qu'elles soient mortelles ou divines. La convenance exprimée par des gestes κατὰ κόσμον se place alors au niveau relationnel, dans le cadre de la formation et de l'entretien des liens qui rendent un tout uni et fonctionnel ; ce n'est plus la *juste place* reconnue aux divers points formant le système que qualifie κατὰ κόσμον, mais plutôt la *ligne* qui relie ces divers points entre eux.

Les expressions κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον sont donc bel et bien complémentaires et permettent de cibler deux aspects majeurs de l'idée d'ordre chez Homère. L'homme homérique se considérait comme un élément d'un tout plus vaste, dans lequel chaque être avait une μοῖρα qui lui revenait. Reconnaître ce fait conduisait à s'adresser et à se comporter envers autrui en fonction des limites de sa propre place et de la position des autres par rapport à soi. Les deux formules impliquent une conformité à certaines normes et traditions dans les comportements. Leur respect était gage du maintien de l'ordre, tant au sein de la société humaine, en fonction des liens tissés entre les individus, en grande partie fondés sur la τιμή respective de chacun, qu'au niveau plus vaste du « cosmos », dans les relations entre hommes et dieux. C'est donc dans l'aspect « ponctuel » et l'aspect « relationnel » de l'ordre que soulignent respectivement chez Homère κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, qu'il faut rechercher la nuance entre les deux formules.

L'analyse de ces expressions ramène constament aux deux notions que la première partie a placées au centre du système conceptuel de l'ordre du monde chez Homère. C'est dire comment la μοῖρα et la τιμή, dans leur complémentarité, constituaient pour les hommes homériques – sans doute aussi pour ceux qui se faisaient chanter leurs exploits – de puissants référents mentaux : ils permettaient d'expliquer les comportements humains et leurs effets en fonction d'un ordre universel, où chacun prenait place. Lorsque l'ensemble formait un tout harmonieux dans les relations entre les portions occupées par les mortels et celles des

immortels, il était κατὰ κόσμον. Le troisième cercle concentrique du modèle théorique de l'idée d'ordre, proposé dans la première partie, celui de κόσμος, désigne donc ce qui est ordonné selon la μοῖρα et la τιμή, un Tout social κατὰ κόσμον. Pour remplir cette condition de la stabilité du monde, l'homme devait toutefois se laisser guider par une force qui favorisait l'établissement de liens ordonnées à l'intérieur de ce système, la θέμις.

CHAPITRE 2

LA ΘΕΜΙΣ, FORCE D'ÉQUILIBRE ET GUIDE VERS L'ÉTABLISSEMENT DE LIENS ADÉQUATS ENTRE LES PARTIES

À plusieurs reprises, le substantif θέμις est apparu en relation avec les trois grandes notions relatives à l'idée d'ordre abordées jusqu'ici, que ce soit τιμή, μοῖρα ou κόσμος, dans la formule κατὰ κόσμον. Le terme est lié de près à l'idée de justice, au même titre que δίκη, avec une connotation de normes fondées sur des coutumes, des traditions, des habitudes ou sur ce qui est considéré comme normal.[1] Les modernes ont souvent débattu afin de déterminer et de distinguer les sens précis respectifs de θέμις et de δίκη, en particulier chez Homère et Hésiode.[2] Sans entrer maintenant dans ces débats – notons seulement que l'érudition de J. Rudhardt, dans son étude sur *Thémis et les Hôrai* parue en 1999, a brillamment contribué à clarifier les limites sémantiques de ces notions fondamentales de justice chez les Grecs –, il importe néanmoins pour l'instant de bien comprendre les nuances de θέμις. Car, dans plusieurs de ses emplois, le terme semble particulièrement proche, sémantiquement, de l'idée d'ordre telle qu'exprimée à travers les formules κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον. Θέμις apparaît en outre dans quelques-unes des occurrences de ces formules, ce qui a contribué à situer leurs contextes dans le cadre de normes comportementales et relationnelles, comme dans l'exemple concernant les armes d'Achille revêtues οὐ κατὰ κόσμον par Hector, dont il vient tout juste d'être question. Il convient de comprendre comment, et dans quelle mesure, la notion qu'exprime le terme θέμις s'inscrit dans le contexte relationnel des communautés homériques. Si l'on sait que la racine indo-européenne **dhe-* du terme indique ce qui « met en place », « instaure une ordonnance », ou « établit dans l'existence », il demeure nécessaire de bien déchiffrer de quelle façon elle le fait. Dans l'approche d'une signification centrale de ce terme employé dans des situations qui paraissent souvent variées, l'analyse de la formule impersonnelle ἣ θέμις ἐστί et de ses variantes, dans un premier temps, s'avère pertinente :

---

1 Cf. J. JANIK, *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις*, notamment p. 59-64 ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 15-26. Cf. aussi les remarques préliminaires au chapitre 2, 1.1.3, dans la première partie.

2 Voir par exemple, sur les différentes questions liées à la pensée morale, à l'éthique et à la justice chez Homère, le chapitre 3 de l'étude de D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, en particulier au pages 234-259, où l'auteur reprend de manière critique l'historiographie sur le sujet, fondée sur un « modèle platonicien d'une histoire de la justice ». Il passe notamment en revue les thèses de G. Glotz, de L. Gernet, d'É. Benveniste, d'A. W. H. Adkins et de M. Gagarin. Voir *infra*, partie 3, en particulier chapitre 3.

sous cette forme apparaissent environ les deux tiers des occurrences du substantif chez Homère, ce qui représente l'ensemble des emplois au nominatif singulier. L'expression est habituellement traduite dans le même sens de convenance et de ce qui est approprié, également souvent attribué, sans les nuances soulignées plus haut, à κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον. Avant de passer à l'analyse des types de relations qu'implique la θέμις – relations entre hommes et relations avec le sacré et les dieux – il faut d'abord bien établir les nuances propres à l'usage de ἣ θέμις ἐστί.

1. Ἣ θέμις ἐστί exprime une convenance « cosmique » qui situe à un degré plus abstrait les motivations des comportements porteurs d'ordre

Sur les 31 occurrences de θέμις dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, 20 apparaissent dans une tournure impersonnelle du type ἣ θέμις ἐστί. Son usage est assez bien réparti entre les deux poèmes, dans une proportion de 11 exemples pour le récit concernant la guerre de Troie contre 9, pour celui du νόστος d'Ulysse. De prime abord, l'usage semble assez éclectique. Ἣ θέμις ἐστί concerne sans doute une plus grande diversité de contextes, d'actions ou d'usages que κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον. Il est intéressant de noter que θέμις demeure proche, dans une certaine mesure, de la dimension langagière que peuvent avoir, dans des proportions différentes, ces deux expressions. Ce fait apparaît cependant plus clairement dans les emplois du pluriel θέμιστες, dont nous réservons l'analyse pour plus tard, et dans quelques passages où la θέμις est évoquée dans le contexte de l'agora. Mentionnons simplement pour le moment que, si l'expression ἣ θέμις ἐστί désigne abstraitement une exigence d'ordre impersonnel, les θέμιστες apparaissent souvent comme des formules, des paroles ou des préceptes qui, possiblement fondés sur une tradition orale, concrétisent la θέμις en tant qu'énoncés de ce qu'elle requiert.[3] En outre, sous sa forme plurielle, elle est souvent en lien avec l'exercice de la royauté et la fonction judiciaire du βασιλεύς. Elle sera analysée comme telle dans la partie subséquente, en même temps que ses implications au niveau politique.

Le côté impersonnel que présente fréquemment la θέμις a par ailleurs une importance particulière pour notre propos, puisqu'il implique l'idée d'une sorte de convenance

---

3 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 29-31 et 33-34 ; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 30.

transcendante, ou du moins d'une influence d'ordre qui se situe hors du monde humain à proprement parler. Une tournure impersonnelle apparaît parfois aussi avec le substantif μοῖρα, par exemple lorsque Zeus déclare que le destin d'Ulysse est de revoir Ithaque, ὣς γάρ οἱ μοῖρ' ἐστὶ φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι | οἶκον ἐς ὑψόροφον καὶ ἐὴν ἐς πατρίδα γαῖαν (*Od.* 5, 41-42, vers repris à quelques variantes près en 5, 114 et 9, 532), ou encore, dans le même poème, en 22, 54, lorsque Ulysse tue Antinoos ἐν μοίρῃ.[4] Ce dernier passage a été commenté dans la première partie en suivant J.-C. Riedinger et A. W. H. Adkins, pour qui le terme renvoyait justement, sous cette forme, à un « ordre impersonnel », extérieur à l'individu, mais dans le cadre duquel la sphère d'action de chacun était délimitée. L'ordre de la μοῖρα repose sur l'idée de limitation, de définition – voire de « pré-définition » – des parts de chacun, sur l'idée aussi d'une distribution du destin.

L'ordre qu'évoque la θέμις est tout autant impersonnel, mais d'un statut différent : elle ne fixe pas des limites à l'existence, mais impose d'agir dans le cadre de ces limites.[5] Elle ne désigne pas le cheminement de l'être dans son contexte social, les actions, heurs ou malheurs qu'il est appelé à subir jusqu'au terme de sa vie. Contrairement aussi à τιμή, μοῖρα ou encore κόσμος dans l'expression κατὰ κόσμον, θέμις n'implique pas en soi l'idée d'une répartition ou d'une distribution adéquate. Elle suppose cependant une connaissance de ce qui est réparti, de la place des êtres dans l'ordre des choses.[6] La θέμις n'est pas attachée à des individus en particulier, même si une certaine catégorie d'êtres, les βασιλεῖς, semble avoir une relation privilégiée avec elle, ou plus exactement avec les θέμιστες. Elle renvoie plutôt à ce qui doit

---

4 Voir aussi *Od.* 5, 345 : c'est le destin d'Ulysse de s'échouer chez les Phéaciens, ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι.

5 En linéaire B, le génitif *timito* se retrouve sur une tablette de Cnossos, et P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s. v. « θέμις », notait cependant que « le mot a été traduit 'tribut', peut-être 'limite' » (sens que ne signale pas, cependant, H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s. v. « θέμις », p. 660-661.) Mais cette dernière interprétation a été sérieusement mise en question et rejetée par Th. G. PALAIMA, « Θέμις in the Mycenaean Lexicon », p. 10-14. On a par ailleurs voulu donner le sens de « tribut » à un passage controversée, *Il.* 9, 155-156 (= 9, 297-298), mais voir pour son interprétation *infra*, partie 3, chapitre 2, 3.1. Chez Homère comme chez Hésiode, le pluriel θέμιστες est à quelques reprises complément des verbes κρίνειν et διακρίνειν, qui impliquent l'idée de « séparer par la pensée », « distinguer », ou encore de « choisir », « décider » ou « juger », comme le note J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 31-34. De même, lorsque Diomède s'oppose verbalement à Agamemnon en arguant que « cela est *thémis*, seigneur, sur l'agora » (*Il.* 9, 33), la θέμις contribue à limiter l'autorité du roi, comme nous le verrons plus loin. Il est intéressant de constater que, si ce n'est qu'indirectement que la θέμις conduit à fixer certaines limites, cela ne semble intervenir que lorsque le terme apparaît en contexte politique.

6 Cette connaissance particulière de la « bonne répartition » qu'implique la θέμις est bien visible chez HÉSIODE, *Th.* 902, qui fait de la déesse Θέμις la mère d'Εὐνομία, ce sur quoi nous reviendrons aussi plus loin.

guider les comportements et les actions dans le cadre de relations communautaires.[7] La θέμις est universelle en ce sens que ses champs d'application touchent à la fois les hommes et les dieux : la convenance qu'elle exprime comporte une dimension englobante, cosmique. Avec θέμις, nous touchons à un autre aspect, plus abstrait sans doute, de l'idée d'ordre chez Homère.

2. La θέμις dans les relations humaines

La notion de θέμις apparaît fréquemment dans différents cadres relationnels humains. Dans la formule ἣ θέμις ἐστί, elle sert surtout à caractériser un comportement, une attitude ou une action considérés comme autorisés ou convenables, le plus souvent en fonction des habitudes, des coutumes ou des usages. Dans cette formule impersonnelle, la θέμις se présente sous trois formes grammaticales. Dans la plus fréquente, celle de la relative ἣ θέμις ἐστί, le verbe de la principale exprime l'acte considéré comme adéquat. Elle a pour variante la tournure plus rare ἣ θέμις ἐστί (ou πέλει, en *Il.* 9, 134) avec génitif pluriel. Dans ce cas, l'accent est mis sur un comportement propre à un groupe d'individus ou approprié envers un type de personnes, que désignent le génitif. On retrouve aussi quelques occurrences de la tournure θέμις ἐστί avec infinitif. Malgré une diversité d'actions et de contextes caractérisés par θέμις, il est possible de voir une certaine unité de sens, surtout si l'on tient compte des notions de τιμή et de μοῖρα, avec lesquelles nous sommes maintenant familiers. Avant d'aller plus loin en ce sens, il convient de noter un premier élément qui apparaît fréquemment dans les occurrences de la formule, afin de bien dégager le champ d'application social de la θέμις.

2.1. La θέμις dans les contextes où un lien s'établit entre individus

Un simple coup d'œil sur bon nombre de verbes utilisés avec ces tournures impersonnelles montre qu'elles caractérisent souvent un lien abstrait, habituellement réciproque, ou encore un contact direct, parfois même physique, qui s'établit entre deux individus. Dans le cadre de dialogues, cela va de soi. Ainsi, Nestor consent à révéler ce qu'il sait à Télémaque, ὅσσα [...] | πεύθομαι, ἣ θέμις ἐστὶ, δαήσεαι, « tu apprendras tout ce que j'ai entendu dire, comme il est juste » (*Od.* 3, 186-187). Le verbe δάω implique bien ici un échange, une transmission utile d'informations de Nestor à Télémaque. Dans un autre exemple, au chant 16 de l'*Odyssée*, si en utilisant l'infinitif du verbe ἀμείβω Ulysse signifie

[7] J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 22-23.

simplement qu'« il est permis de prendre à son tour la parole », θήν μοι καὶ ἀμείψασθαι θέμις ἐστίν (v. 91), on peut aussi souligner le sens d'échange réciproque qu'a souvent ce verbe, en parlant de dialogues, mais aussi de biens matériels.[8] Il s'agit de la première prise de contact verbal entre le mendiant que prétend être Ulysse et son fils : le contact qu'établissent ces deux êtres se place donc sous le signe de la θέμις.

Cette idée d'un lien réciproque ou d'une proximité relationnelle concrète qui se crée entre deux individus revient à plusieurs reprises dans les occurrences de la formule ἣ θέμις ἐστί et de ses variantes, à travers les verbes qui en dépendent : μίγνυμι désigne l'union normale (ἣ θέμις πέλει/ἐστίν) entre hommes et femmes (*Il.* 9, 134 ; 276 ; 19, 177) ; παρατίθημι est employé à propos des dons d'hospitalité qu'il convient d'offrir aux étrangers, selon Achille, qui accueillit de la sorte Nestor et Ulysse, à Phthie, ξείνιά τ' εὖ παρέθηκεν, ἅ τε ξείνοις θέμις ἐστίν (*Il.* 11, 779) ; Achille utilise le verbe παρίημι en parlant de ceux qui ont voix au conseil et qui viennent toujours auprès de lui pour consulter, οἵ τέ μοι αἰεὶ | βουλὰς βουλεύουσι παρήμενοι, ἣ θέμις ἐστί (*Il.* 24, 652) ; l'âme d'Agamemnon emploie quant à elle le verbe προσπτύσσομαι, lorsqu'elle prédit à Ulysse un accueil chaleureux de la part de son fils, καὶ κεῖνος πατέρα προσπτύξεται, ἣ θέμις ἐστίν (*Od.* 11, 451). Il est révélateur que, dans les trois derniers exemples, les préverbes mettent bien en relief l'idée de contact, de proximité et de mise en relation entre individus qu'impliquent les actions. Un exemple se trouve encore au dernier chant de l'*Odyssée*, dans l'épisode où Ulysse rencontre Laërte, sans lui révéler d'abord sa véritable identité. Il prétend avoir jadis offert à Ulysse l'hospitalité et de riches ξεινήϊα (v. 271-279). Le vieil homme lui répond alors que tous ces cadeaux furent donnés en vain, et que, si Ulysse vivait toujours, il aurait aussi honoré son bienfaiteur : « il t'aurait retourné chez toi en *rendant bien à son tour* (ἀμείβω, encore ce verbe) des dons et une bonne hospitalité, car c'est juste, pour celui qui a d'abord donné », τῷ κέν σ' εὖ δώροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε | καὶ ξενίῃ ἀγαθῇ· ἣ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑπάρξῃ (v. 285-286). Dans un contexte similaire se trouve enfin un passage de la formule en tournure négative, au chant 14 du même poème. Eumée, reçoit l'étranger Ulysse. Il lui dit : « il ne m'est pas permis de déshonorer un étranger, même s'il en vient de plus basse condition que toi. Tous les étrangers et mendiants viennent de Zeus », ξεῖν', οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ

---

8 Cf. par exemple *Il.* 1, 172 ; 3, 437 ; *Od.* 3, 148 (dialogues) ; 24, 285 (échange de biens entre hôtes, dans un contexte où apparaît aussi la θέμις, voir ci-après).

κακίων σέθεν ἔλθοι, | ξεῖνον ἀτιμῆσαι · πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες | ξεῖνοί τε πτωχοί τε (v. 56-58).

Dans ce dernier exemple, l'infinitif de ἀτιμάω renvoie explicitement à une relation de τιμή. Bien qu'il s'agisse du seul emploi de la tournure qui utilise un verbe de la famille de τιμάω, on vient toutefois de constater que plusieurs passages se placent dans des contextes où s'établissent des liens d'hospitalité entre personnes,[9] et on sait que la reconnaissance de τιμή occupe une place importante dans ce cadre. En faisant abstraction de cette notion, ou encore, comme nous le verrons d'abord, de celle de μοῖρα, certaines occurrences de ἣ θέμις ἐστί ou des formes similaires apparaissent de prime abord banales. La θέμις est alors réduite à une foule de convenances ou d'habitudes sociales à respecter. Mais il y a peut-être davantage, à regarder de plus près certains passages où se révèle l'articulation de la notion de θέμις avec les autres concepts vus jusqu'ici.

2.2. Θέμις et μοῖρα : la θέμις favorise l'accord entre parts d'existence

Reprenons le premier exemple cité plus haut, tiré du chant 3 de l'*Odyssée*. Nestor considère tout à fait normal d'apprendre à Télémaque *tout* ce qu'il sait sur le retour des Achéens de Troie : « tout ce que j'ai entendu dire assis dans mes demeures, tu en seras instruit ainsi qu'il convient, sans que je ne te cache rien », ὅσσα δ'ἐνὶ μεγάροισι καθήμενος ἡμετέροισι | πεύθομαι, ἣ θέμις ἐστί, δαήσεαι, οὐδέ σε κεύσω, dit-il, avant de s'exécuter (*Od.* 3, 186-187). Pour le vieil homme de Pylos, il est convenable et naturel d'instruire son hôte de tout ce qu'il a appris concernant le retour d'Ulysse, et cela est θέμις. Un fait important doit ici être considéré, à savoir que l'action caractérisée comme θέμις, exprimée par le verbe δάω, peut être assimilée à celle d'un verbe de parole.

Le passage prend sous cet angle un relief nouveau, sans doute moins banal : l'idée d'un discours complet, soulignée au tout début du vers 186 par le relatif ὅσσα et reprise à la toute fin du vers suivant par l'expression οὐδέ σε κεύσω, implique une narration de long en large, détaillée, respectant le sort – la μοῖρα – de chacun des Achéens, tel que Nestor en a pris connaissance. Une telle transmission d'information n'est pas sans rappeler la formule κατὰ

---

9 Cf. A. Lo Schiavo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 29.

μοῖραν καταλέγειν qui qualifie une histoire racontée adéquatement, dans laquelle chaque personnage occupe la place qui lui revient, en conformité avec la réalité de ses mérites et autres actions. Athéna-Mentor caractérise d'ailleurs par ces termes les paroles de Nestor, un peu plus loin dans le même épisode (*Od.* 3, 331). Le roi venait alors d'exposer l'histoire de Ménélas et avait auparavant introduit son récit avec la précision qu'il dirait à ce sujet toute la vérité, ἀληθέα πάντ' ἀγορεύω (v. 254). Si, au vers 186, le sage Néléide estime qu'il est θέμις d'informer son hôte par un récit complet de tout ce qu'il sait du retour des Achéens, il est permis de croire que le même sentiment de ce qui est θέμις l'incite plus loin à raconter l'histoire de Ménélas κατὰ μοῖραν. La θέμις précède, invite et dispose à la juste reconnaissance de la μοῖρα de chacun.

Le lien entre les deux expressions a, du reste, déjà été signalé plus haut, lors de l'analyse d'un passage de l'*Iliade* où elles sont, plus directement sans doute, liées l'une à l'autre. L'épisode en question se trouve au chant 9, au moment où Diomède s'élève contre la seconde proposition de fuite émise par l'Atride, alors en plein désarroi : Ἀτρεΐδη, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, | ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ· σὺ δὲ μή τι χολωθῇς (9, 32-33). Le fils de Tydée s'en prend au roi avec des mots, μάχομαι, « comme cela est permis, seigneur, à l'assemblée ». D'une façon similaire au passage de l'*Odyssée*, la connaissance de ce qui est θέμις conduit un héros à parler κατὰ μοῖραν, comme le souligne encore Nestor au vers 59. On sait que le discours de Diomède ainsi qualifié reconnaît à Agamemnon sa τιμή de roi (v. 38). La même scène montre aussi que le héros argien est bien au fait des limites du pouvoir de l'Atride, puisque, dit-il, la θέμις permet sur l'agora que l'autorité du σκηπτοῦκος βασιλεύς soit restreinte par le droit de parole et l'avis des autres βασιλεῖς, dont il doit tenir compte.[10] Dans les deux derniers exemples, la convenance qu'exprime ἣ θέμις ἐστί se traduit

---

10 Voir la remarque de Nestor en *Il.* 9, 96-103, et, au chapitre précédent, *supra*, 2.1.1. Cf. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 37-39. Pour une autre interprétation de ce passage, voir cependant M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, « Historia de θέμις en Homero », notamment p. 107 et 111. L'auteur voit dans le relatif ἥ de quelques passages de l'*Iliade* un adverbe locatif, et donne ainsi à θέμις un sens matériel concret qu'exprimerait aussi le verbe εἰμι. Ce sens de θέμις semble se retrouver clairement en 11, 807-808, hors de l'emploi formulaire et impersonnel (sur ce passage, voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 27-29, pour qui θέμις est une sorte de conseil, dans un emploi qu'il juge particulier et sans parallèle réel chez Homère). Outre *Il.* 9. 32-33, le philologue espagnol attribue ce sens à d'autres épisodes, dont 2, 72-75 (test d'Agamemnon) et 24, 650 (Achille et ceux qui viennent le consulter), et le rapproche des occurrences où θέμιστες et σκῆπτρον sont coordonnés comme des attributs royaux, des éléments matériels fondamentaux à la tenue des conseils. Ainsi, « là où est la θέμις » serait assimilé à l'agora, et la θέμις serait alors quelque chose se trouvant sur le lieu d'assemblée et associé aux

par des discours κατὰ μοῖραν et implique donc à la fois une connaissance et une juste référence aux parts d'existence de chacun et à leurs limites, mais aussi un comportement conforme à sa propre part, comme en fait foi Diomède, qui se sait dans son droit et dans les limites de sa μοῖρα en s'opposant au roi à l'assemblée. En d'autres termes, inspirés par la θέμις, les discours de Nestor et de Diomède sont κατὰ μοῖραν à la fois intrinsèquement – ils respectent dans leurs propos les μοῖραι des personnes impliquées – et extérieurement, puisqu'ils se conforment aussi au niveau communautaire aux normes de comportement propices à l'établissement ou au maintien de relations ordonnées, l'un entre deux hôtes, l'autre entre ἀγαθοί de statuts différents. Il faudrait toutefois se garder de voir en θέμις et μοῖρα des notions équivalentes, ou encore de considérer que la θέμις désignerait parfois, chez Homère, le destin.[11] La θέμις accorde entre elles les portions d'existence de chacun. Dans l'action, elle précède et conduit à divers comportements appropriés, qui s'inscrivent dans les limites de la μοῖρα des gens concernés et qui, après coup, peuvent être qualifiés de κατὰ μοῖραν.

D'autres passages viennent encore conforter ces liens entre θέμις et μοῖρα, entre le premier terme et l'idée d'une juste connaissance des portions allouées à chacun. Dans l'*Odyssée*, les prétendants sont qualifiés, entre autres, d'ἀθέμιστοι. Nul besoin de souligner

---

membres de la βουλή, les γέροντες. L'auteur conclut que, dans ce sens matériel plus ancien, θέμις/θέμιστες désignait les ξεστοὶ λίθοι (le singulier serait alors un singulier collectif, cf. p. 116) qui servaient de sièges aux γέροντες et qui constituaient le ἱερὸς κύκλος de la βουλή, tel que représenté sur le bouclier d'Achille (*Il.* 18, 503-505). Θέμις se rapprocherait ainsi étymologiquement de θέμεθλα, θεμείλια, θέμος, θέμερος (cf. p. 112-113). Commentant cette hypothèse dans son *Dictionnaire étymologique*, s. v. « θέμις », p. 428, P. Chantraine jugeait la démonstration « plus ingénieuse que convaincante ». À ma connaissance, elle n'a guère trouvé d'écho chez les modernes.

11 Cf. H. FRISCH, *Might and Right in Antiquity*, p. 45, qui cite V. GRØNBECH, *Hellas. Griechische Geistesgeschichte*, I, *Die Adelszeit*, Reinbek bei Hamburg, 1965, p. 126 : « *Themis* and *dike* [...] mean man's *moira*, his fortune in life », et qui souligne que cette interprétation se fonde « essentially on the conventional meaning that they have in the expression *themis estin* and *dike estin.* » Cette interprétation remonte sans doute à J. E. HARRISON, *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cleveland, 1962 (1912), p. 483. Voir aussi N. BOSCO, « Themis e Dike », *Filosofia* 18 (1967), p. 134-135. L'expression δίκη ἐστίν peut effectivement être comprise dans le sens de « c'est le lot de... », puisque le terme δίκη, à partir d'un sens originel de « marque », « indication », « démarcation » (racine *deik-*) peut aussi se comprendre comme le « lot » revenant à chacun en fonction de ses actions passées, sens que l'on retrouve parfois chez Homère. Voir à ce sujet la partie suivante, *infra*, chapitre 3, 1, où il sera montré en quoi elle diffère de la μοῖρα. Cf. L. R. PALMER, « The Indo-european Origins of Greek Justice », *TPhS* (1950), notamment p. 157-162 ; Ed. LEVY, « *Dikè* chez Homère : entre privé et public », *Ktema* 23 (1998), p. 77 ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 107-112 (p. 108 : « Alors que la *thémis* est universelle, même si elle impose des exigences variables selon les circonstances, la *dikè* se définit d'emblée en considération de qualités particulières aux personnes qu'elle concerne »).

davantage l'ὕβρις de ces jeunes nobles convoitant Pénélope.[12] En *Od.* 17, 360-368, Athéna incite Ulysse à éprouver, sous l'aspect du mendiant, ce côté hybristique de la jeunesse ithaquéenne en quémandant le pain parmi elle, afin qu'il « voie qui d'entre eux était dans la mesure et qui était dépourvu de *thémis* » γνοίη θ' οἵ τινές εἰσιν ἐναίσιμοι οἵ τ' ἀθέμιστοι (v. 363). L'opposition que ce passage établit entre les termes ἐναίσιμος et ἀθέμιστος invite à rapprocher à nouveau les notions de θέμις et de portion : ἐναίσιμος est un dérivé de αἶσα, terme dont la synonymie avec μοῖρα a déjà été signalée plus haut. Tout comme μοῖρα, il connote l'idée d'une portion obtenue, et le sens impliqué ici est celui d'une modération, d'un comportement social à conserver à l'intérieur de certaines limites d'action. Proches de la μοῖρα, ces limites sont donc aussi celles fixées par la portion d'existence occupée par chacun. Certes, les prétendants et le mendiant n'occupent pas dans le monde des parts égales ; ils ne sont pas ἰσόμοροι, pour reprendre un terme de la querelle entre Zeus et Poséidon (*Il.* 15, 209). Pourtant, aussi ἀγαθοί que soient les prétendants par leur naissance, certaines règles de conduite devraient s'imposer à eux lorsqu'ils entrent en contact avec d'autres individus, à qui une μοῖρα différente est échue. Justement, au même titre que αἶσα, ἐναίσιμος comporte la nuance de portion mesurée.[13] Même si un πτωχός occupe vraisemblablement une part de vie quantitativement moindre de celle de jeunes nobles, ceux-ci ne peuvent la négliger sans risquer d'apporter le désordre dans leur communauté et de brouiller les relations avec les dieux. Mais l'*Odyssée* nous montre sans cesse ces hommes violents, festoyant sans trêve, dont la principale caractéristique, leur ὕβρις, les amène au-delà de toute mesure, à un aveuglement quant aux limites de leurs μοῖραι et à une négation de la part qui revient à d'autres. Sur le plan social, un tel comportement ne peut que se manifester par la non reconnaissance de la τιμή d'autrui, dans ce cas-ci, celle revenant aux étrangers et, inversement, par une surévaluation de leur propre valeur.[14] Hors de formules du type ἥ θέμις ἐστί, lorsque des êtres

---

12 Voir par exemple E. CANTARELLA, « Spunti di riflessione critica su ΥΒΡΙΣ e ΤΙΜΗ in Omero », *Symposium 1979. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ägina, 3-7. September 1979)*, p. 89 : « i proci, vale a dire, i personaggi a proposito dei quali il termine ὕβρις torna con maggior frequenza… ».

13 N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 116-119.

14 E. CANTARELLA, « Spunti di riflessione critica su ΥΒΡΙΣ e ΤΙΜΗ in Omero », p. 90-94, sur les liens entre ὕβρις et τιμή. Voir aussi l'article de D. L. CAIRNS, « Hybris and Thinking Big », p. 1-32. Dégageant la définition d'Aristote de l'ὕβρις, l'auteur en conclut que « to be hybristes is [also] to entertain a misguided and inflated conception of oneself and one's place in the world » (p. 8). Une telle définition s'applique tout à fait aux prétendants de l'*Odyssée*.

sont qualifiés d'ἀθέμιστοι, la notion de θέμις s'articule aussi à celles de μοῖρα et τιμή, au cœur du système conceptuel de l'ordre.

Une comparaison entre le passage dont il vient d'être question et le vers 487 du même chant 17 de l'*Odyssée* met encore plus en relief le lien étroit entre ces concepts. Avec d'autres termes, le passage 17, 487 reprend très exactement la même idée, mais ce reflet sémantique n'a pas, à ma connaissance, été suffisamment relevé et exploité par les modernes.[15] L'épisode montre Ulysse, toujours incognito sous ses haillons, s'affairer à éprouver l'hospitalité des prétendants en son manoir. Il s'adresse plus particulièrement à Antinoos (v. 415-444) qui, pris de colère devant ce loqueteux, lui lance violemment un banc (v. 461-462). Un prétendant anonyme s'élève contre ce geste : « et s'il s'agissait en fait d'un dieu ? Avec l'apparence d'étrangers venus de lointains pays, sous de multiples aspects les dieux parcourent les cités, observant l'*hybris* des hommes et leur *eunomia* », ἐπιστρωφῶσι πόληας, | ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶτες (v. 486-487). On retrouve très bien dans ces lignes le projet qu'Athéna avait, plus tôt, inspiré à Ulysse. À l'ἐναίσιμος s'opposait alors l'ἀθέμιστος, que caractérise aussi l'ὕβρις. Or, le même raisonnement oppose ensuite l'ὕβρις et un nouveau terme, εὐνομία. Que nous apprend ce mot ?

Il faut d'emblée mentionner qu'il s'agit d'un hapax chez Homère. En partant de l'étymologie qui fait dériver ce substantif du verbe νέμειν – à l'image de νόμος, qui n'apparaît cependant nulle part chez Homère[16] –, εὐνομία renvoie à l'idée d'une bonne division, d'une répartition adéquate, d'où la traduction du terme généralement utilisée par « bon ordre », « bonne organisation ». Que les dieux surveillent l'ἀνθρώπων εὐνομίη signifie donc qu'ils observent ceux qui respectent l'ordre chez les hommes, que fonde une « bonne répartition » entre eux. Autrement dit, ils surveillent la capacité que possède un homme d'adopter une conduite appropriée, dans les limites imparties par sa condition en relation avec celle des autres, comme le signale l'opposition à ὕβρις. M. Ostwald avait bien vu ce sens pour ce passage, mais le fait qu'il écarte, dès le début de son enquête, la méthode « étymologique », semble lui cacher tout un aspect de l'εὐνομία, pourtant capital à la

---

15 J. RUSSO, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. III, *Books XVII-XXIV*, Oxford, 1992, p. 38, se contente par exemple de mentionner à propos du vers 364 que les prétendants ont la même idée au vers 483-487.

16 E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris, 1949, notamment p. 166 et 196 ; H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, s. v. « νέμω », p. 302-304.

compréhension du concept. Car l'idée de division et de distribution de la racine νεμ- participe à la nature même du comportement approprié qui découle de l'εὐνομία.[17] S'opposant à l'ὕβρις, l'εὐνομία des hommes implique qu'ils reconnaissent et acceptent la bonne distribution entre eux des parts d'existence, des μοῖραι, qu'ils n'outrepassent pas la leur et respectent celle des autres. Contrairement à l'individu ἀθέμιστος, qui ne sait pas entrer en contact avec autrui sans excès, celui qui respecte l'εὐνομία accepte de reconnaître la part qui revient notamment à l'étranger.[18] Comme εὐνομία fait écho à ἐναίσιμος, comme ὕβρις est le reflet sémantique d'un être ἀθέμιστος, la conscience de ce qui est θέμις doit donc conduire à l'εὐνομία des hommes, à ce que soit créée dans la communauté la condition qui fait que chaque membre occupe la place qui lui revient tout en respectant, dans ses faits et gestes et lors de l'établissement de relations sociales, la place d'autrui.[19]

Ce n'est certainement pas un hasard si Hésiode, plus clairement qu'Homère, a systématisé le lien entre les deux concepts en faisant de la déesse Θέμις la mère d'Εὐνομία, l'une des trois Ὧραι, sœurs des trois Μοῖραι (*Théogonie*, 901-906). La θέμις est donc quelque chose qui peut, qui doit favoriser l'unité d'un groupe : pour qui ressent son influence, elle garantit une conscience accrue de la répartition des rôles et de la place de chacun dans le monde. Concrètement, elle conduit aussi, comme nous l'avons déjà laissé entendre, aux gestes et comportements qui confèrent à autrui la τιμή qui lui est due.

---

17 Cf. M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969, p. 9-10 et 63.

18 H. J. ERASMUS, « Eunomia », *AClass* 3 (1960), p. 54, qui suit J. L. MYRES, « Eunomia », *CR* 61 (1947), p. 81.

19 M. OSTWALD, *Nomos*, p. 62-63, distingue la qualité d'εὐνομία, liée à des comportements personnels, de la condition d'εὐνομία, qui renvoie à l'état d'une société bien ordonnée. Ce fait l'amène à isoler le sens de l'hapax homérique des autres occurrences archaïques. Les deux aspects paraissent cependant étroitement liés l'un à l'autre dans les différents usages du substantif, et il serait trompeur, à mon avis, de considérer cette occurrence chez Homère comme ayant uniquement le sens d'une qualité liée à la conduite personnelle des hommes. D'ailleurs, lorsqu'on prend le passage dans son ensemble, il est bien clair que les dieux surveillent ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην à l'échelle des communautés qu'ils parcourent, ἐπιστρωφῶσι πόληας. L'idée semble plutôt que les conduites de chacun des hommes peuvent être sources d'ordre ou de désordre pour l'ensemble de leur communauté, et le parallèle que nous venons d'établir avec la notion de θέμις, présente en négatif au vers 17, 363 et source de relations ordonnées dans les collectivités, me semble confirmer la nécessité de ne pas dissocier la qualité d'un comportement εὐνομία de la condition qu'il crée dans la société. Voir plutôt J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 98-100. E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge et London, 1978, p. 354, n. 7, considère aussi la distinction établie par M. Ostwald comme artificielle.

2.3. Θέμις et τιμή : la θέμις instaure une ordonnance en considération de la valeur sociale (τιμή)

Si l'idée de ce qui est θέμις peut parfois être concomitante à la délimitation d'une μοῖρα pour chacun et implique des attitudes et comportements respectant celle-ci, elle a aussi des liens étroits avec le concept de τιμή et les types de relations sociales qui impliquent cette reconnaissance.[20] La θέμις peut être comprise comme ce qui établit les hommes dans l'existence par la reconnaissance d'une part occupée par chacun ; c'est aussi ce qui met en place en fonction de la valeur relative de chacune de ces μοῖραι. Plusieurs exemples en témoignent et se situent souvent dans le cadre de relations entre hôtes.

La θέμις et la τιμή de l'hôte

Ainsi, en *Od.* 9, 266-268, Ulysse invite le Cyclope à respecter « la *thémis* des étrangers », en offrant à son équipage l'hospitalité requise en de telles circonstances : ἡμεῖς δ' αὖτε κιχανόμενοι τὰ σὰ γοῦνα | ἱκόμεθ', εἴ τι πόροις ξεινήιον ἠὲ καὶ ἄλλως | δοίης δωτίνην, ἥ τε ξείνων θέμις ἐστίν. Pour appuyer sa demande d'hospitalité, le roi d'Ithaque invite le géant monoculaire à l'*aidôs* des dieux, (αἰδεῖο [...] θεούς, v. 269), en particulier de Zeus ἐπιτιμήτωρ (v. 270), « qui accompagne les étrangers dignes d'*aidôs* », ὃς ξείνοισιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ (v. 271). Dans ce contexte, il existe donc une θέμις spécifique aux étrangers, qui devrait imposer à celui qui en est conscient un sentiment d'αἰδώς conduisant à reconnaître, par les traitements d'hospitalité qu'il réserve à son hôte, la τιμή due à ce type d'individu. Comme la θέμις ξείνων, la τιμή reconnue aux étrangers se manifeste concrètement par les dons et l'hospitalité offerts. Toutefois, les deux notions ne se confondent pas. La τιμή représente la valeur ou l'estime dont jouit l'individu à qui elle est reconnue et inclut celui-ci dans une communauté, en le positionnant plus ou moins haut dans la hiérarchie sociale. C'est, pourrait-on dire, la porte d'entrée de l'individu dans le social. La θέμις consiste plutôt en ce qui incite à accorder cette reconnaissance de la position sociale d'un individu et à établir avec lui des liens appropriés. Les relations de τιμή apparaissent donc coordonnées grâce à une impulsion donnée par la θέμις, par cet incitatif d'ordre que fondent les usages et

---

20 W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 36.

traditions d'hospitalité au centre de l'établissement de relations « internationales » ordonnées dans le monde homérique.[21]

D'autres passages présentent la θέμις en lien avec un comportement adéquat envers un hôte, et la tournure impersonnelle révèle encore une fois la valeur prescriptive de la θέμις. Il n'est toutefois jamais question de loi ou d'un quelconque aspect législatif clairement défini qui serait relié à ce terme. Avant la guerre de Troie, raconte l'*Iliade*, Nestor et Ulysse furent reçus dans la demeure de Pélée, pour inviter Achille et ses Myrmidons à joindre l'expédition achéenne. Le fils de l'Éacide les accueillit en leur offrant tous les ξείνια qu'il est juste d'offrir à des hôtes, ἅ τε ξείνοις θέμις ἐστίν (*Il.* 11, 779). Un exemple de l'*Odyssée* montre bien que la θέμις de l'hôte ne doit pas simplement être vue comme des « règles d'hospitalité » ou un simple accueil convenable, mais davantage, et de manière plus abstraite, comme une nécessité ressentie de reconnaître aux étrangers la τιμή. Eumée le dit clairement : pour lui, il n'est pas permis de ne pas honorer un étranger, même s'il devait être de plus vile condition encore que le mendiant qu'il ignore toujours être son maître. Étrangers et mendiants viennent de Zeus, ajoute-t-il, οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι | ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Δίος εἰσιν ἅπαντες | ξεῖνοί τε πτωχοί τε (*Od.* 14, 56-58). Entre hôtes mutuels qui agissent en fonction de ce qui est θέμις, des liens étroits peuvent ainsi être créés, fondés sur une reconnaissance réciproque de τιμή. C'est aussi ce que dit le fils de Laërte à celui qui prétend avoir jadis honoré d'une bonne hospitalité le roi d'Ithaque, dans le passage déjà cité *Od.* 24, 271-279.

Plus qu'un simple respect de normes, au-delà d'un sens juridique ou légal de règles strictement définies ou de légitimité, la θέμις de l'étranger apparaît certes dans ces exemples comme « ce qui est juste », « conforme à la règle », mais elle est surtout la manifestation d'une conscience intérieure poussant deux hôtes à agir afin de créer des liens adéquats et efficaces entre eux. Concrètement, ces liens se traduisent par une réciprocité de τιμή. Comme les Cyclopes, les prétendants ignorent cet élément de conscience garant de cohésion sociale et versent plutôt dans son contraire, ἀθεμίστια εἰδώς (*Od.* 9, 428, voir aussi 18, 141 et 20, 287 ; pour les Cyclopes, cf. 9, 189 et 106-107). La θέμις n'est une « règle » que parce qu'elle est ressentie comme telle, non parce qu'elle est clairement définie.

---

21 Voir à ce sujet E. CANTARELLA, *Norme e sanzione in Omero*, p. 198.

La θέμις et l'ordre des τιμαί dans l'armée achéenne : le test d'Agamemnon (Il. 2, 72-75)

Dans l'*Iliade*, nous voyons en outre cette force d'ordre agir de la sorte dans le groupe des guerriers. Une occurrence en ce sens survient au chant 2, dans un passage d'interprétation difficile, celui de la mise à l'épreuve de ses troupes par Agamemnon. Après avoir reçu en songe un message de Zeus l'encourageant à prendre les armes et lui garantissant la prise de Troie (2, 23-34), l'Atride en informe aussitôt le conseil des anciens (βουλὴ γερόντων, v. 53). Il leur fait part de ses intentions :

> Ἀλλ' ἄγετ', αἴ κέν πως θωρήξομεν υἷας Ἀχαιῶν·
> πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι, ἣ θέμις ἐστί,
> καὶ φεύγειν σὺν νηυσὶ πολυκλήισι κελεύσω·
> ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν (v. 72-75).

L'assemblée est ensuite convoquée, et l'Atride met son test à exécution : les dieux se sont joués des Achéens, prétend-il, et Zeus l'invite maintenant à rentrer sans gloire à Argos, δυσκλέα Ἄργος ἱκέσθαι, ἐπεὶ πολὺν ὤλεσα λαόν (v. 115), malgré les pertes subies depuis neuf ans et le déshonneur encouru (αἰσχρόν, v. 119). Ce programme, qui a souvent été considéré par les modernes comme une tactique douteuse de psychologie inversée au résultat controversé, vu la pagaille qui s'ensuit dans l'armée,[22] est donc caractérisé par la formule ἣ θέμις ἐστί, au vers 73.

R. Knox et J. Russo ont bien vu l'importance d'établir ce sur quoi reposait la θέμις dans ce contexte, afin de comprendre l'épisode et les motivations qu'avait Agamemnon pour inciter de la sorte ses troupes au combat, plutôt que de simplement leur révéler le présage onirique positif reçu du roi des dieux. Toutefois, malgré la justesse de leur analyse, le sens qu'ils donnent à θέμις devrait être nuancé et précisé. Ils assimilent le terme à une règle précise et définie, bien que non précisée par le poète qui, selon eux, assumait que le public comprenait. Dans ce passage, θέμις serait « a matter of *fixed* public rule » voulant que, à la suite d'une invitation divine à combattre, le courage et la foi des hommes soient éprouvés afin

---

22 Voir J. MCGLEW, « Royal Power and the Achaean Assembly at *Iliad* 2.84-393 », *ClAnt* 8 (1989), p. 283-284, dont l'article apporte une critique constructive de ce point de vue, et souligne au contraire l'efficacité de la πεῖρα d'Agamemnon. Dans le même ordre d'idées, voir aussi R. KNOX et J. RUSSO, « Agamemnon's Test : *Iliad* 2.73-75 », toujours dans *ClAnt* 8 (1989), en particulier p. 351-352 et n. 2, où sont cités différents commentaires et interprétations des modernes sur l'épisode. En dernier lieu, voir E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army in *Iliad* Book 2 and the Fonction of Homeric *akhos* », *AJPh* 124 (2003), p. 171-173. P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 196-198, a aussi commenté ce passage.

de ne garder dans les rangs que les hommes prêts à se battre avec le support des dieux.[23] Sur le fond, leur analyse est tout à fait pertinente : le but d'Agamemnon est certainement d'éloigner des rangs d'éventuels poltrons. Mais l'*Iliade* fait-elle effectivement de cet acte une règle, et convient-il de donner à θέμις un sens aussi précis, un caractère aussi fixe, en comparaison des autres occurrences du terme ? J. Rudhardt, qui a bien analysé les passages homériques et les autres occurrences de ce mot dans la littérature grecque, n'est pas de cet avis : la θέμις « n'est pas une institution, elle n'est pas définie par un ensemble de lois qu'il serait possible d'énoncer clairement. C'est une notion malaisément formulable ou, mieux peut-être, un sentiment, proche d'un sentiment religieux ».[24] Les exemples de la formule ἣ θέμις ἐστί vus précédemment ont souligné cette « qualité d'exigence ressentie » qui, selon le même auteur, définit la θέμις. Comment alors expliquer l'exigence qui s'impose subitement à Agamemnon de tester ses troupes en proposant la fuite, s'il ne répond pas à une règle établie ?

Avant le rêve d'Agamemnon qui ouvre le chant 2, la situation de l'armée achéenne, et celle de son chef en particulier, apparaît critique : le meilleur guerrier vient de se retirer et avec lui tout le contingent des Myrmidons. Cette rupture dans les rangs a de surcroît publiquement mis en cause l'autorité du roi de Mycènes sur l'ensemble de l'armée. Non seulement l'Atride a déshonoré Achille, mais il avait, auparavant, attiré sur les Achéens les flèches pestiférées d'Apollon.[25] La cohésion grecque est gravement ébranlée. Dans ce contexte, Agamemnon désire naturellement tester la volonté de ses hommes de se battre sous son commandement.[26] On peut dès lors admettre que la θέμις qui influence l'acte d'Agamemnon, au vers 73, l'incite à ressouder son armée, à réaffirmer les liens entre lui, les βασιλεῖς et l'ensemble des combattants. Le sens de la formule ἣ θέμις ἐστί n'implique pas directement ici une conformité à un usage, une habitude ou une règle,[27] d'autant que l'*Iliade*

---

23 R. KNOX et J. RUSSO, *ibid.*, p. 352-354 (mes italiques), avec des analogies tirées de l'Ancien Testament, Jug., 7, et Deut. 20, 8. Ils concluent, p. 357 : « it is our contention that the *themis* in line 73 refers to a rule very similar to Dt. 20:8. »

24 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 23.

25 E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army », p. 166.

26 Ceci rejoint donc les vues de R. KNOX et J. RUSSO, « Agamemnon's Test », pour qui la θέμις représente la *règle* du rejet des poltrons de l'armée, après un appel divin.

27 A. LESKY†, « Grundzüge griechischen Rechtsdenken », *WS* 98 (1985), p. 7-8, refusait aussi d'y voir le sens d'usage ou de coutume (« Brauch »), au contraire de H. VOS, *Themis*, Assen, 1956, p. 2, dont il cite l'interprétation selon laquelle « c'est l'usage », ἣ θέμις ἐστί, qu'Agamemnon parle avant les autres chefs à l'assemblée, afin d'affirmer ainsi sa prééminence sur eux. L'explication de H. Vos n'est pas satisfaisante (cf. aussi en ce sens G. S. KIRK, *The Iliad : A Commentary*, vol. I, *Books 1-4*, Cambridge, 1985, p. 122), mais A. Lesky ne cache pas non plus son embarras devant ce passage, à l'image de plusieurs modernes : « meint Agamemnon, die Erprobung des Heeres sei in der Situation des neunten

n'offre pas de parallèle véritablement éclairant à une telle mise à l'épreuve de troupes par leur chef pour passer à l'action.[28] Sur quoi, alors, repose le sentiment d'Agamemnon que sa πεῖρα est conforme à la θέμις ?

La stratégie de l'Atride a pour fondement un jeu subtil de sentiments qu'il veut susciter afin de revigorer l'ardeur combative et l'unité de ses troupes. Dans son discours à l'assemblée, le chef invite ses hommes à fuir, mais ses paroles mettent surtout en relief la honte et le déshonneur (adjectifs αἰσχρός, v. 119, et δυσκλεής, v. 115, les deux en tête de vers) qui frapperont chaque Achéen formant cette armée, laquelle, insiste-t-il, est numériquement supérieure à celle des Troyens (cf. v. 123-130). En fait, à plusieurs reprises dans le poème, Agamemnon excite des héros en soulignant le manque de courage de certains, en usant de termes comme αἰσχρός, αἰσχρόν, ἔλεγχος, qui dénotent la disgrâce, l'opprobre et la honte risquant de frapper celui qui fuit le combat. Dans des contextes similaires se placent également bon nombre d'appels à l'αἰδώς – terme déjà rencontré et appartenant au même champ sémantique – lancés par divers héros à leurs compagnons d'armes. Ces appels ont pour effet d'anticiper le sentiment de honte qui serait concomitant à une lâche retraite ou à une défaite sans gloire. Surtout, ils rappellent à qui les entend qu'il doit être soucieux de préserver ou d'accroître son propre honneur, la τιμή qui, rappelons-le, dépend étroirement

---

Kriegsjahres sinnvoll und daher geboten, gleichsam 'in Ordnung' ? » Cette difficulté d'interprétation semble venir du fait que, d'une manière similaire à R. Knox et J. Russo pour qui θέμις ne peut être autre chose qu'une règle fixée, A. Lesky y voit l'idée d'un ordre immuable, ce qui *est* établi : « Jedenfalls bedeutet θέμις eine unverrückbar gesetzte Ordnung » (p. 8). Le problème se pose différemment si l'on conçoit la θέμις comme une influence qui « met en ordre », en donnant à la racine verbale du nom un sens actif ou moyen, plutôt que passif, comme l'a suggéré J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 26. Voir la note suivante.

28 P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 197 et n. 288 : « cette précision [ἣ θέμις ἐστί] ne signifie pas que la mise à l'épreuve du peuple par le roi soit 'coutumière', mais seulement qu'elle est 'légitime'. » Voir cependant la remarque de E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army », p. 172. R. KNOX et J. RUSSO, « Agamemnon's Test », p. 353-354, n. 6, croient retrouver « la même *thémis* » dans un discours de Nestor, en *Il.* 11, 714-17. Les auteurs admettent cependant qu'aucun test de l'armée n'est mentionné dans ce passage, bien que la volonté de combattre de celle-ci soit bien soulignée par la tournure ἀλλὰ μάλ' ἐσσυμένους πολεμίζειν (v. 717). Il faut également noter que le terme θέμις n'apparaît pas dans l'histoire de Nestor, et que cela n'est, peut-être, pas étranger à une différence notable de contexte : l'armée achéenne était divisée, avant le songe d'Agamemnon, et il s'avérait nécessaire de retrouver une unité cohérente avant le retour au combat. De son côté, l'armée pyléenne du père de Nestor, rassemblée sous l'influence d'Athéna (v. 714-716), n'était aucunement ébranlée de la sorte. Au contraire, un passage précédent souligne clairement la différence entre l'attitude d'Agamemnon et celle de Nélée par rapport à leur communauté respective, armée achéenne ou peuple de Pylos (δῆμος, v. 704 ; au vers 714, c'est le terme λαός qui désigne le peuple s'assemblant pour la guerre). Du gros butin que Nestor venait de rapporter d'une expédition de représailles, il est précisé que Nélée le distribua équitablement au peuple, « afin que nul ne parte privé d'une part égale », τὰ δ' ἄλλ' ἐς δῆμον ἔδωκε | δαιτρεύειν, μή τίς οἱ ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης (v. 704-705). Or, au début du chant 2, Agamemnon vient à peine de frustrer Achille de sa juste part de butin, en lui enlevant Briséis.

pour le guerrier de l'ἀρετή, de son courage et de sa valeur au combat.[29] L'αἰδώς doit donc, en de telles circonstances, éveiller le « sens » de la τιμή, que viendrait inévitablement diminuer tout acte de lâcheté, comme la fuite.[30] C'est exactement ce que fait le fils d'Atrée, dans le passage du chant 2 qui nous intéresse, en exhortant ses troupes à une fuite honteuse. Certes, le terme αἰδώς n'apparaît pas directement, mais l'occurrence déjà signalée de αἰσχρόν et un parallèle avec d'autres passages permettent de faire le rapprochement.[31] Un exemple intéressant se trouve en 15, 661-666, lorsque Nestor invite les φιλοί à mettre l'*aidôs* dans leur cœur, αἰδῶ θέσθ' ἐνὶ θυμῷ. Dans ce même passage, le roi de Pylos implore chaque homme d'avoir courage, au nom de ses proches : « que chacun se rappelle ses enfants, sa femme, son domaine et ses parents, tant celui pour qui ils vivent que celui pour qui ils sont morts », ἐπὶ δὲ μνήσασθε ἕκαστος | παίδων ἠδ' ἀλόχων καὶ κτήσιος ἠδὲ τοκήων, | ἡμὲν ὅτεῳ ζώουσι καὶ ᾧ κατατεθνήκασι. Car une perte de τιμή du père, de l'époux, du maître de l'οἶκος ou du fils affecterait aussi ses proches.[32] Or, ne retrouve-t-on pas le même élément dans les propos d'Agamemnon ? Toujours dans son optique de psychologie inversée, il rappelle aux guerriers leurs attachements familiaux, tout en soulignant l'idée qu'un retour hâtif auprès de leurs proches laisserait leur tâche inachevée, après neuf ans de combats : ἐννέα δὴ βεβάασι Διὸς μεγάλου ἐνιαυτοί | [...] | αἱ δέ που ἡμέτεραί τ' ἄλοχοι καὶ νήπια τέκνα | εἶατ' ἐνὶ μεγάροις ποτιδέγμεναι· ἄμμι δὲ ἔργον | αὔτως ἀκράαντον, οὗ εἵνεκα δεῦρ' ἱκόμεσθα (2, 134-138). Dans les deux discours, le souvenir des êtres chers est mis en avant afin de motiver les troupes et de leur rappeler les raisons et l'objectif de leur départ pour Troie.

À la honte d'une fuite que soulève la πεῖρα d'Agamemnon s'ajoute un autre sentiment qui lui est lié, sur lequel s'appuie aussi le roi de Mycènes et qui doit pareillement avoir pour effet de recentrer les préoccupations des hommes sur la τιμή. E. F. Cook a montré à juste titre comment l'affliction, ἄχος, qui affecte Ulysse à la suite du discours de l'Atride, trouve sa source précisément dans le sentiment de honte qu'anticipe le roi d'Ithaque devant la perte de

---

29 D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 68-71. Voir aussi Ed. LÉVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs*, *némésis* », p. 191.

30 A. MAFFI, « ΑΤΙΜΑΖΕΙΝ e ΦΕΥΓΕΙΝ nei poemi omerici », p. 259.

31 Voir par exemple 5, 529-532 (= 15, 561-564). Cf. D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 69-70. Voir aussi les parallèles établis par E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army », p. 184-185.

32 D. L. CAIRNS, *ibid.*, p. 69-70. L'auteur parle à ce sujet d'une communauté de l'honneur, dans laquelle la τιμή d'un groupe, armée ou famille par exemple, dépend de l'estime et de la valeur reconnue à chacun de ses membres. P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 198, paraît avoir sous-estimé cet élément du discours d'Agamemnon, en jugeant les références aux familles des guerriers « extrêmement maladroites » : voir ce qui suit.

τιμή dont il souffrira avec les autres fuyards.[33] Clairement, la πεῖρα des Achéens par leur chef vise à revigorer leur ardeur combative en remettant au premier plan une valeur fondamentale des guerriers et de la société homérique dans son ensemble, soit la préservation ou l'accroissement de la τιμή. Au-delà de la τιμή individuelle de chacun, c'est aussi celle de tout le groupe, l'honneur de toute l'armée achéenne que met gravement en cause la proposition de fuir les rivages troyens, acte dont la honte rejaillirait fatalement sur les générations futures : αἰσχρὸν γὰρ τόδε γ' ἐστὶ καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι (2, 119), prend soin de mentionner le guerrier de Mycènes.[34] L'honneur de chacun, comme la honte de chacun, est intrinsèquement lié à l'ensemble de la communauté formée par les Grecs devant Troie, jusque dans sa descendance. Elle se répercute aussi sur leur οἶκος respectif, sur la patrie de chaque guerrier qui rentrera les mains vides, sans avoir pris la ville de Priam. C'est sur cette τιμή collective, formée des τιμαί de chacun, sur l'essence même de la solidarité entre les guerriers venus venger à Troie l'affront que fit jadis Pâris à Ménélas, qu'Agamemnon met l'accent.[35]

Telle est la raison pour laquelle il peut caractériser son plan de conforme à la θέμις. Il ne se réfère à aucune coutume ou usage spécifique, à aucune règle préétablie ou loi fixée.[36] Le plan d'Agamemnon était consciemment orienté vers l'émulation de la τιμή, et il faut comprendre la formule ἣ θέμις ἐστί en ce sens : comme en d'autres endroits, elle est utilisée pour désigner un geste, une action ou une parole pressentie comme devant favoriser l'unité d'un groupe, en conformité avec cette force d'ordre, la θέμις, qui fonde son action sur le fait que chaque être et chaque groupe possède une valeur existentielle intrinsèque et relative qu'il

---

33 E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army », montre que, tandis que l'ἄχος empêche Ulysse de courir vers sa nef (cf. v. 169-171), le même sentiment conduit les troupes à fuir vers leurs vaisseaux. D'un côté, l'affliction d'Ulysse se fonde sur la perte de τιμή qu'il anticipe et, de l'autre, les troupes ἀχνύμενοι (v. 270) sont mues dans leur fuite par les douloureuses références d'Agamemnon à l'absence ou à la perte de leurs proches. L'objectif de l'Atride, argue l'auteur, est de rediriger le second type d'ἄχος vers le premier, avec l'aide de βασιλεῖς comme Ulysse et Nestor. D'ailleurs, αἰδώς et ἄχος appartiennent, comme le souligne encore E. F. Cook, au même champ sémantique, cf. p. 178, n. 29, et la comparaison avec *Il.* 13, 85-90, p. 185.

34 Voir à ce sujet D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 93-94.

35 *Ibid.*, p. 97-99 ; cf. p. 98 : « sans cette solidarité, sans cette dimension communautaire de l'honneur, il n'y aurait pas d'armée achéenne. » Voir aussi D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 70-71.

36 Ceci n'est pas en complète opposition avec ce qu'affirment R. KNOX et J. RUSSO, « Agamemnon's Test », mais permet de relativiser leur conception de θέμις. Le rapprochement qu'ils établissent avec Deut. 20, 8, aussi pertinent et intéressant qu'il soit, peut s'avérer trompeur pour une juste compréhension de la θέμις homérique, surtout que, selon l'avis des auteurs, dans ce passage de l'Ancien Testament, la « règle » de l'éloignement des lâches de l'armée à la suite d'un appel divin « is given legislative form » (p. 352).

convient de connaître, de respecter et d'entretenir. L'αἰδώς ou l'ἄχος que provoque Agamemnon invite les héros à être fidèles à eux-mêmes, en tant que guerriers,[37] et motive leur recherche de τιμή personnelle, gage de leur positionnement social les uns par rapport aux autres, mais aussi de leur considération en tant que collectivité qui forme l'identité, digne d'honneur ou de honte, de chacun. La θέμις est à nouveau liée à la notion de part sociale et son influence est perceptible lorsqu'Agamemnon dit vouloir ἔπεσιν πειρᾶν, ἣ θέμις ἐστί (v. 74). Ultimement, cela conduit à une remise en ordre de l'armée et à une réaffirmation de l'unité du groupe autour de l'autorité de son chef.

La structure sociale achéenne, durement ébranlée par les événements du chant 1, reprend forme dans le chant 2 grâce au test d'Agamemnon. Lorsque, le premier, Ulysse s'affaire à retenir la fuite des hommes, il appréhende les uns en rappelant que le fils mycénien d'Atrée et les βασιλεῖς issus de Zeus tiennent leur τιμή du Tonnant, τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι (2, 197), tandis qu'il sermonne les autres, les δήμου ἄνδρα, en leur rappelant la place qu'ils doivent occuper : σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἄναλκις, | οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ· | οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί· | οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, | εἷς βασιλεύς, ᾧ δῶκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω | σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βασιλεύῃ (v. 201-206). Plus loin, il donne sens aux paroles d'Agamemnon[38] et précise qu'« il est honteux, après si longue demeure, de s'en revenir les mains vides » (v. 297-298 ; il reprend le terme αἰσχρόν employé plus haut par l'Atride). Nestor invite ensuite Agamemnon à « montrer comme avant [son] vouloir inflexible » (v. 344), à « conduire les Argiens dans la mêlée » (v. 345), puis à « grouper les hommes par tribus et phratries, afin que la phratrie soutienne la phratrie et la tribu, la tribu ». Ainsi groupés, « les lâches et les braves seront facilement visibles » (v. 362-366). Enfin, le vieillard en appelle aux serments de combattre autrefois prononcés, avant l'expédition, à ce lien unissant les guerriers venus à Troie et Agamemnon, scellé devant les dieux. L. Muellner a bien exprimé la relation entre la notion de θέμις et celle de la valeur accordée à un sujet. Pour lui, la θέμις consiste en « rules that define exchange value as well as the hierarchy that those rules establish. » Elle consiste donc en ces règles – implicites ou ressenties, ancrées dans

37 Voir Ed. LÉVY, « *Arétè, timè, aidôs, némésis* », p. 194.
38 Voir à ce sujet E. F. COOK, « Agamemnon's Test of the Army », p. 181-182.

l'usage, préciserons-nous[39] – qui prennent en compte la valeur relative d'un individu et qui orientent l'action en fonction de la hiérarchie des τιμαί qui en découle.[40]

Conforme à la θέμις, la mise à l'épreuve d'Agamemnon a, au final, l'effet escompté : la remise en ordre de l'armée achéenne derrière ses chefs. L'Atride déplore sa querelle avec Achille et souligne devant tous l'importance de n'avoir qu'une seule volonté, au sein de l'armée, pour garantir la prise de Troie, εἰ δέ ποτ' ἐς γε μίαν βουλεύσομεν, οὐκέτ' ἔπειτα | Τρωσὶν ἀνάβλησις κακοῦ ἔσσεται, οὐδ' ἠβαιόν (2, 379-380). Ce n'est assurément pas un hasard si l'épisode se conclut par des banquets et des sacrifices (... καὶ δεῖπνον ἕλοντο. | Ἄλλος δ' ἄλλῳ ἔρεζε θεῶν αἰειγενετάων, 399-400), et que le chant 2 se termine par le long catalogue des vaisseaux, qui montre dans toute sa grandeur l'ordre retrouvé de l'armée. Juste avant le début du catalogue, comme des chevriers avec leur troupeau, « les chefs rangent les hommes, ici et là », ὣς τοὺς ἡγεμόνες διεκόσμεον ἔνθα καὶ ἔνθα (v. 476).

2.4. Θέμις et κόσμος : la θέμις permet de rassembler de manière ordonnée (κατὰ κόσμον) les diverses parties d'un tout

Un dernier fait, d'importance pour la compréhension d'ensemble de l'agencement des notions d'ordre chez Homère, doit être souligné avant de clore l'analyse de la πεῖρα d'Agamemnon. Il nous amène à revenir brièvement sur l'épisode de Thersite, qui s'agite précisément au moment où Ulysse tente de remettre de l'ordre dans l'armée et de participer ainsi au plan ἣ θέμις ἐστί d'Agamemnon, conformément aux ordres donnés par ce dernier lors du conseil des anciens (ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν, 2, 75). Nous avons constaté que la θέμις, dans ce contexte et ailleurs, se présente comme un incitatif ressenti poussant à agir de manière à permettre l'établissement ou le rétablissement de relations sociales appropriées au maintien de l'ordre dans la communauté. Lorsqu'elle est respectée, la θέμις crée entre les êtres des ponts sur la base de la τιμή relative qui caractérise la portion occupée par chacun, dans la société et dans le monde. Nous savons par ailleurs que le turbulent Thersite, image même du désordre dans l'armée, agit « vainement, et sans aucun ordre », μάψ, οὐ κατὰ κόσμον (2, 214). Cette expression désigne notamment l'inefficacité sociale de paroles, en ce sens qu'elles briment les relations appropriées entre individus en

---

39 D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 267.

40 L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 35. Voir aussi p. 50-51.

fonction des statuts respectifs. En agissant de la sorte, avec ses mots désordonnés (ἔπεα [...] ἄκοσμα, v. 213), Thersite se présente comme une discordance et une nuisance au mouvement d'ordre mis en œuvre par la θέμις.

Celle-ci était le fondement de la πεῖρα du chef achéen et devait conduire à reformer l'unité du groupe. Le passage déjà cité qui précède de quelques vers le catalogue des vaisseaux, montre que la conséquence ultime de l'acte ἣ θέμις ἐστί d'Agamemnon est la διακόσμησις de l'armée : ὣς τοὺς ἡγεμόνες διεκόσμεον ἔνθα καὶ ἔνθα | ὑσμίνην δ' ἴέναι, μετὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων (v. 476-477). Il est intéressant de noter que le même verbe διακοσμέω apparaissait déjà dans le discours d'Agamemnon, justement au moment où il voulait souligner la supériorité numérique des Achéens. Il laissait ainsi déjà présager les résultats voulus de sa mise à l'épreuve, que concrétisera plus loin l'énumération des forces grecques et troyennes : ἡμεῖς δ' ἐς δεκάδας διακοσμηθεῖμεν Ἀχαιοί | Τρώων δ' ἄνδρα ἕκαστοι ἑλοίμεθα οἰνοχοεύειν, | πολλαί κεν δεκάδες δευοίατο οἰνοχόοιο (v. 126-128). Θέμις et κόσμος apparaissent donc assez proches sémantiquement, puisque tous deux impliquent une efficacité relationnelle. Toutefois, le premier concept semble être une condition du second. La valeur de θέμις comme exigence poussant à l'établissement d'une ordonnance est à nouveau perceptible : elle permet d'atteindre un état de relations efficaces jugé κατὰ κόσμον ou rend possible une mise en ordre dans les rangs, διακοσμεῖν, une mise en relation adéquate des uns avec les autres. Un lien similaire entre les expressions θέμις ἐστί et κατὰ κόσμον était apparu dans la confrontation de deux passages de l'*Iliade* concernant l'armure d'Achille portée par Patrocle, puis Hector. Tandis que Patrocle perd l'armure divine dans la poussière à la suite d'un geste d'Apollon conforme à la θέμις (16, 793-799), Hector revêt l'armure οὐ κατὰ κόσμον (17, 201-206). Rappelons que cet acte du Priamide n'est pas exempt d'ὕβρις. Aucun des deux mortels n'avait en lui la part divine d'Achille, et aucun ne pouvait porter ses armes sans que la relation ainsi créée entre l'humain et le divin ne soit inappropriée et manque d'efficacité. Dans le cas d'Hector, οὐ κατὰ κόσμον signale cette dissonance relationnelle, au même titre que l'agitation de Thersite complique la remise en ordre de l'armée. Dans le cas de Patrocle, le point de vue est légèrement différent : la relation mortel/divinité est toujours en cause, mais la θέμις exerce ici une influence qui conduit,

ultimement, à dépouiller Patrocle de l'armure divine, avec laquelle l'exemple d'Hector invite à penser qu'il formait aussi un ensemble discordant, οὐ κατὰ κόσμον.

Dans les tournures du genre ἥ θέμις ἐστί, θέμις est avant tout ce qui pousse à rassembler, à établir des relations et des liens considérés conformes, permis ou appropriés entre des individus. Sous son influence, les héros prononcent des discours κατὰ μοῖραν, se montrent soucieux de respecter les limites des différentes portions d'existence occupées par chacun et des relations fondées sur la τιμή. Ceux qui, au contraire, ne ressentent pas son influence affectent le bon ordre relationnel humain par l'ὕβρις ou encore instaurent des relations οὐ κατὰ κόσμον entre eux et leur environnement. La θέμις doit inspirer la création ou le maintien de liens favorisant l'unité des collectivités humaines, et de là seulement doit découler la valeur éthico-sociale et normative associée au terme.[41] Étant donné le manque de termes français assez précis pour bien rendre l'idée de θέμις, il est certes possible et correct de traduire par « règle » ou de gloser ἥ θέμις ἐστί par des tournures comme « cela est juste », mais il importe de garder à l'esprit ce sur quoi repose la θέμις. Elle incite à une foule de comportements qui, enracinés dans les habitudes et répétés de génération en génération puisque porteurs d'ordre dans la société,[42] sont propres à entretenir la continuité d'un ordre soutenu par une conscience accrue de la répartition des places de chacun dans le monde et la société, en termes de μοῖρα et de τιμή. Son fondement n'est pas à proprement parlé juridique, mais bien public. Il repose sur l'idée qu'à chaque membre d'une communauté revient une « sphère d'action » particulière dont il importe de tenir compte lorsque s'établissent des contacts avec autrui.[43] La θέμις est donc essentielle au maintien de l'ordre social et à l'organisation des groupes, puisqu'elle établit les relations entre les individus sur la base de ce

---

41 Ce constat apparaît déjà chez J. E. HARRISON, dans son ouvrage *Themis*, p. 485. Cf. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 28 ; D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 264 ; P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 192.

42 D. BOUVIER, *ibid.*, insiste à juste titre sur l'importance de la répétition de gestes et de paroles qui, en même temps qu'ils forment la tradition, deviennent aussi la norme sociale : « la répétition confirme l'ordre ; la rupture de répétition le menace », affirme-t-il, p. 268. L'exemple du test d'Agamemnon ne témoigne pas d'un geste, celui de tester ses soldats, qui serait dans les usages ; l'usage ici consiste plutôt dans le fait qu'un roi rappelle à ses hommes leur devoir de guerriers, de défenseurs de leur propre τιμή, de celle du groupe, et des relations sociales qu'elle détermine à l'intérieur de l'armée, entre le chef, les rois et les λαοί.

43 A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 41 ; cf. aussi D. HAMMER, « The Politics in the Iliad », p. 16-18, pour qui la θέμις chez Homère peut être définie comme « droit », si l'on conçoit celui-ci non pas au sens moderne, juridico-institutionnel, mais bien comme dépendant d'un ensemble de relations entre individus, que lie dans la sphère publique un désir de stabilité. Il souligne ainsi, et à juste titre, l'importance politique de la notion de θέμις, comme le fait d'ailleurs, par une autre approche, A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 35-41.

que nous avons appelé plus haut l'ordre des τιμαί. Elle n'est pas l'ordre fixé et établi des choses, mais plutôt, comme l'a bien compris J. Rudhardt, un élément dynamique qui permet « d'instaurer une ordonnance ».[44]

Au cours de l'analyse précédente, un élément important a été mentionné à quelques reprises. Dans les tournures impersonnelles, θέμις apparaît souvent comme un incitatif aux actions qui instaurent un ordre ou une relation ordonnée entre individus ; elle se manifeste toujours *avant* l'action qu'elle autorise et apparaît ainsi comme préexistante et universelle, en ce sens que, bien que son exigence soit ressentie par les hommes, elle demeure extérieure à eux. Il n'est dès lors pas étonnant qu'Hésiode en ait fait une déesse des origines, une titanide, fille de Gaïa et d'Ouranos.[45] Quelques occurrences, dont celles en lien avec l'hospitalité, laissaient déjà entrevoir une relation entre le substantif θέμις et le monde des dieux. Zeus est notamment celui qui veille à la θέμις ξείνων (cf. *Od.* 9, 266-271 ; 14, 56-58). L'universalité de la notion de θέμις vient en outre de ce qu'elle apparaît, à quelques reprises, dans le cadre de relations entre hommes et dieux et dans une série d'activités humaines impliquant un tel contact.

3. La θέμις agit aussi dans les relations avec le sacré et les dieux

L'importance de la θέμις dans l'établissement de relations porteuses d'ordre dépasse largement le cadre strictement humain. Plusieurs occurrences de la formule ἣ θέμις ἐστί montrent en effet que, non seulement elle constitue « l'élément structural de base » des sociétés homériques,[46] mais qu'elle apparaît fréquemment comme un principe essentiel dans l'établissement de relations avec la sphère du sacré et les immortels. Si les passages en ce sens demeurent toutefois moins nombreux, ils n'en sont pas moins importants pour l'idée homérique d'ordre. Sur le plan cosmique, l'universalité de la θέμις dont ils témoignent, au sens où elle touche l'ensemble des êtres, hommes et dieux, en fait une notion fondamentale dans la cohésion et l'articulation des pôles mortel et divin du monde.

---

44 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 26.

45 HÉSIODE, *Théogonie*, 135. Cf. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 76-80.

46 G. C. VLACHOS, *Les sociétés politiques homériques*, Paris, 1974, p. 338.

3.1. La θέμις et l'établissement de contacts appropriés avec le sacré

À trois reprises dans les poèmes homériques, la notion de θέμις est présente à l'intérieur de contextes où des hommes entrent en relation avec le domaine du sacré, dans le cadre de pratiques cultuelles ou de rites.

Au chant 23 de l'*Iliade*, Achille arrive devant la baraque d'Agamemnon souillé du sang de ses ennemis. Il refuse de se laver avant que ne soient accomplis certains rites funéraires pour Patrocle : οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἱκέσθαι, | πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῦαι | κείρασθαί τε κόμην (44-46). Il semble qu'il soit question du respect de règles rituelles, en lien avec le traitement des impuretés en contexte funéraire. Pourtant, les βασιλεῖς qui amènent Achille à Agamemnon tentent bien de le persuader de se laver (38-41), mais rien n'y fait. Sur la base de ce qu'il juge θέμις, son refus lui permet de demeurer le plus longtemps possible dans un état parallèle à celui de son défunt compagnon, et une telle souillure volontaire survient aussi ailleurs chez Homère, comme manifestation de deuil.[47] Le sang de ses victimes et la poussière qui souillent Achille le rapprochent ainsi de l'état du corps de Patrocle. La θέμις le pousse donc à maintenir un lien avec le corps inanimé, le lien de φιλότης qui les unissait du vivant de Patrocle, et cela jusqu'à ce que le fils de Ménœtios ait enfin franchi les portes d'Hadès. C'est ce que souligne l'âme de Patrocle, en *Il.* 23, 75-79, lorsqu'elle vient demander à Achille de s'empresser d'accomplir les funérailles, qui consacreront définitivement la séparation des deux hommes : « je ne reviendrai plus de l'Hadès, lorsque vous m'accorderez ma part de feu : n'étant plus assis ensemble vivants, nous ne tiendrons plus conseil, séparés de nos chers compagnons », οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις | νίσομαι ἐξ Ἀΐδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε· | οὐ μὲν γὰρ ζωοί γε φίλων ἀπάνευθεν ἑταίρων | βουλὰς ἑζόμενοι βουλεύσομεν. Le souffle de Patrocle met bien l'accent sur la nécessaire rupture du lien qu'Achille, poussé dans son deuil par la θέμις, ne peut pourtant maintenir éternellement, au risque d'empêcher le retour à l'ordre auquel

---

47 Sur la pollution liée à la mort (et à la naissance) chez Homère, voir R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 66-73. Dès qu'Achille apprend que son compagnon est tombé au combat (κεῖται Πάτροκλος, *Il.* 18, 20), il souille de poussière son propre corps, et « lui-même se couche et s'étend de tout son long dans la poussière », αὐτὸς δ' ἐν κονίῃσι μέγας μεγαλωστὶ τανυσθείς | κεῖτο (26-27). Une « auto-pollution » similaire (l'expression est de R. Parker) des proches d'un défunt se trouve aussi en *Il.* 22, 405-415 ; 24, 163-165 ; 639-640 ; *Od.* 24, 315-317, comme le signale encore Parker, p. 68, n. 120. Sur le deuil en tant que transposition « sympathique » de l'état du mort sur les vivants, voir p. 64.

aboutissent les rites funéraires, en séparant définitivement le mort des vivants.[48] On peut aussi rapprocher cette occurrence de l'affirmation selon laquelle il n'eût pas été θέμις que le casque d'Achille fût souillé de poussière, lorsqu'il coiffait celui-ci (*Il.* 16, 796)[49] : les deux cas impliquent, d'une manière certes différente, la gestion de la souillure, d'une part dans le contact entre le vivant et la mort, de l'autre entre la condition de mortel et le caractère divin imprégnant l'armure et l'ascendance d'Achille. Le contact adéquat auquel la θέμις incite implique, dans les deux cas, une conscience accrue de la condition humaine et de la μοῖρα qui limite tout homme dans l'existence cosmique. D'ailleurs, le fantôme de Patrocle le rappelle bien à son compagnon affligé : « l'haïssable trépas m'a engouffré, tel est le lot reçu en venant au monde ; et ta propre *moira*, Achille semblable aux dieux, est de périr sous les murs des riches Troyens », ἀλλ' ἐμὲ μὲν κὴρ | ἀμφέχανε στυγερή, ἥ περ λάχε γεινόμενόν περ· | καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ, | τείχει ὑπὸ Τρώων εὐηφενέων ἀπολέσθαι (23, 78-81).

Un autre passage du même chant 23 de l'*Iliade* fait intervenir la θέμις dans un second contexte rituel, celui de la prestation d'un serment. Après la course de chars lors des jeux funéraires en l'honneur de Patrocle, Ménélas, frustré de la victoire par une manœuvre aussi téméraire que dangereuse de la part du jeune Antiloque, demande à ce dernier de jurer par Poséidon « comme il est de règle », ἣ θέμις ἐστί, qu'il ne lui a pas volontairement nui avec son attelage. Un tel serment nécessite une procédure bien précise, que prend soin de spécifier le fils spartiate d'Atrée en s'adressant au fougueux jeune homme : « comme il est *thémis*, debout face aux chevaux et au char, tiens en main le fouet souple avec lequel tu conduisais auparavant et jure par l'Ébranleur du sol et soutien de la terre en touchant tes chevaux… », ἣ θέμις ἐστί, | στὰς ἵππων προπάροιθε καὶ ἅρματος, αὐτὰρ ἱμάσθλην | χερσὶν ἔχε ῥαδινήν, ᾗ περ τὸ πρόσθεν ἔλαυνες, | ἵππων ἁψάμενος γαιήοχον Ἐννοσίγαιον | ὄμνυθι (23, 581-585). Le serment engage, lie entre eux deux êtres sous la gouverne de la puissance divine qu'il appelle à témoin. Dans cet acte religieux, ce qui est décrit comme θέμις par Ménélas réside précisément dans chacun des gestes qui ont pour fonction de lier celui qui jure à la fois avec l'autre parti et aussi, voire surtout, avec le dieu invoqué, puisque ce sera par

---

48 *Ibid.*, p. 63-64.

49 Cf. J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 21-22, qui note un usage parallèle chez SAPPHO, 150 ; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 28-29 ; W. PÖTSCHER, « Moira, Themis und τιμή », p. 32.

lui qu'un éventuel parjure sera puni, au même titre que celui qui refuse d'honorer les dieux risque leur courroux pour son impiété.[50] À nouveau, l'expression ἣ θέμις ἐστί intervient alors que s'instaure un lien particulier entre individus. Ici, le contact établi se situe à l'échelle cosmique, impliquant à la fois les hommes, les dieux et la τιμή que doit reconnaître celui qui jure à la puissance garante du serment.[51] Un dernier exemple confirme plus clairement encore l'intervention de la θέμις dans l'instauration d'un contact entre l'homme et le sacré. En *Od.* 3, 43-47, le fils de Nestor, Pisistrate, informe ses hôtes Télémaque et Mentor qu'ils sont arrivés à Pylos au moment même où prenait place un festin en l'honneur de Poséidon. C'est pourquoi il les invite à prier ce dieu et à verser des libations « comme il est *thémis* », σπένδειν καὶ εὔχεσθαι, ἣ θέμις ἐστί (45). Le souci de Pisistrate de reconnaître par ces gestes rituels la τιμή due aux dieux, en même temps que l'humble μοῖρα occupée par tout mortel par rapport aux êtres divins, apparaît dans la suite de son propos, lorsqu'il dit que Télémaque aussi prie les immortels, « puisque tous les hommes ont besoin des dieux », τοῦτον ὀίομαι ἀθανάτοισιν | εὔχεσθαι· πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι (47-48).

Dans ces trois exemples, la connaissance de ce qui est θέμις n'est pas différente des autres occurrences homériques analysées de l'expression ἣ θέμις ἐστί : toujours, la notion de θέμις conduit à mettre en place, à instaurer ou maintenir dans l'ordre des choses un contact adéquat entre les êtres impliqués dans les différents contextes. Les notions de τιμή et de μοῖρα, si elles n'apparaissent pas toujours directement dans le texte de ces trois exemples, demeurent pourtant bel et bien en filigrane et permettent de mieux comprendre ce sur quoi repose l'exigence de la θέμις. Lorsque des hommes doivent entrer en contact avec le sacré, des gestes et comportements bien précis sont guidés et inspirés par elle, afin de garantir que le lien établi entre les mortels et le domaine des puissances divines respecte les différences de μοῖρα et de τιμή entre les deux groupes d'êtres mis en relation. Il n'est dès lors pas étonnant que l'on retrouve aussi la formule lorsque le poète met directement et physiquement en contact les hommes et les dieux.

---

50 Sur le serment, voir notamment É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 163-175 ; W. BURKERT, *Greek Religion*, p. 250-254 (cf. p. 252 : « only a man who honours the gods can be party to a contract ») ; J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, p. 202-212 ; C. CALLAWAY, « Perjury and the Unsword Oath », *TAPhA* 123 (1993), p. 15-25.

51 En *Il.* 3, 103-110 ; 276-281 ; 15, 36-38 ; 19, 258-265, il est intéressant de noter que des puissances telles que le Soleil, le Ciel, la Terre, les Fleuves, et le monde souterrain, sont aussi invoquées, impliquant ainsi l'ensemble du cosmos en tant que témoin du pacte. Cf. W. BURKERT, *ibid.*, p. 251, qui souligne la tradition proche-orientale sans doute à l'origine de cette pratique.

3.2. La θέμις et les contacts directs entre hommes et dieux

Quelques passages, de tournure négative, montrent que la θέμις intervient dans un nombre restreint de contextes où une relation non-cultuelle s'établit entre les deux sphères du cosmos. Il s'agit soit d'un contact initié par un mortel, soit encore d'une relation allant plutôt dans le sens des dieux vers les hommes.

Un seul exemple illustre le premier cas. Profitant de ce que Zeus, charmé par sa divine épouse et les paupières alourdies par Hypnos, ait détourné son regard de la plaine de Troie, Poséidon s'arme pour le combat et mène l'offensive achéenne : « il n'est pas *thémis* de se mêler à lui dans le combat cruel, et la crainte retient les guerriers », précise le poète, τῷ δ'οὐ θέμις ἐστὶ μιγῆναι | ἐν δαΐ λευγαλέῃ, ἀλλὰ δέος ἰσχάνει ἄνδρας (14, 386-387). Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons l'emploi du verbe μίγνυμι avec θέμις. En *Il.* 9, 134 ; 276 et 19, 177, il désigne l'union normale, ἣ θέμις πέλει/ἐστίν, entre les hommes et les femmes. Le verbe indique l'idée d'un contact direct, voire d'un mélange entre deux choses ou deux êtres. Dans le contexte actuel, on comprend aisément que le narrateur affirme qu'un homme ne peut se mesurer à un dieu comme Poséidon sur le champ de bataille, que cela n'est pas séant étant donnée l'incommensurable différence de puissance qui sépare un simple mortel du Cronide au trident. De fait, ce n'est pas une simple crainte qui retient les hommes de tenter un tel contact avec le dieu, mais bien une crainte emplie de respect, un δέος, sentiment qui est bien proche et souvent parallèle à celui de l'αἰδώς, qui évoque une retenue respectueuse.[52] La supériorité du dieu ne fait pas de doute pour les hommes, et il est aussi tentant que logique de voir dans la peur suscitée par l'être divin un sentiment provenant de la reconnaissance d'une τιμή nettement plus grande qui est l'apanage de Poséidon. L'αἰδώς, nous l'avons dit, est aussi liée à la conscience accrue de sa propre τιμή et de celle d'autrui.

Par ailleurs, les quelques cas où un homme s'en prend à un dieu sur le champ de bataille soulignent habituellement que ce geste outrepasse les limites propres à la condition

---

52 M. SCOTT, « Aidos and Nemesis in the Works of Homer », p. 16-17. Le passage *Il.* 15, 657-658 offre un parallèle aussi proche que significatif pour comprendre ces vers du chant 14 : au lieu de prendre la fuite, les Achéens résistent, « l'*aidôs* et la crainte les retiennent », ἴσχε γὰρ αἰδὼς | καὶ δέος. Dans le même sens de l'association d'une crainte liée à un statut supérieur et de l'αἰδώς, voir aussi, entre autres, *Il.* 3, 172 : αἰδοῖός τέ μοί ἐσσι, φίλε ἑκυρέ, δεινός τε ; *Od.* 14, 234 : δεινός τ' αἰδοῖός τε μετὰ Κρήτεσσι τετύγμην. Pour plus de détails sur la relation entre ces deux sentiments, voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 87-89 ; Ed. LÉVY, « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némesis* », p. 194 et n. 103-104, de même que 199 ; J. RUDHARDT, « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », par exemple p. 2-5, 11 et 17.

humaine : se dresser contre un dieu au combat implique le rapprochement indu par un mortel de la condition divine. Diomède est sans doute le héros qui expérimente le plus souvent ce genre de confrontation. Au chant 5 de l'*Iliade*, il n'hésite pas à attaquer Aphrodite et Arès, qu'il blesse tous deux, ainsi qu'Apollon qui, à son quatrième assaut, l'arrête et le somme de cesser de se confronter à lui : « retire-toi, et ne prétends pas te croire égal aux dieux, car la race des dieux immortels et celle des hommes qui vont sur la terre ne sont pas semblables », χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν | ἶσ' ἔθελε φρονέειν, ἐπεὶ οὔ ποτε φῦλον ὁμοῖον | ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων (5, 440-442). Le fils de Létô avertit le Tydéide de demeurer dans les limites de sa portion cosmique, celle de mortel, et de ne pas chercher à affronter un dieu en face, comme on s'oppose à un être de statut égal, ce qui risquerait de déchaîner la colère d'Apollon (cf. v. 444).[53] Au même titre qu'il n'est pas θέμις de se mesurer à Poséidon sur le champ de bataille, il n'est pas permis à un mortel de se confronter impunément à un dieu : cela revient à confondre ce qui doit demeurer disjoint, la μοῖρα des hommes et celle des dieux ou, pour reprendre ce que dit Apollon, la « tribu », φῦλον, des mortels et celle des immortels. Les hommes ne doivent pas prétendre être ἰσόμοροι des dieux.

Dans le cadre d'une relation initiée par un dieu envers un mortel, il n'y a aussi qu'une seule occurrence de la formule, signalée ici simplement pour montrer que la geste divine peut aussi être influencée par le sentiment de ce qui est θέμις, lors d'un contact avec les mortels. L'exemple vient cette fois-ci de l'*Odyssée*, alors qu'Ulysse et les compagnons qui lui restent échouent pour la seconde fois sur l'île d'Éole. Le dieu au souffle puissant s'étonne de les voir à nouveau, eux qu'il avait pourtant volontiers aidés auparavant, en leur offrant l'outre des vents favorables qui devaient leur faire parcourir les ondes jusqu'à Ithaque. Catégoriquement,

---

53 Cf. L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 13-14. Apollon arrête l'assaut des murs de Troie par Patrocle pour des motifs similaires, en *Il.* 5, 705-711, cf. p. 14-15. Dans les deux cas, les héros sont qualifiés par le poète de δαίμονι ἶσον, « égal à un dieu ». Voir sur cette expression *ibid.*, p. 12, de même que G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 180-181, pour les passages qui nous concernent ici. Sur la blessure infligée à Aphrodite par Diomède, voir J. STRAUSS CLAY, *The Wrath of Athena*, p. 82-83, n. 56, qui y voit aussi une transgression de la part du héros. Notons toutefois que la déesse elle-même est dite avoir outrepassé les propres limites de son domaine d'action, et Diomède la sait déesse dépourvue de force et non l'une de celles qui commandent aux combats des hommes, γινώσκων ὅ τ' ἄναλκις ἔην θεός, οὐδὲ θεάων | τάων αἵ τ' ἀνδρῶν πόλεμον κάτα κοιρανέουσιν (*Il.* 5, 331-332). Cela explique, selon Zeus, qu'elle a pu être atteinte ainsi par le fils de Tydée : elle ferait mieux, lui conseille-t-il, de consacrer son activité à ce qui lui a été donné de faire, c'est-à-dire les ἔργα γάμοιο et non les πολεμήια ἔργα (v. 428-430). Quant à l'attaque de Diomède contre Arès, en 5, 841-863, le héros bénéficie alors de l'appui d'Athéna qui, dans les faits, réalise chaque étape du combat : elle est celle qui mène le char de Diomède (840-841), qui le protège contre la pique d'Arès (853-854) et qui dirige ensuite la lance de l'Argien sur le dieu (856-859).

il refuse de les assister une seconde fois, puisque cela irait vraisemblablement à l'encontre de la volonté des dieux, qui paraissent bien tenir en haine ces vagabonds des mers. « Il ne m'est pas *thémis* de secourir et de renvoyer chez lui un tel homme qui est tenu en haine par les dieux bienheureux », οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν | ἄνδρα τόν, ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθόμενος μακάρεσσιν (*Od.* 10, 73-74), affirme Éole. Sur ces mots, il s'empresse de chasser le fils de Laërte (ἔρρε, 75), lui signalant par ce simple mot qu'il ne peut entretenir dans sa demeure d'immortel un homme honni des dieux. Ce qui est θέμις incite donc Éole à agir envers un mortel en accord avec ce qu'il croit être la volonté de l'ensemble de la communauté divine.

D'autres passages homériques vont aussi dans le sens d'un contact établi par les dieux envers les hommes, mais ils sortent cependant de la formule étudiée ici, ἣ θέμις ἐστί. On peut cependant rappeler que le passage de l'*Iliade* où le coup fatal est porté par Apollon à Patrocle (16, 796), qui permet que le casque qu'il porte soit souillé de poussière, chose naguère οὐ θέμις, n'est pas bien éloigné de ce type de relation : dans ces circonstances précises, la θέμις autorise que le coup d'un dieu ait de tels effets sur le casque divin. Les autres occurrences homériques où la θέμις implique un contact entre hommes et dieux montrent la notion sous la forme plus concrète du pluriel θέμιστες. Les textes nous apprennent que ces dernières possèdent un caractère divin, puisqu'elles sont souvent présentées comme issues de Zeus et placées sous la garde des rois mortels. Elles seront abordées dans la partie suivante, en même temps que l'usage hésiodique des principales notions d'ordre étudiées jusqu'ici.

CONCLUSION : RETOUR SUR LE MODÈLE THÉORIQUE DE L'AGENCEMENT DES NOTIONS D'ORDRE CHEZ HOMÈRE

Les quelques exemples de la formule ἣ θέμις ἐστί qui viennent d'être abordés révèlent toute la portée universelle de la notion de θέμις. Non seulement elle pousse constamment celui qui la ressent à établir ou respecter l'ordonnance des choses, mais encore elle conduit à lier les hommes entre eux au sein de leur communauté et avec le monde des dieux. Il s'agit donc d'une force d'ordre fondamentale pour le maintien du cosmos, constitué par chaque être qui y prend part. L'agencement et l'équilibre entre chaque partie reposent sur le respect des liens appropriés aux différents statuts constitutifs de la hiérarchie des hommes entre eux et avec les dieux. La θέμις doit concourir à la solidité du système et permettre d'instaurer, de

maintenir ou de reformer un ordre en fondant son action sur le principe de la séparation des êtres divins et humains, des deux μοῖραι du cosmos, et sur la hiérarchie des τιμαί qui ordonne les μοῖραι individuelles entre elles, conduisant à l'intégration de tous les êtres dans le monde. Chez Homère, l'idée d'ordre à l'échelle du cosmos apparaît ainsi comme étroitement imbriquée dans une conception « socialisante » du monde, en ce sens qu'elle véhicule une image du cosmos qui reflète l'organisation des communautés humaines.

Le modèle théorique que nous avions postulé au début du second chapitre de la première partie, afin de mieux comprendre les articulations du système, semble donc utile pour cerner les idées homériques sur l'ordre du monde. Au cœur de ce modèle se place la τιμή, qui confère une valeur sociale, variable et changeante, à chacun des êtres participant à l'existence du monde. Cette valeur caractérise le second niveau de l'idée d'ordre, celui de la μοῖρα, de la portion d'existence qui revient à tous : un individu qui verrait sa μοῖρα dépouillée de toute τιμή est alors relégué aux marges de sa société et du monde, comme Achille se retirant du groupe des guerriers. En outre, la μοῖρα est aussi ce qui sépare collectivement les hommes des dieux, puisque la condition humaine, faite de faiblesses et de mortalité, est de loin inférieure à celle des bienheureux immortels. Entre ces deux pôles cosmiques cependant, il est toutefois nécessaire que soient maintenus des liens, qui consistent précisément en la reconnaissance par les hommes de la valeur supérieure des dieux. Par le biais des sacrifices, ils honorent les dieux en leur conférant et renouvelant sans cesse la τιμή qui leur revient. La hiérarchie des τιμαί ordonne à la fois le monde des hommes et l'ensemble du cosmos.

L'analyse approfondie des occurrences homériques de κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον vient soutenir ce modèle, qui repose sur la complémentarité de μοῖρα et τιμή. Elle a révélé toute l'influence de ces deux concepts sur les personnages homériques, comme référents des comportements porteurs d'ordre. Les conséquences néfastes d'un agissement contraire, transgressant les parts sociales ou existentielles possédées par chacun, apportent à la stabilité du monde des hommes, voire de tout le cosmos, divisions et conflits. Presque toujours, la conformité est synonyme de reconnaissance d'une juste part de τιμή que possède, à des degrés divers, chacun des participants à l'ordre du monde. Reconnaître que chacun y occupait une μοῖρα et que celle-ci s'intégrait dans le monde selon la valeur, τιμή, qui lui était

reconnue, tels étaient les fondements de l'idée homérique d'ordre. En être conscient, dans tous ses faits et gestes lorsqu'un contact devait s'établir avec autrui, homme ou dieu, était gage pour chacun de sa propre participation au maintien de la stabilité du cosmos, puisque les actes κατὰ κόσμον en entretenaient l'unité essentielle. « Cosmos », non pas exactement au sens d'univers ordonné, mais plutôt en tant qu'ensemble ordonné de relations d'hommes et de dieux, de contacts appropriés et adéquats entre différentes portions participant au Tout avec chacune une valeur hiérarchisante. C'est à ce niveau qu'intervenait la θέμις, le pressentiment qui devait pousser chacun à prendre conscience de sa place et de son rang, de son appartenance à cet ordre et des comportements adéquats qui étaient permis dans une foule de circonstances. Être sensible à la θέμις était une garantie de se maintenir dans l'ordre du monde et d'éviter tout geste qui risquerait de s'en exclure. La θέμις, telle une ceinture entourant tout le système, conduisait à l'établissement de relations κατὰ κόσμον en son sein et à ce que chacun s'adresse ou agisse κατὰ μοῖραν envers autrui, en fonction de sa position respective.

Il existait toutefois certains personnages qui, favorisés par les dieux, occupaient chez les hommes le sommet de la hiérarchie des τιμαί. Aimés de Zeus, les βασιλεῖς étaient sans aucun doute ceux qui, autant chez Homère que chez Hésiode, comme nous allons bientôt le démontrer, étaient les mieux placés des mortels pour avoir une profonde influence sur l'ordre du monde. À travers eux se laisse mieux appréhender l'actualisation par Hésiode du système conceptuel homérique de l'ordre universel.

TROISIÈME PARTIE :
L'IDÉE HOMÉRIQUE D'ORDRE ACTUALISÉE PAR HÉSIODE

Les chapitres précédents ont permis de cibler, principalement chez Homère, des concepts majeurs et des notions qui leur sont liées, à partir desquels il a été possible de dégager un modèle théorique permettant de mieux comprendre l'idée d'ordre présente dans l'épopée homérique. Il en résulte une image du monde où les idées de proportion, de juste part et de contact approprié entre les diverses portions, sociales ou existentielles, constituent l'essence même de l'ordre qui doit régner à la fois à l'intérieur des communautés et à l'échelle cosmique. Une série d'exigences comportementales, spontanément ressenties par chacun ou encore prescrites par l'usage, devait garantir au système sa stabilité. De façon générale, le respect, la connaissance et l'acceptation de la proportionnalité des choses et de la juste mesure des parts attribuées à chaque être – exprimées dans le social par la τιμή et dans le « cosmique » par la μοῖρα – étaient la clef de voûte devant assurer le maintien de l'ordre hiérarchique et de l'équilibre entre hommes et avec les dieux.

Cependant, le monde homérique étant essentiellement aristocratique, il est légitime de se demander si, d'Homère à Hésiode, de l'épopée guerrière à l'épopée didactique évoquant essentiellement un monde paysan, les mêmes notions, ou du moins les idées d'ordre qu'elles véhiculent, conservent une valeur semblable. Cette partie tentera d'établir dans quelle mesure l'idée d'ordre qui se dégage des poèmes hésiodiques est similaire ou sensiblement différente de celle que l'on a définie chez Homère. Il importe avant tout d'examiner l'usage hésiodique des principales notions étudiées jusqu'ici, μοῖρα et τιμή, κόσμος et θέμις. Au-delà des notions, il convient aussi de vérifier, plus concrètement, quels sont les acteurs de l'ordre. Chez Homère comme chez Hésiode, le βασιλεύς apparaît, selon différents points de vue, comme un personnage central qui peut être à la fois source d'ordre et de désordre pour les communautés auxquelles il se rattache. Il faudra étudier, dans un deuxième temps, comment chacun des deux poètes présente les βασιλεῖς dans cette optique. De ce développement, une notion, présente chez Homère mais laissée jusqu'ici à l'arrière-plan, émerge avec une insistance particulière chez Hésiode. L'importance qu'accorde le poète à la δίκη sera abordée dans un dernier chapitre et nous rapprochera davantage du monde de la cité.

CHAPITRE 1

MOIPA, TIMH, KOΣMOΣ ET ΘEMIΣ CHEZ HÉSIODE

1. Μοῖρα et τιμή demeurent centrales pour l'ordonnancement du monde

Ces deux termes conservent avec Hésiode un usage similaire à celui d'Homère, à quelques nuances près, en particulier en ce qui concerne μοῖρα. Les deux termes apparaissent en outre plus fréquemment dans les mêmes passages, ce qui justifie leur traitement en parallèle. Leur complémentarité, au centre du système conceptuel de l'ordre chez Homère, est toujours manifeste dans les poèmes hésiodiques.

1.1. Μοῖρα dans les *Travaux et les jours* : un usage moins marqué

Le substantif μοῖρα survient à 11 reprises dans les poèmes, dont 9 se retrouvent dans la *Théogonie*, incluant deux mentions des divinités Μοῖραι.[1] La principale différence entre les emplois homériques et hésiodiques du terme est qu'il n'est pratiquement plus, chez Hésiode, employé pour exprimer une convenance. On n'y retrouve qu'une seule occurrence de κατὰ μοῖραν, formule très fréquente chez Homère, où elle qualifiait le plus souvent des paroles prononcées. La rareté des dialogues dans la poésie hésiodique explique sans aucun doute la rareté de l'expression, qui n'apparaît qu'en *Tr.*, 765-766, précédée de l'adverbe positif εὖ. Ce passage introduit l'énumération des « jours de Zeus », qui forme la dernière partie du poème[2] : ἤματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένος εὖ κατὰ μοῖραν | πεφραδέμεν

---

1 Cf. *Th.* 217, où elles apparaissent dans la descendance de Nuit et sont associées à plusieurs puissances intervenant dans des situations de rupture d'ordre, telle Sarcasme, Détresse, les Kéres, Némésis, Tromperie, Lutte et la descendance de cette dernière ; puis en *Th.* 904, où les Μοῖραι sont plutôt filles de Thémis et sœurs des Hôrai, et alors rapprochées des forces d'ordre que sont Eunomia, Dikè et Eirénè. Sur ce double aspect des Moires qui correspond à un mode particulier de la pensée, voir C. J. ROWE, « 'Archaic Thought' in Hesiod », *JHS* 103 (1983), p. 128. Pour M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 398-399, tout le passage de la *Théogonie* entre les vers 901 (mariage de Zeus et Thémis) et 1020 serait cependant interpolé, bien qu'il admette que « 901-29, even if not worded by Hesiod, correspond fairly closely to his intentions » (p. 399).

2 Sur l'authenticité de cette section des *Travaux*, comme sur la précédente concernant les maximes des vers 724-764, toutes deux rejetées par certains savants, voir A. LARDINOIS, « How the Days Fit the Works in Hesiod's "Works and Days" », *AJPh* 119 (1998), notamment p. 319-324. Avec d'autres, M. L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, 1978, p. 333-334, accepte en grande partie leur authenticité, comme P. Mazon dans le commentaire de son édition (CUF), p. 79-80. Ce dernier voit en outre dans les vers introductifs 765-768 « la marque d'Hésiode », de même que dans les derniers vers du poème, 822-828 : « dès lors, quand bien même on arriverait à prouver que tout ce qui se trouve entre ce début et cette conclusion ne peut avoir été écrit par Hésiode, il n'en resterait pas moins que ce début et cette conclusion ne peuvent être, eux, d'un autre que lui. »

δμώεσσι.[3] L'expression souligne la nécessité de connaître la bonne répartition des tâches imparties aux humains en fonction des jours qui leur sont propices. La précision que ces jours viennent de Zeus, ἤματα ἐκ Διόθεν, lie spécifiquement la condition et l'existence humaine au rythme des jours, à leur succession porteuse des maux et des peines qui sont le lot des mortels.[4] La conclusion de cette section, qui termine aussi l'ensemble des *Travaux*, rappelle d'ailleurs l'importance de bien connaître ces implications de la vie de mortels : « heureux et fortuné celui qui, connaissant ces choses, travaille sans offenser les immortels, en distinguant les présages des oiseaux (ὄρνιθας) et évitant les transgressions », τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα | εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν | ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων (v. 826-828). L'allusion aux présages dans cette conclusion permet de rapprocher l'usage de la formule κατὰ μοῖραν dans l'introduction d'Hésiode sur les *Jours* avec les trois passages d'Homère où elle apparaît en lien avec la reconnaissance et l'interprétation de signes divins (*Il.* 8, 146 ; 24, 379 et *Od.* 15, 170)[5] : la connaissance des jours propices venus de Zeus et la compréhension des signes divins cachés dans le vol ou le cri des oiseaux assurent toutes deux une vie respectant les limites assignées à chacun et insèrent chaque geste et action à l'intérieur de ces limites fixées par la μοῖρα.

Le terme μοῖρα a peut-être un sens proche dans l'autre passage des *Travaux* où il est utilisé : une maxime met en garde contre le geste de placer « un vase à verser le vin au-dessus du cratère, lorsque l'on boit », puisqu'« une *moira* funeste est causée par cela », ὀλοὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ μοῖρα τέτυκται (v. 744-745). On sent bien dans ces deux passages des *Travaux* que la μοῖρα demeure liée à un « ordre impersonnel », comme nous l'avions aussi reconnu

---

3 Il est ici possible de rapporter l'expression κατὰ μοῖραν soit au participe parfait de φυλάσσω, soit encore à l'infinitif de φράζω, au vers 766. Cette seconde solution peut sembler *a priori* la plus probable, si l'on considère l'emploi homérique nettement plus fréquent de κατὰ μοῖραν avec un verbe de parole. G. W. Most comprend le passage en ce sens, dans son édition de la Loeb Classical Library ; il sépare de la formule l'adverbe εὖ, rapporté alors à πεφυλαγμένος, tandis que κατὰ μοῖραν est traduit avec πεφραδέμεν : « bear well in mind the days that come from Zeus and point them out according to their portion to the slaves. » M. L. WEST, *ibid.*, p. 350, souligne bien un parallèle avec les vers 491 et 706, où φυλάσσω est renforcé par εὖ, mais établit avec raison un second parallèle avec la tournure homérique εὖ κατὰ κόσμον, ce qui l'amène plutôt à conserver le lien entre l'adverbe et κατὰ μοῖραν, et à faire porter le tout sur φυλάσσω. P. Mazon avait d'ailleurs vu cela, en traduisant le passage par « si tu veux observer les jours de Zeus exactement et comme il faut, fais savoir à tes serviteurs que… »

4 Ce thème revient ailleurs dans les *Travaux*, notamment dans les mythes de Pandore (v. 101-104) et des cinq âges de l'humanité (v. 176-178), comme le souligne A. LARDINOIS, « How the Days Fit the Works », p. 326-327.

5 Voir *supra*, partie 2, chapitre 1, 2.3. Cette allusion à l'ornithomancie renverrait à une section perdue des *Travaux* sur ce thème, mais qui, déjà, était jugée douteuse par les commentateurs antiques. Cf. *ibid.*, et M. L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, p. 364-365.

dans certaines occurrences homériques du substantif. Si l'on ne retrouve cependant pas chez Hésiode des tournures de type μοῖρ' ἐστίν, signalées pour Homère, il est notable que les deux apparitions du terme dans les *Travaux* considèrent toujours la μοῖρα comme une force aléatoire d'heurs et de malheurs à laquelle les hommes demeurent soumis. Son usage moins marqué dans ce poème ne saurait d'ailleurs surprendre : les *Travaux* abordent le pôle humain du cosmos et, contrairement à la *Théogonie*, ils n'avaient plus pour objet de décrire la mise en ordre du monde et la répartition des parts existentielles en son sein. Ce poème met plutôt l'accent sur d'autres éléments à l'œuvre à l'intérieur de la μοῖρα humaine, dont la δίκη offrira ultérieurement un témoignage.

1.2. Μοῖρα dans la *Théogonie* : les parts d'existence des dieux

Une expression proche de κατὰ μοῖραν, mais qui ne qualifie pas une convenance ou un comportement adéquat, se trouve au vers 607 de la *Théogonie*, alors qu'Hésiode parle de « [...] celui [...] qui dans son lot trouve le mariage [...] » (ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται[6]). C'est encore avec le sens de « lot » qu'il faut comprendre ce passage, comme le rend d'ailleurs la traduction de P. Mazon, adoptée ici. Le substantif renvoie en ce sens aux événements de la vie de chacun et aux divers éléments caractéristiques de l'existence humaine. Comme dans les *Travaux*, où les jours qu'il convient de connaître et d'expliquer κατὰ μοῖραν proviennent de Zeus et illustrent la condition humaine, le mariage prend aussi place dans la vie d'un homme conformément à sa μοῖρα et est le fruit du vouloir de Zeus, selon le mythe de Pandore : celui qui refuse de prendre femme est condamné à mourir sans descendants, tandis que celui dont la μοῖρα apporte le mariage, qu'il ait une bonne ou une mauvaise épouse, « voit toute sa vie le mal compenser le bien » (*Th.* 600-612). Le mythe se conclut quelques vers plus loin sur ces mots : « Ainsi, il n'est pas possible de tromper ni d'outrepasser le vouloir de Zeus », ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν (v. 613). Dans la *Théogonie* comme dans les *Travaux*, le souverain des dieux apparaît comme celui qui fixe la μοῖρα commune aux hommes. On a déjà souligné comment le mythe de Prométhée fixait le lot des hommes, en même temps que les pôles humain et divin du cosmos,

---

6 Je respecte ici la tournure particulière du texte d'Hésiode, où il y a tmèse de μετά et γένηται, « a strange circumlocution for ὃς γήνῃ », commente M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, p. 334.

en termes de μοῖραι, selon le choix que fit Zeus entre les deux portions du bœuf divisé (...διεδάσσαο μοίρας, *Th.* 544) par le fourbe fils de Japet.[7]

Comme c'est prévisible dans la *Théogonie*, le sens de « lot » que possède μοῖρα ailleurs dans ce poème renvoie aussi à la « part » qui revient à un dieu, dans le cadre du processus de mise en place de l'ordre olympien du monde. Μοῖρα désigne ainsi le « lot » que reçoivent Aphrodite (v. 203-204), les Océanides (v. 348), Hécate (v. 413) et Atlas (v. 520). Dans les trois derniers passages, c'est encore Zeus, roi des dieux et vainqueur des Titans, qui est explicitement mentionné comme le distributeur de ces « portions ». Ainsi, la majorité des exemples vus jusqu'à maintenant indiquent que le souverain des dieux et des hommes place la μοῖρα sous son autorité et son bon vouloir : en *Th.* 901-906, après son mariage avec Θέμις, les Μοῖραι sont d'ailleurs présentées comme ses filles. Très souvent, le Cronide qui brandit le foudre remplit le même rôle de distributeur en ce qui concerne la τιμή, au point que les deux termes apparaissent pratiquement comme synonymes, désignant les « prérogatives » et les « sphères d'influences » des dieux reconnues par leur souverain.

1.3. Τιμή et μοῖρα dans la *Théogonie* et les *Travaux*

Sans qu'il soit nécessaire de reprendre chaque occurrence de τιμή et de ses dérivés chez Hésiode, il faut néanmoins signaler que la connotation de reconnaissance sociale impliquée par le terme est bien visible dans le cadre de la société des dieux présentée par la *Théogonie*. Toujours, la τιμή que Zeus confère aux divinités apparaît dans des contextes d'inclusion de ces puissances dans la société olympienne. Il en est ainsi de Styx, « la première arrivée à l'Olympe [...] que Zeus honora par un surcroît de dons », τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν (v. 397-399), comme des autres Titans qui se rallièrent à l'appel du Tonnant.[8] À travers les occurrences de τιμή, l'avènement du règne olympien est d'ailleurs présenté comme l'acte de naissance d'une nouvelle communauté divine.

---

7 *Supra*, partie 1, chapitre 2, 2.2.

8 Cf. *Th.* 392-396 : εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο, | μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον | ἐξέμεν ἣν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν· | τὸν δ' ἔφαθ' ὅς τις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος | τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.

L'ordre de l'Olympe

L'essence du violent conflit entre Ouranides et Cronides, d'où allait naître le nouvel ordre du monde, était de « décider des *timai* » (Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι, v. 882),[9] et après leur victoire, les habitants de l'Olympe firent de Zeus leur βασιλεύς (v. 883). Le texte de ce passage ne le précise pas directement, mais il convient de comprendre que l'ensemble des vainqueurs accordèrent à leur chef victorieux la τιμή royale.[10] Le même passage précise qu'en retour de cette reconnaissance de statut, le souverain distribua lui-même les honneurs à ses alliés, ὃ δὲ τοῖσιν ἐὰς διεδάσσατο τιμάς (v. 885). La nouvelle société des Olympiens s'est donc structurée selon le principe d'ordre que nous avons vu, chez Homère, à l'œuvre dans les communautés humaines, fondé sur la reconnaissance d'une part sociale à chacun. L'échange de τιμαί dans ce passage rappelle d'ailleurs la réciprocité qu'implique une relation de τιμή et qui assure la cohésion du groupe. Autant les dieux reconnaissent les mérites de Zeus qui les a conduits à la victoire, autant Zeus reconnaît le dévouement au combat de ses alliés par les τιμαί qu'il leur distribue. On retrouve donc exactement les précédentes observations sur l'ordre des communautés homériques, alors que nous soulignions le caractère réciproque de la donation d'une τιμή, fondamental au développement et au maintien de l'ordre social.[11]

Comme le pôle mortel du cosmos, la μοῖρα commune aux dieux est organisée par la τιμή, par la reconnaissance d'une certaine « part sociale » à chaque membre d'un groupe. Quant aux Titans vaincus, Hésiode mentionne qu'ils furent enfermés aux confins du monde, dans le sombre Tartare (v. 720-726). Perdants de la lutte pour la possession des τιμαί, ils devinrent donc ἄτιμοι. On a vu que, dans l'*Iliade*, Achille se mit lui-même dans cette position, en se mettant en marge de la communauté des guerriers. Comme le fils de Pélée, les Titans existent toujours, mais leur part d'existence, leur μοῖρα, se trouve vidée de sa

---

9 Voir aussi, dès le début du poème, *Th.* 74 ([Zeus] ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς) et *Th.* 112 (... ὡς τιμὰς διέλοντο).

10 La τιμὴ βασιλέως qui revient à Zeus est directement évoquée en *Th.* 462, 491 et 892.

11 Cf. *supra*, partie 1, chapitre 1, point 2. Je ne peux donc suivre S. NELSON, « Hesiod », *A Companion to Ancient Epic*, Malden, 2005, qui mentionne pour Hésiode « his new vision of what constitutes divine *timê* » (p. 342) par rapport à Homère, sur la base que « *timê* in the *Theogony* is not a mark of a god's particular power. It is a mark of each god's particular place withing a greater divine order » (p. 338). Cette affirmation témoigne, à mon sens, d'une mauvaise conception de la τιμή homérique : plus que l'honneur personnel que gardent jalousement les dieux contre toute offense (cf. encore p. 338), la τιμή est, dès Homère, une marque de reconnaissance accordée à un être, homme ou dieu, qui l'insère dans un ordre social du monde, comme a tenté de le démontrer la première partie.

substance puisque dépouillée de toute valeur sociale, de toute τιμή. On retrouve ici l'idée grecque, déjà véhiculée par Achille, de l'individu hors du monde, de l'exilé, de l'ostracisé ou de l'errant, qui perd les marqueurs sociaux de son existence constitutifs de sa valeur comme individu.

On peut comprendre de la même façon la μοῖρα que Zeus impartit à Atlas, en *Th.* 520, qui est de soutenir la voûte céleste : ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς. Cet autre fils de Japet ne reçoit qu'une μοῖρα, qui n'a cependant aucune valeur puisqu'aucune τιμή ne lui est rattachée. Au contraire, en *Th.* 203-204, Aphrodite reçoit à la fois une « part » et une τιμή : ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε | μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. Il n'y a pas lieu de voir, avec M. L. West,[12] un pléonasme dans le vers 204. Μοῖρα et τιμή sont certes des notions très proches, mais elles sont surtout complémentaires et ne désignent pas la même réalité. Le premier terme désigne dans ces contextes une « part » occupée dans le monde par chaque être, et on a aussi vu que la τιμή représentait la valeur et l'estime dont devait bénéficier chacun, considéré du point de vue de son inclusion dans un groupe ou une communauté. Dans le monde divin tel que le présente Hésiode, cette valeur s'exprime essentiellement par des prérogatives et des fonctions possédées et remplies activement par les dieux, *à l'intérieur* des sociétés humaine et divine, parmi les hommes et les dieux.[13] Ainsi, même si les Océanides, au vers 348, semblent *a priori* ne recevoir, comme Atlas, qu'une μοῖρα de la part de Zeus, sans qu'aucune τιμή ne soit mentionnée explicitement, leur μοῖρα ne s'inscrit pas « aux limites du monde », comme c'est le cas du divin pilier du ciel (πείρασιν ἐν γαίης, v. 518), ou encore des Titans (τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης, v. 720), mais bien au milieu des hommes et aux côtés des dieux. Le texte montre clairement ce fait, lorsque le poète spécifie que les Océanides s'acquittent de leur rôle courotrophe « sur toute la terre », κατὰ γαῖαν,[14]

---

12 Dans *Hesiod. Theogony*, p. 225.

13 Pour L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 68, n. 39, il y a une différence entre la τιμή dans le monde des hommes, qu'il conçoit à juste titre comme « the relative social prestige in an individual as recognized by his peers » et la τιμή telle qu'elle apparaît dans le monde des divinités, qu'il assimile aussi aux champs d'activités des dieux, « the particular sphere over which a given divinity presides and which is the focus of his or her cult in the society of humans. » La différence n'est toutefois qu'apparente si l'on considère qu'à la base la τιμή joue chez les hommes et les dieux le même rôle, c'est-à-dire celui d'offrir un critère qui détermine l'insertion d'un individu dans une communauté en donnant une valeur sociale à son action.

14 L'expression n'est pas traduite par P. Mazon, tandis que G. W. Most, dans son édition de la Loeb Classical Library, la rapporte plutôt à ἄνδρας : « ... raise boys so that they become men on the

conjointement avec Apollon et les Fleuves : τίκτε [Τηθύς] δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν | ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι | καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι (v. 346-348). La même réflexion vaut pour la définition de la μοῖρα d'Hécate et des τιμαί qui lui sont rattachées, que lui confèrent Zeus et les autres Olympiens. Elle agit dans de multiples aspects de la vie des hommes, parfois de concert avec d'autres dieux.[15]

Honorer les dieux et les hommes : respecter l'ordre des τιμαί

Lorsque la τιμή apparaît dans le cadre de la société des hommes, principalement dans les *Travaux*, la notion est utilisée de deux manières différentes. À trois reprises, le sens est celui d'honneurs accordés aux dieux. Par exemple, en *Tr.* 134-139, dans le mythe des âges de l'humanité, la race d'argent refuse par ὕβρις le service des dieux (οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν, v. 135) et les sacrifices (οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, v. 136). Elle fut châtiée par Zeus pour ne pas conférer aux Olympiens la *timè*, Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς | οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν (138-139). Un sens similaire semble bien se trouver dans les honneurs qu'offrent les humains du temps d'Hésiode à ces mêmes hommes de l'âge d'argent (*Tr.* 141-142) et à la mauvaise Éris (15-16). Pour deux autres passages, sur lesquels nous serons appelés à revenir plus en détail, la τιμή chez les hommes apparaît en négatif comme un élément de base dans la cohésion des communautés humaines. Ces deux passages surviennent à la fin du mythe des races et illustrent la décadence à venir des hommes, qui « déshonoreront leurs parents vieillissants », γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας (v. 185) et « honoreront davantage les hommes qui commettent le mal et la démesure », μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν | ἀνέρα τιμήσουσι (v. 191-192).

---

earth... ». Le nom des Océanides Europe et Asie (v. 357 et 359), qui renvoie à une dimension géographique, et le fait qu'il est dit que toutes, « en d'innombrables lieux, partout également, surveillent la terre et les abîmes marins » (αἳ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης | πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι, v. 365-364), situent bien leur action à l'échelle de l'ensemble de la terre.

15 Cf. *Th.* 411-452. La déesse peut favoriser les pêcheurs lorsqu'elle est invoquée en même temps que Poséidon (εὔχονται δ' Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ, v. 441) ; elle participe avec Hermès à la croissance du bétail (ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν, v. 444). Elle agit aussi parmi les hommes, sur l'agora, à la guerre et, au tribunal (ἐν δίκῃ), auprès des rois, ainsi qu'auprès des athlètes lors des concours et assiste encore les cavaliers (cf. v. 431-439). G. ZANKER, « TIMH in Hesiod's *Theogony* », *BICS* 35 (1988), p. 74, considère que τιμή est exactement synonyme de μοῖρα dans le vers 414, où Hécate reçoit une part de τιμή du ciel, ἔμμορε τιμή.

Dans un article paru en 1988, G. Zanker a proposé une autre interprétation de ces exemples. Il a tenté de démontrer que l'usage hésiodique de la notion de τιμή ne s'apparente à celle d'Homère que dans la *Théogonie* – il parle de « striking parallelism »[16] – ou encore dans ce qu'il interprète comme des passages des *Travaux* où le terme se retrouve avec son sens « traditionnel » parce qu'il apparaît dans un contexte mythologique. Il oppose à ce type de contexte seulement deux usages de τιμή dans ce poème, qui appartiendraient plutôt à un contexte humain, contemporain du poète et de son auditoire. D'une manière déjà perceptible dans la *Théogonie*, Hésiode modifierait le sens habituel que l'on retrouve chez Homère. Cette position paraît difficilement tenable pour deux raisons capitales.

D'abord, la distinction entre les deux types de contextes, mythologique et humain, n'est pas aussi nette. Sur les quatre passages qu'il cite comme appartenant au premier contexte, trois usages de τιμή peuvent être compris avec le sens d'honneurs cultuels rendus à des puissances divines. C'est ce type d'honneurs que refusent de donner les hommes de la race d'argent aux Olympiens, dans le passage que l'on vient de citer. Le contexte est certes le récit mythologique des races humaines, mais cela n'empêche pas que le poète et ses contemporains devaient aussi honorer les dieux, leur rendre les τιμαί par des sacrifices. Ceci contribuait à leur éviter le sort du contre-exemple de piété qu'est la race d'argent, punie par Zeus. D'ailleurs, le second exemple d'une τιμή soi-disant confinée à un contexte mythologique, mais relevant en réalité du domaine cultuel, implique que les hommes d'argent recevaient néanmoins certains honneurs du temps d'Hésiode : après la destruction de leur race par Zeus, ils devinrent « ceux qui sont appelés les bienheureux mortels du monde souterrain », τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται (*Tr.* 141), et qui reçoivent encore quelques honneurs, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ (v. 142).[17] J. Strauss Clay, cherchant à comprendre pourquoi des êtres que le mythe caractérise par leur démesure recevraient une τιμή après leur mort, reprend une explication intéressante. Suivant C. De Heer, elle considère que la désignation de μάκαρες est en fait apotropaïque, comme cela semble bien aussi être le

16 G. Zanker, *ibid.*, p. 75.

17 Sur le rejet de la correction, au vers 141, de θνητοὶ par θνητοῖς (datif accepté par P. Mazon), cf. A. BALLABRIGA, « L'invention du mythe des races en Grèce archaïque », *RHR* 215 (1998), p. 324, n. 29. Par ailleurs, G. ZANKER, *ibid.*, p. 75, semble dire que les hommes de l'argent reçurent cet honneur de Zeus, à l'image de la race d'or (cf. v. 121-122) : « Zeus grants the men of the Golden Age γέρας βασιλήιον (126), and those of the Silver Age τιμή (142). » Ceci est non seulement incompatible avec ce que dit Hésiode, qui, contrairement au passage concernant la race d'or, ne parle nullement de Διὸς βούλη (v. 122) à ce propos, mais s'inscrit aussi assez mal par rapport à la colère de Zeus – Ζεὺς Κρονίδης χουλούμενος, v. 138 – qui châtie la seconde race des hommes en les ensevelissant.

cas au vers 730 des *Travaux*. Le poète évoque à cet endroit certains comportements interdits après le coucher du soleil, parce que « les nuits appartiennent aux bienheureux », μάκαρες. Il ne s'agit pas des Olympiens, mais sans doute davantage de quelques δαίμονες des superstitions populaires.[18] Les hommes d'argent détruits par Zeus seraient donc associés à ce type de puissances malveillantes, à la différence des hommes de la race d'or devenus, eux, des génies protecteurs (cf. v. 122-126).[19] A. Ballabriga, à la suite, entre autres, de G. Nagy, va dans le même sens, mais s'en écarte cependant en considérant – de façon tout à fait plausible – la τιμή post-mortem accordée à la race d'argent comme une claire allusion au culte des héros : l'expression μάκαρες θνητοὶ serait alors l'équivalent de ἡμίθεοι (cf. v. 160), et ces demi-dieux recevraient un culte héroïque de la part des mortels.[20] Que l'on parle d'une τιμή qui s'exprimerait par des pratiques cultuelles structurées, tels les cultes héroïques, ou de manière plus personnelle, à travers des marques de respect et la considération de tabous ou d'interdits qu'impliquent l'existence de puissances obscures, le constat demeure le même. La τιμή dont il est question reste une forme de reconnaissance relevant du domaine cultuel au sens large, de pratiques ou de comportements concrets qui se situent hors du récit mythologique. Le même type de τιμή revient sans doute aussi à la mauvaise Éris, comme le remarque encore J. Strauss Clay, dans le passage où Hésiode affirme que les hommes « honorent la cruelle Éris *du fait de la nécessité* et du vouloir des immortels », ὑπ' ἀνάγκης | ἀθανάτων βουλῇσιν Ἔριν τιμῶσι βαρεῖαν (v. 15-16).[21]

La seconde raison incitant à rejeter la proposition de G. Zanker vient de son interprétation des deux autres occurrences de τιμή dans les *Travaux*, qu'il considère donc

---

18 L'expression est de J. STRAUSS CLAY. Son explication des honneurs dus à la race d'argent exposée ici se trouve dans *Hesiod's Cosmos*, p. 89-90. Cf. C. DE HEER, *Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυχής, A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the Fifth Century BC.*, Amsterdam, 1969, p. 21-25. Voir aussi à ce sujet A. NESCKE, « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le 'mythe des races' d'Hésiode », *Le métier du mythe*, p. 475.

19 C'est le γέρας βασίλειον qu'octroie Zeus à la première race d'hommes, et G. Zanker considère ce γέρας comme la quatrième expression d'une τιμή en contexte mythologique. Mais on voit bien que, au-delà du contexte mythique, Hésiode considère que l'action bénéfique de ces δαίμονες est toujours effective dans sa réalité contemporaine.

20 A. BALLABRIGA, « L'invention du mythe des races », p. 323-324 ; G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 189-214. Voir cependant les remarques de J.-C. CARRIÈRE, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », *Le métier du mythe*, p. 422-424.

21 P. Mazon n'hésite pas à traduire le verbe par « rendent un culte », tandis que M. L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, p. 144, précise simplement « τιμῶσι : by their actions ». G. Zanker suit visiblement ce dernier, lorsqu'il énonce cette exemple : « you can honour bad Eris *by your actions*, even if under duress » (« TIMH in Hesiod's *Theogony* », p. 75, mes italiques) ; dans le même sens va B. BRAVO, « *Les Travaux et les Jours* et la cité », *ASNS* 15 (1985), p. 716.

comme appartenant à des contextes liés à la réalité contemporaine du poète et de son auditoire. Il commente d'abord ainsi le passage cité précédemment où, sombre prédiction, il est dit que les hommes de l'âge de fer honoreront davantage l'ὕβρις (191-192) : « this takes the idea of honouring a destructive deity like the bad Eris one step further and is a bitter inversion of the 'orthodox' concept of τιμή. »[22] Nous avons pourtant vu que, déjà chez Homère, la notion d'ὕβρις s'inscrit dans une relation d'opposition avec celle de τιμή. Ce passage d'Hésiode illustre plutôt, grâce à la tournure antithétique τιμᾶν ὕβριν, le déclin inévitable qu'il prédit pour la race de fer. L'interprétation de la maxime ἔμμορέ τοι τιμῆς ὅς τ' ἔμμορε γείτονος ἐσθλοῦ (« qui obtient dans son lot un bon voisin obtient une τιμή », v. 347) par ce savant n'est pas davantage satisfaisante. Il y voit une « révision » de la place de la τιμή dans la vie des hommes : « τιμή has here been domesticated and turned into an aspect of everyday human interchange. »[23] Mais, encore ici, le rôle important de la τιμή dans le quotidien de l'homme homérique va déjà dans ce sens, en particulier dans le cadre de relations sociales impliquant une réciprocité de l'estime, par exemple dans les liens familiaux ou, plus généralement, à l'intérieur de relations de φιλότης, dans lesquels s'inscrivent certainement les relations de bon voisinage qu'évoque Hésiode.

De façon générale, une conception sans doute trop tranchée de la τιμή homérique et de la société présentée dans les poèmes d'Homère, vues comme essentiellement liées à des valeurs de compétition au détriment de valeurs de coopération – suivant en cela les vues de A. W. H. Adkins, fortement nuancées par plusieurs savants – semblent avoir biaisé l'argument de l'auteur. Cela est particulièrement visible lorsqu'il affirme encore que « where Hesiod makes a significant deviation from the τιμή-ethic which prevails in the *Theogony* is in his introduction of a god-given τιμή which is co-operative. »[24] Il attribue cette valeur au passage où les muses honorent, τιμήσωσι, les rois du don de la parole, τιμή qui permet à ceux-ci de rendre une justice par de droites sentences, ἰθείῃσι δίκῃσι, de régler les disputes et d'apporter la paix dans leur communauté (*Th.* 80-93). Dès Homère pourtant, la τιμή implique une dynamique relationnelle dans laquelle réciprocité et coopération ne sont aucunement

22 *Ibid.*, p. 75.
23 *Ibid.*, p. 76.
24 *Ibid.*, p. 77.

étrangères, comme l'a montré le début de cette étude, à la suite d'autres savants.[25] Il n'y a pas lieu, donc, de considérer qu'Hésiode innove ou modifie la tradition homérique dans ce domaine.

Les usages des notions de τιμή et de μοῖρα s'accordent bien avec ce qui ressort de leur analyse chez Homère. La complémentarité des deux concepts demeure toujours essentielle chez Hésiode pour comprendre l'agencement du monde et la place des êtres, mortels comme immortels, en son sein. La situation est toutefois différente si l'on se tourne vers la notion de κόσμος, et il convient de déterminer pourquoi ce terme n'a plus le même usage, d'Homère à Hésiode.

2. Κόσμος : un usage marginal et « non-cosmique » dû à la nature des deux poèmes

Le terme κόσμος demeure somme toute assez peu utilisé par le poète d'Ascra et apparaît comme une notion d'ordre beaucoup moins importante. Chez Homère, le substantif était surtout utilisé dans la formule κατὰ κόσμον afin d'exprimer une convenance particulière qui crée les conditions propres à établir et à maintenir une relation adéquate entre individus, à unir les acteurs d'un groupe en favorisant l'établissement d'un ensemble ordonné dans ses parties. Bien que la formule ait bel et bien survécu à Homère – on en retrouve notamment des occurrences chez Solon et Hérodote, par exemple[26] –, elle est totalement absente chez Hésiode. Le chantre de Béotie n'emploie le substantif qu'à deux reprises, et dans les deux cas pour désigner la « parure » de Pandore, en *Th.* 587 et *Tr.* 76. Le même usage est fait de deux occurrences du verbe κοσμέω, dans un même vers repris d'un passage à l'autre, alors qu'Athéna « pare » la première femme (*Th.* 573 = *Tr.* 72). Seuls les deux occurrences restantes, l'une du verbe, l'autre de l'adverbe εὐκόσμως, semblent se rapprocher du sens d'« ensemble ordonné ». En *Tr.* 627-628, εὐκόσμως s'applique à la façon de ranger les agrès d'un navire, pour la période non navigable de l'année. Cet exemple demeure cependant de peu d'intérêt pour nous, puisqu'il ne revêt évidemment pas le sens social trouvé dans bon nombre d'occurrences homériques. L'autre exemple, en *Tr.* 306-307, s'avère aussi décevant à cet égard. Hésiode incite son frère à « organiser les travaux adéquatement », afin qu'il en

---

25 Il est pour le moins étonnant que G. Zanker n'ait pas connu l'article fondamental sur la τιμή homérique de J.-C. RIEDINGER, « Remarques sur la TIMH chez Homère », paru en 1976, soit douze ans plus tôt, mais qui n'est pas cité par l'auteur. Cf. le premier chapitre de la partie 1.

26 Sur l'usage de κόσμος après Homère, voir notamment J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, entre autres p. 10-24 et M. CASEVITZ, « À la recherche du Kosmos », p. 101-111.

résulte de bonnes récoltes éloignant la faim, σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν, | ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί. Tout au plus reconnaît-t-on dans ce passage l'idée de convenance qui implique l'efficacité et la productivité d'une action. Force est de constater que le terme κόσμος ne sert pas, dans la poésie hésiodique, l'idée d'un ordre social fait de relations adéquates entre individus, et que ne se trouve nulle part une valeur sociale pour le substantif ou un dérivé.

Il peut sembler de prime abord surprenant qu'Hésiode n'emploie, pas plus qu'Homère, κόσμος pour désigner l'ordre du monde et de toutes choses, et que le terme soit uniquement utilisé pour désigner des parures féminines. Le poète de la *Théogonie*, qui raconte pourtant la formation du « cosmos » et l'instauration d'un ordre dans la pluralité des choses, ne désigne pas le Tout par ce terme. Il ne présente pas directement le monde comme un ensemble organisé par les liens entre ses parties.[27] La raison en est simple et tient dans le propos même de l'auteur. Car ce que chante Hésiode dans sa *Théogonie*, ce n'est pas le monde *déjà constitué* des hommes, mais plutôt la mise en ordre de ce monde, un long *processus* généalogique dont la fonction est d'assigner à chaque élément une place et un rôle stables. L'attention du poète n'était donc pas concentrée sur le Tout, mais bien sur ses parties. Le vocabulaire illustre d'ailleurs ce fait : c'est le verbe διατάσσειν que le berger de l'Hélicon utilise pour signifier que « Zeus a réparti bien également toutes choses aux immortels et fixé les honneurs », εὖ δὲ ἕκαστα | ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς (v. 73-74). Tandis que le verbe κοσμεῖν peut être employé pour désigner l'action d'ordonner un ensemble – comme le fait d'ailleurs Hésiode dans le passage cité *Tr.* 306-307 – le verbe τάσσειν et ses composés désignent plutôt la mise en place, avec ordre, d'éléments considérés individuellement, l'action d'« assigner à chacun sa place, [et non d'] organiser en ensemble les groupes. »[28] L'œuvre de Zeus est donc avant tout une διάταξις, une distribution ou une disposition de places et de compétences à chaque entité afin de former un ensemble ordonné. Le terme τάξις n'apparaît pas comme tel chez Hésiode, mais, dès Eschyle, il est employé pour désigner « l'ordre particulier assigné à chaque élément en place. »[29] L'ordre

---

27 M. CASEVITZ, *ibid.*, p. 101.

28 *Ibid.*, p. 99.

29 *Ibid.*, note 3. Voir aussi J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, p. 11-12. La première occurrence de τάξις chez Eschyle se trouve dans les *Perses*, 298 et 380. Sur la διάταξις des τιμαί chez Hésiode, cf. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 82-84.

« cosmique » d'Hésiode s'exprime dans chacune des entités mises en scène et, surtout, dans la mise en place de ces éléments par la distribution des τιμαί effectuée par le Lanceur de foudre.

Contrairement à Cronos qui, jaloux de son sceptre, avait fondé son règne sur la préservation coûte que coûte de ses prérogatives, motivé par la crainte d'en être dépossédé, Zeus établit donc son pouvoir avec justice et équité, avec de la considération pour ses alliés sans lesquels le renversement de son père eût été impossible.[30] Dans la *Théogonie* d'Hésiode, ce fait est mis en évidence par la seconde épouse du nouveau souverain, Thémis.[31] La place de cette divinité auprès de Zeus est l'une des manifestations les plus évidentes de l'ordre cosmique institué par le dieu, et il convient maintenant de se tourner vers les emplois que fait Hésiode du terme θέμις.

3. Θέμις : un incitatif d'ordre associé au personnage royal

Le substantif θέμις n'apparaît qu'à six occasions dans la *Théogonie* et les *Travaux*. Il conserve néanmoins sa valeur essentielle pour l'idée d'ordre, comme en témoigne le rôle de la déesse Thémis dans l'établissement du règne de Zeus. D'un poème à l'autre, le sens et les usages du nom commun sont très similaires et aussi très proches de ce que l'on voit chez Homère. Ainsi retrouve-t-on la formule ἣ θέμις ἐστίν (deux occurrences, une dans chaque poème) et le pluriel θέμιστες (dans quatre passages, deux dans chaque texte). Dans la vision plus systémique de la mise en place du cosmos olympien qui est celle d'Hésiode cependant, la déesse Thémis, mentionnée à trois reprises dans la *Théogonie*, est présentée avec un rôle différent de chez Homère : elle synthétise en sa personne divine des notions majeures à la base de l'ordre du monde.

3.1. Chez Hésiode, ἣ θέμις ἐστί implique aussi une reconnaissance de τιμή qui doit ou devrait favoriser l'unité du groupe

Comme c'est très souvent le cas chez Homère, la formule ἣ θέμις ἐστίν, seul usage du nominatif singulier de θέμις, apparaît dans des contextes où doivent ou devraient se développer des liens convenables entre individus. Hésiode ne l'utilise qu'à deux reprises, dans

---

30 J.-P. VERNANT, *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, 2006 (1999), p. 40-41.

31 Sa première épouse, *Mètis*, la Prudence, la réflexion sage et rusée, montre en outre la volonté de Zeus de stabiliser le cosmos en s'adjoignant cette puissance de clairvoyance. Sur cette union divine, voir M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, 1974, p. 104-125.

des contextes de reconnaissance d'une τιμή entre dieux ou des hommes envers les dieux. La tournure impersonnelle indique à nouveau que la θέμις est ressentie comme une nécessité naturelle, une exigence qui s'impose et qui doit conduire à adopter une attitude ou à accomplir une action appropriée envers qui mérite la reconnaissance d'une τιμή, afin d'assurer ou d'apporter la cohésion à un ensemble.

Cette exigence est d'abord ressentie par Zeus lui-même, en *Th.* 396.[32] La scène se déroule alors que le fils de Cronos cherche à consolider les rangs de ses alliés, afin de mener le combat contre les Titans. Pour s'assurer le dévouement des immortels, il s'engage non seulement à ne pas retirer les *géra* et les *timai* dont jouissaient déjà les dieux plus anciens sous le règne de Cronos, mais encore à en accorder à ceux qui étaient auparavant laissés sans *timè* ni *géras* : μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον | ἐξέμεν [...] | τὸν δ' ἔφαθ' ὅς τις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος | τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν (v. 393-396).[33] Afin de constituer un groupe uni, le roi garantit des parts d'honneur pour chacun, et cela lui est inspiré par ce qu'il considère θέμις. Ce qui est θέμις contribue, comme chez Homère, à l'établissement d'un contact approprié entre membres d'un groupe, fondé sur l'ordre des τιμαί. On ne peut vraisemblablement pas parler ici d'une conformité à des coutumes ou à des règles qui correspondraient à la θέμις, si l'on considère que de tels usages n'étaient visiblement pas établis du temps de Cronos. On retrouve toutefois bien la manière homérique dont la θέμις contribue à mettre en place et à établir dans l'existence : toujours, elle est pressentie comme répondant à la valeur existentielle relative de chaque être participant au cosmos et implique, au-delà de l'idée de coutume et de normes établies, la conscience de leur τιμή.[34]

---

32 Rappelons qu'en *Il.* 16, 796, alors que Patrocle porte le casque d'Achille, la θέμις permet que le coup porté par Apollon le fasse choir de sa tête de mortel sur le sol et se couvrir de poussière. De même, en *Od.* 10, 73-74, la θέμις empêche Éole d'aider une seconde fois Ulysse : les dieux sont donc bien susceptibles de ressentir l'exigence de la θέμις dans leurs actions. Voir *supra*, partie 2, chapitre 2.3.2.

33 Sur le pronom ἥ, nominatif féminin par attraction à θέμις et préférable à ᾗ ou ᾖ (cette dernière forme étant acceptée par P. Mazon dans son édition Budé), cf. M. L. WEST, *Hesiod, Theogony*, p. 274. La même remarque s'applique pour l'occurrence des *Travaux* citée ci-après.

34 N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 80, note aussi que l'usage de la formule ἣ θέμις ἐστί dans ce vers de la *Théogonie* ne peut renvoyer à l'idée d'une habitude ou d'une coutume, comme c'est régulièrement le cas. Elle résout pour sa part l'aporie en considérant que le poète exprime ici son propre point de vue, non celui du souverain des dieux. Cette position est acceptable mais, si l'on tient compte des liens étroits entre les notions de θέμις et de τιμή, et si l'on considère que cette dernière notion est ce par quoi la θέμις « met en ordre » en orientant les actions vers la reconnaissance d'une τιμή adéquate, il n'est plus nécessaire de regarder l'expression de la formule du v. 396 comme « an anachronistic usage of θέμις » qui ne peut représenter le point de vue de Zeus. Dans un cas comme dans l'autre, cependant, la

Le second passage chez Hésiode, en *Tr.* 137, est en fait une variante de l'expression, similaire aux variantes déjà rencontrées chez Homère. Le contexte est celui de la race d'argent, qui refuse d'agir comme le voudrait la θέμις pour des hommes, c'est-à-dire en rendant les cultes aux dieux (θεραπεύειν) et en sacrifiant (ἔρδειν) sur les autels, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν | ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς | ἣ θέμις ἀνθρώποισι κατ' ἤθεα (v. 135-137). Tel que souligné plus haut, ces soins et sacrifices refusés aux immortels sont considérés comme leurs τιμαί : οὕνεκα τιμὰς | οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς (v. 138-139), raison pour laquelle Zeus mit fin à cette race pleine d'ὕβρις (v. 134). Encore une fois, la θέμις agit, ou plutôt devrait agir, comme un incitatif à reconnaître la τιμή à une tierce personne, ici l'ensemble des dieux. Par les sacrifices, c'est le lien hommes-dieux que les premiers entretiennent, et ce geste répété renouvelle à chaque fois l'acceptation de leur place dans l'univers, leur soumission aux divinités, tout en entretenant entre les deux pôles cosmiques un lien réciproque, manifesté par les bienfaits qu'envoient les dieux en retour de ces hommages, propres au maintien de l'équilibre du monde.

3.2. Les θέμιστες concrétisent l'exigence de la θέμις et les βασιλεῖς en ont une connaissance particulière

Les quatre autres usages du substantif θέμις chez Hésiode se présentent sous la forme plurielle. Nous avions laissé de côté le traitement des occurrences du pluriel chez Homère pour en réserver l'analyse en parallèle avec celles qui se trouvent chez le poète d'Ascra. C'est que, dans un cas comme dans l'autre, un lien étroit unit βασιλεῖς et θέμιστες. Comme chez Homère, le sens devient alors plus concret que lorsque le mot se trouve dans la tournure impersonnelle propre au nominatif singulier.[35] Chaque fois, le terme et le contexte auquel il se rattache évoquent des préceptes, des prescriptions ou des paroles qui apparaissent fondées sur les assises de l'exigence de la θέμις. Il s'agit notamment des arguments de plaideurs venus soumettre leur cause devant des βασιλεῖς, se revendiquant tous de la θέμις pour appuyer leur argumentation.[36]

---

notion de τιμή demeure fondamentale à la compréhension de l'expression ἣ θέμις ἐστί et permet de la relier à ses autres occurrences homériques et hésiodiques. Sur l'aspect temporel de la θέμις, qui est à la fois le point de départ de ce qui met en place et s'insère dans une continuité, voir *infra*, chapitre 3, 2.2.1.

35 L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 35, n. 12, offre la comparaison avec le nom abstrait « liberté » et son pluriel concret « libertés ».

36 Sur ce sens de θέμιστες, voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 31-34.

Il y a d'abord le bon roi qui, par sa connaissance des θέμιστες, peut rendre des sentences droites : lorsque des disputes sont soumises à son jugement, il parvient à décider lequel des deux partis fonde avec raison sa revendication sur les préceptes de la θέμις. Alors, « tout le peuple (λαοί) le regarde, lorsqu'il décide les *thémistes* par de droites sentences », οἱ δέ τε λαοὶ | πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δίκῃσιν (*Th.*, 84-86). À cela s'opposent les rois δωροφάγοι que critique Hésiode, ces mauvais βασιλεῖς aisément corruptibles qui laissent infléchir et dévier leurs décisions au gré des présents qu'ils reçoivent de l'un ou l'autre plaideur. C'est avec des sentences biaisées que ceux-là tranchent les *thémistes*, σκολιῇς δὲ δίκῃς κρίνωσι θέμιστας (*Tr.*, 221).

Ces passages montrent l'association constante entre les βασιλεῖς, les θέμιστες et l'activité judiciaire des rois, par la référence faite, chaque fois, à la δίκη. Les rois d'Hésiode entretiennent donc une relation particulière avec les θέμιστες, qui n'est pas sans rappeler les quelques passages d'Homère qui associent le sceptre du roi et les θέμιστες. Il faut d'ailleurs, à ce propos, noter une autre similitude. Homère mentionne que Zeus avait donné à Agamemnon le sceptre et les *thémistes* (*Il.* 2, 204-206 et 9, 98-99) et que les fils des Achéens, sceptre en main, rendent la justice (δικασπόλοι) et préservent (εἰρύαται) pour Zeus les *thémistes* (*Il.* 1, 237-239)[37] ; Hésiode invoque quant à lui le roi des dieux afin qu'il émette droitement et avec justice ses *thémistes*, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας (*Tr.*, 9). Modèle royal par excellence, comme nous le verrons plus loin, Zeus est toujours celui qui émet et transmet aux hommes les préceptes de la θέμις. Dans la prière qu'Hésiode adresse à Zeus au début des *Travaux* cependant, ces préceptes ne paraissent pas être ce qui inspire les rois dans leurs décisions, mais plutôt ce qui inspirera le poète dans son enseignement à son frère, justement fait de préceptes divers sur les *Travaux et les Jours*.[38] Mais, dans les deux cas, les θέμιστες, transmises par le souverain des dieux, doivent inspirer ceux qui les connaissent.

---

37 Sur *Il.* 2, 204-206, absent de quelques manuscrits et rejeté, peut-être à tort, par certains commentateurs, voir P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 192, n. 265. Cf. aussi *Od.* 11, 569, où Minos, sceptre en main, θεμιστεύει νέκυσσιν.

38 Voir à ce sujet J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 120-121 : « Hésiode énonce [dans ce poème] mille préceptes pratiques, moraux et religieux [...]. Les droites *thémistes* que le poète sollicite de Zeus seront la source et le fondement des justes préceptes, des 'choses vraies' [cf. v. 10 : Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην] qu'il voudrait dire à son frère » (p. 121).

Le roi, à l'instar du poète, agit comme un agent humain de transmission des θέμιστες venues du monde des dieux ; aèdes et βασιλεῖς sont en outre inspirés par les Muses, et celui « des rois nourrissons de Zeus » qui « voit sur sa langue verser une rosée suave » par ces divinités parvient précisément à trancher les θέμιστες par de droites sentences, selon les vers 84-86 de la *Théogonie*, cités plus haut.[39] Par ailleurs, la quatrième occurrence du pluriel de θέμις montre bien que, pour Hésiode, c'est une connaissance particulière des θέμιστες par les rois qui doit faire d'eux de bons βασιλεῖς. Nérée, « Vieux de la Mer » et fils aîné de Pontos, représentant mythique d'un « modèle de la souveraineté », pour reprendre l'expression de M. Detienne,[40] « n'oublie jamais les *thémistes*, mais ne connaît que pensées justes et bienveillantes », οὐδὲ θεμιστέων | λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν (*Th.* 235-236).

3.3. La déesse Thémis, seconde épouse du roi des dieux, donne à Zeus une descendance (Hôrai et Moires) qui associe sa souveraineté à des forces porteuses d'ordre

La déesse Thémis est présentée par Hésiode comme une synthèse des principaux concepts d'ordre. Ce fait est particulièrement visible par sa descendance, qui vient, selon le modèle théogonique habituel, définir et préciser les fonctions de son géniteur.

Chez Homère, la déesse Thémis est toujours présentée dans son rôle rassembleur, étant étroitement liée à l'assemblée : elle est celle qui, sous les ordres de Zeus, parcourt le monde afin de convoquer les divinités aux assemblées olympiennes et préside aux assemblées des hommes, celle aussi qui accueille les dieux sur l'Olympe et ouvre leurs banquets.[41] Ce n'est certainement pas un hasard si les Achéens placèrent, au centre de la ligne formée par leurs vaisseaux sur le rivage troyen, à la fois leur agora et ce que le poète appelle la θέμις (*Il.* 11, 807). J. Rudhardt a voulu voir dans cette dernière, peut-être avec raison, « une sorte de

---

39 Voir l'ensemble des vers 80-103, notamment : Ἥ [Καλλιόπη, cf. v. 79] γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ (81) ; les Muses honorent les rois, ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλήων (81-82). Voir à ce sujet R. P. MARTIN, « Hesiod, Odyseus and the Instructions to the Princes », *TAPhA* 114 (1984), p. 29-28, qui compare ce passage avec un passage similaire de l'*Odyssée* examiné plus haut (8, 166-179 : Ulysse répond aux mots οὐ κατὰ κόσμον d'Euryale, cf. *supra*, partie 2, chapitre 1, 3.1.3). Sur les relations entre rois, muses et poètes, voir aussi J. M. DUBAN, « Poets and Kings in the *Theogony* Invocation », *QUCC* 33 (1980), p. 7-20.

40 M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 98-100.

41 Voir respectivement *Il.* 20, 4 ; *Od.* 2, 68-69 ; *Il.* 15, 87 et 93.

conseil » se réunissant sur le lieu de l'agora.[42] Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce passage – retenons, pour notre part, la centralité géographique de cette θέμις située sur le lieu de rassemblement de tous les Achéens –, il est vrai que ce rôle rassembleur de la déesse n'apparaît pas directement chez Hésiode. Toutefois, la Titanide (cf. *Th.* 135), telle que la présente le poète, demeure clairement porteuse d'un ordre sur lequel devrait se fonder l'établissement de relations adéquates dans les communautés. Dans les deux passages les plus significatifs, sur les trois mentions de Thémis dans la *Théogonie*, elle réunit en sa personne les principales idées d'ordre que nous avons rencontrées jusqu'ici et qui sont en jeu dans l'équilibre des sociétés et du monde.

Au tout début de la *Théogonie*, Thémis est mentionnée parmi d'autres divinités célébrées (ὑμνεῦσαι, v. 11) par les Muses héliconiennes. Elle est qualifiée d'une épithète qui renvoie à une notion déjà rencontrée plus haut : Θέμις αἰδοίη, « Thémis la vénérable » (v. 16). Plus qu'à son ancienneté ou à son autorité,[43] la respectabilité qu'exprime l'adjectif αἰδοίη se réfère à l'αἰδώς qu'elle suscite. Chez Homère, ce sentiment est régulièrement ressenti par un individu dans des situations où il devrait agir à la fois en fonction de la juste τιμή qui revient à un autre – lequel peut alors être qualifié de αἰδοῖος – et de sa propre τιμή, de son propre honneur que ces actes ne doivent pas entacher. L'αἰδώς conserve la même valeur, les mêmes implications de « sentiment de la τιμή » ou de « reconnaissance d'une dignité particulière » chez Hésiode.[44] Thémis n'est cependant pas la seule divinité ainsi qualifiée. Par nature, tous les dieux sont « dignes de susciter l'αἰδώς », αἰδοῖοι, et il n'est pas rare qu'Hésiode donne cette qualité aux puissances divines, considérées comme un groupe ou individuellement.[45] Mais la mention de Θέμις αἰδοίη revêt pour nous une importance particulière, dans la mesure où la notion de θέμις est elle-même parfois associée chez Homère à celle d'αἰδώς : en *Od.* 9, 268-269, le respect de la θέμις des étrangers implique directement

---

42 Dans *Thémis et les Hôrai*, p. 28. Aucun passage homérique ne fournit cependant de parallèle à un tel emploi. Cf. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 41-50, qui souligne les fonctions complémentaires de déesse de l'assemblée et de sage conseillère de Zeus remplies par Thémis.

43 Comme le suppose A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 75.

44 D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 154-155.

45 Cf. *Th.* 44 (θεῶν γένος αἰδοῖον) ; 194 (Aphrodite ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός) ; 572 (Hébé est αἰδοίη en tant qu'épouse d'Héraclès) ; *Tr.* 257 (Dikè est aux yeux des dieux κυδρή τ' αἰδοίη) ; 300-301 (Δημήτηρ αἰδοίη). Ailleurs, l'adjectif est associé aux βασιλεῖς (*Th.* 80 ; 92 ; 434) ou à Pandore (*Th.* 572 = *Tr.* 71 : παρθένῳ αἰδοίῃ). Sur l'αἰδώς et les dieux, voir notamment J. RUDHARDT, « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », p. 8-10 et 15-16 ; Ed. LÉVY, « *Aretè*, *timè*, *aidôs*, et *némésis* », notamment p. 196, 199 et 201-202.

d'avoir l'αἰδώς des dieux, en particulier de Zeus ἐπιτιμήτωρ, « qui protège les étrangers dignes d'αἰδώς ». Si, en *Il.* 2, 72-75, il est possible de rapprocher la πεῖρα d'Agamemnon, considérée ἣ θέμις ἐστίν, des nombreuses exhortations à l'αἰδώς des combattants sur le champ de bataille, comme on a tenté de le démontrer au chapitre précédent (point 2.3), nous avons alors un second exemple où l'exigence de la θέμις est solidaire du sentiment d'αἰδώς. Certes, Θέμις αἰδοίη implique que ce soit seulement envers Thémis que, dans ce contexte, l'αἰδώς suscitée conduise à la reconnaissance d'une dignité particulière à la déesse. Il faut pourtant bien comprendre que, comme l'a encore souligné J. Rudhardt, la reconnaissance d'une τιμή issue du sentiment de l'αἰδώς inscrit forcément l'individu dans le système hiérarchique des τιμαί qu'il reconnaît alors implicitement. Comme d'autres divinités, Thémis suscite l'αἰδώς ; la connaissance de ce qui est θέμις va en outre de pair avec le même sentiment qui incite à respecter la τιμή d'autrui, en même temps que d'agir conformément à sa propre τιμή. Αἰδοίη, la déesse Thémis suscite ce sentiment qui situe hommes et dieux, les premiers par rapport aux seconds, dans l'ordonnance du « cosmos ».

Le second passage important où apparaît Thémis chez Hésiode est cependant plus révélateur du rôle de cette déesse dans l'ordre du monde. En *Th.* 901-906, elle est présentée, après Mètis, comme la seconde épouse de Zeus, celle qui « enfanta les Saisons (Ὧραι), Eunomia, Dikè et la florissante Eirènè, qui veillent sur les travaux des hommes mortels, de même que les Moires, à qui le prudent Zeus conféra la plus grande τιμή, Clôthô, Lachéris et Atropos, qui donnent heur et malheur aux hommes mortels. » Conformément au processus théogonique de différenciation, de spécification et d'individualisation croissantes des êtres au rythme des générations divines, les qualités et les fonctions de la descendance de Thémis explicitent les caractéristiques rassemblées de manière confuse dans leur génitrice.[46] Thémis est porteuse d'un ordre universel que Zeus fait sien et qui organise le nouvel ordre olympien du monde. Elle favorise d'un côté les relations ordonnées, en contenant en son sein les principes fondateurs d'une coordination adéquate des multiples éléments du Tout ; d'un autre côté, la déesse possède une connaissance particulière de la place précise qui revient à chaque être, dont chacun doit s'efforcer de conserver et de respecter les limites.

---

46 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 44 et 49-50 ; cf. aussi, du même auteur, « À propos de l'hymne homérique à Déméter », p. 2.

Sous leur appellation collective de Hôrai, les premières filles de Thémis nommées par Hésiode explicitent d'abord le caractère de permanence de la déesse. Elles s'insèrent ainsi dans une dimension temporelle spécifique, celle, cyclique, qui impose le rythme annuel, régulier et continuel des saisons.[47] Elle-même issue de la première génération divine, fille d'Ouranos et de Gaïa et antérieure aux Olympiens, Thémis s'inscrit dans cette continuité du temps. Présidant à la succession des saisons, les Hôrai entretiennent également des liens étroits avec les forces favorisant le développement et la croissance de la nature et des êtres.[48] Pour Hésiode, dans le passage qui nous intéresse, elles sont « celles qui veillent aux travaux des hommes mortels », αἵ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι (v. 903). Bref, les Hôrai jouent un rôle de soutien des activités productrices de bienfaits pour les hommes, mais soumettent ces derniers à l'observance scrupuleuse des rythmes qu'elles imposent, s'ils veulent en retirer adéquatement les fruits et la pleine jouissance : c'est là une partie importante de la leçon que donne Hésiode à Persès, dans les *Travaux et les Jours*.[49]

En faisant de Thémis la seconde épouse de Zeus, l'aède héliconien associe étroitement la déesse à la souveraineté. Zeus fait sien l'ordre dont est porteuse Thémis, en l'associant à l'établissement de son nouveau pouvoir cosmique. Or, la « politisation » de l'ordre universel symbolisée par ce mariage est aussi explicitée par l'individualisation de chacune des trois Ὧραι, Eunomia, Dikè et Eirènè. Chacune de ces entités personnalise une notion clef, essentielle au bon ordre et à son maintien dans une communauté. Les notions de « Bonne distribution »[50], de « Justice » et de « Paix », qui ne s'expriment évidemment que dans le cadre de relations communautaires,[51] viennent ainsi préciser en quoi la déesse Thémis constitue une force d'ordonnance sociale. Nous avons vu, déjà, que l'hapax homérique εὐνομία, en *Od.* 17, 485-487, s'opposait à l'ὕβρις en ce qu'il exprimait la reconnaissance d'une « bonne répartition » des parts dans les sociétés humaines. Fille de Thémis, Eunomia,

---

47 A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 95-96. Sur le sens et les emplois du terme ὥρα dans la littérature grecque, voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 59-76.

48 A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 93-101 ; J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 95.

49 Voir par exemple *Tr.* 306-307 : « Applique-toi de bon cœur aux travaux convenables, pour qu'en sa saison le blé qui fait vivre emplisse tes granges », σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κόσμεῖν, | ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί. La nécessité de suivre les cycles de l'année transparaît fréquemment dans les sections du poème concernant les travaux des champs (v. 383-617) et la navigation (618-694 ; cf. 641-642 : « Pour toi, Persès, souviens-toi de faire chaque chose en son temps, mais surtout quand il s'agit de naviguer », Τύνη δ', ὦ Πέρση, ἔργων μεμνημένος εἶναι | ὡραίων πάντων, περὶ ναυτιλίης δὲ μάλιστα). Cf. J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, p. 145.

50 Cf. *supra*, le commentaire de l'hapax homérique de εὐνομία, en *Od.* 17, 485-487, dans la partie 2, chapitre 2, 2.2.

51 A. ANDREWES, « Eunomia », *CQ* 32 (1938), p. 89.

principe d'un ordre plus concret que sa mère, représente un aspect de l'exigence d'ordre qui doit s'imposer aux hommes dans leurs conduites, et notamment dans leurs comportements politiques.[52] En distribuant adéquatement les τιμαί qu'il reconnaît à ses alliés, Zeus, dans la *Théogonie*, reconnaît aussi implicitement ce principe de bonne gouvernance, lorsqu'il fonde la nouvelle société des Olympiens après leur victoire sur les Titans. On peut noter au passage que cette bonne répartition n'implique pas nécessairement une égalité des parts occupées par chacun – il n'est pas encore question d'ἰσονομία[53] – et va donc de pair, sinon avec l'acceptation d'une hiérarchie entre ces parts, du moins avec la reconnaissance des différences entre les portions, sociales ou existentielles, revenant à chacun. On retrouve ici l'idée à la base de la querelle entre Zeus et Poséidon, au chant 15 de l'*Iliade* : nous avons vu comment le dieu au trident élaguait de son discours toute référence au principe hiérarchique qui organisait entre elles les différentes μοῖραι olympiennes du monde.

Un lien tout à fait logique unit par ailleurs Eunomia et ses deux sœurs : Dikè, la Justice, doit assurer et sanctionner le respect des parts attribuées à chacun et garantir ainsi le maintien dans les sociétés de l'équilibre créé par la bonne distribution. Cette déesse s'oppose en outre à l'ὕβρις. Eirènè, quant à elle, apparaît comme le résultat de l'action combinée de ses deux sœurs et, ensemble, elles apportent prospérité et croissance aux communautés qui les honorent.[54] Mère des Hôrai qui assurent donc le développement harmonieux des sociétés humaines et de la nature, Thémis, telle que la présente Hésiode, assure à travers l'action de ses filles l'établissement et le maintien des liens sociaux qui participent à l'unité efficace, productrice de bienfaits pour le groupe, du Tout social. Entre la déesse hésiodique et la notion de θέμις telle qu'analysée plus haut en contexte homérique, il semble bien y avoir certaines correspondances. La θέμις est ce qui pousse à l'établissement de liens adéquats entre individus, en fonction de la place occupée par chacun dans la société et le monde. Ce fait paraît aussi dans l'autre moitié de la descendance de Thémis, d'après le passage hésiodique cité plus haut.

---

52 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 100-102.

53 Voir à ce sujet E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem-*, p. 184-188, et plus récemment M. OSTWALD, *Nomos*, p. 96-136.

54 Voir à propos de l'action combinée des Hôrai les pages éclairantes de J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 151-154 : « Aux yeux des Grecs, la belle ordonnance de l'*eunomia* requiert les sanctions de la *dikè* ; l'établissement de cette ordonnance, son maintien garanti par l'application de la justice, assurent la venue de la paix et sa permanence dans les cités humaines. La généalogie qui donne les trois déesses pour des sœurs indique une solidarité fondée sur des relations logiques dont on voudrait qu'elles fussent aussi des relations de fait » (p. 151). Le passage des *Travaux*, v. 225-229, que cite l'auteur, résume bien les effets de cette collaboration des Hôrai.

Pour le poète d'Ascra, la déesse est mère d'un second groupe de filles, les Μοῖραι. Le nom de chacune d'entre elles est des plus explicites et est précisé, de surcroît, par la fonction – la τιμή que leur donne Zeus, dit le texte – que leur attribue Hésiode. Fileuse (Κλώθω), Destinée (Λάχεσις) et Inflexible (Ἄτροπος) évoquent bien différents aspects que nous avons reconnus au substantif μοῖρα, en lien avec la trame de la vie des hommes et la fatalité de leur existence. Ce sont elles qui apportent aux hommes leur lot d'heurs et de malheurs, αἵ τε διδοῦσι | θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (*Th.* 905-906). Les Μοῖραι tissent la toile de chaque vie humaine, en fixent les cadres et les limites, inexorablement, de leur naissance jusqu'à les saisir dans la mort. Comment comprendre le lien filial unissant Thémis et les Moires ?

Pour répondre à cette question, il faut préciser un élément déjà mentionné dans l'analyse de la θέμις chez Homère. La notion exprimée par ce terme impose à qui la ressent d'agir dans le cadre des limites de son existence et de celle des autres, afin d'entrer adéquatement en relation avec autrui. Elle implique la connaissance de ce qui est alloti à chacun, de la place des êtres dans le monde. En elle-même, la θέμις n'exprime pas aussi clairement que la μοῖρα l'idée d'une limitation ; elle est pourtant connexe puisque, lorsque la θέμις se manifeste à l'esprit d'un individu, c'est souvent dans des passages où la conscience d'un contact entre détenteurs de μοῖραι différentes, entre bénéficiaires d'une τιμή variable, est signalée par le contexte. La θέμις agit alors sur l'individu en activant sa connaissance à la fois de ce qui est en place et des comportements appropriés à l'établissement d'une ordonnance dans les relations sociales. De même, la déesse Thémis n'apparaît jamais en elle-même comme une puissance distributrice, mais bien comme une divinité qui favorise la création de liens ordonnés, qui concourt à l'établissement de relations adéquates sources d'unité pour un groupe, comme le montre assez bien son rôle de convoquer l'assemblée des dieux ou de présider celles des hommes, chez Homère. L'action de la déesse et de la notion qu'elle représente découlent de la *connaissance* profonde de l'ordre des choses, de la répartition des différentes μοῖραι et τιμαί entre les êtres, hommes et dieux. Ce savoir, que l'on pourrait qualifier de « cosmique », se trouve confusément intégré dans la personne de Θέμις, et les Μοῖραι viennent expliciter cet aspect de leur mère dans la théogonie hésiodique. Bien que les premiers témoignages des pouvoirs mantiques de Thémis ne remontent qu'à la première moitié du Ve siècle, avec Pindare, ils trouvent confirmation dans la

tradition, bien attestée et remontant peut-être à une plus haute antiquité, du rôle oraculaire joué par la déesse à Delphes.[55] Cette fonction trouve encore un parallèle dans l'emploi, plutôt rare, il est vrai, dans l'épopée, du pluriel θέμιστες pour désigner des paroles oraculaires ou des arrêts divins.[56]

À travers les Hôrai et les Moirai qui spécifient chacune des caractères de leur mère, Thémis apparaît chez Hésiode comme synthétisant en sa personne divine les principaux aspects et concepts de l'ordre tels que livrés par les témoignages homériques. L'idée de « part » revenant à chacun, celle de création de relations appropriées et efficaces dans le cadre des communautés, celle encore de l'unité d'un tout dans lequel s'agence harmonieusement la diversité de ces portions sociales et existentielles, se retrouvent toutes dans Thémis et sa descendance. M. Detienne et J.-P. Vernant ont bien résumé ce rôle important de la seconde épouse de Zeus, tel qu'il est explicité par ses filles :

> « Thémis traduit, dans le monde divin, les aspects de stabilité, de continuité, de régularité : permanence de l'ordre, retour cyclique des saisons (Thémis est mère des Hôrai), fixation du destin (elle est mère aussi des Moîrai [...]). Son rôle est de marquer les interdits, les frontières à ne pas franchir, les préséances à respecter pour que chacun soit à jamais maintenu dans les limites de son domaine et de son rang. »[57]

---

55 PINDARE, *Isth.* 8, 30-40, où le poète raconte l'oracle de Thémis rendu aux dieux relativement à la rivalité entre Zeus et Poséidon concernant le mariage avec Thétis. Sur le caractère oraculaire de la déesse, voir notamment M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, p. 104-105 et, en dernier lieu, A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, le chapitre intitulé « Themis profetica. La sapienza delle origini », p. 52-72. À Delphes, Thémis est présente dans l'histoire pré-apollinienne du μαντεῖον en tant que seconde déesse oraculaire maîtresse du lieu, succédant à Gaïa, avant qu'Apollon en obtienne définitivement le siège. Cf. ESCHYLE, *Euménides*, 1-8 ; EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1259-1269 ; PAUSANIAS, 10, 5, 5-6. Thémis, Pythô et l'*omphalos* de la terre sont déjà associés par PINDARE, *Pyth.* 11, 9-10. Un *kylix* à figure rouge du Ve siècle, provenant de Vulci, montre Thémis prophétisant à Énée, assise sur un trépied (cf. *ibid.*, p. 62). Déjà l'hymne homérique à Apollon, daté, pour sa partie délienne du moins, de la première moitié du VIIe siècle (cf. R. JANKO, *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Tradition*, Cambridge, 1982, p. 114-115), atteste un lien entre le dieu et Thémis, auquel le don mantique n'est peut-être pas étranger, comme le signale A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 63 : aux vers 124-133, Thémis apparaît comme la nourrice du jeune dieu, lui donnant le nectar et l'ambroisie ; aussitôt après, Apollon affirme ses pouvoirs prophétiques : χρήσω <δ'> ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν (v. 132).

56 Le seul exemple chez Homère serait *Od.* 16, 402-403. Il convient de rapprocher de ce sens le passage de la *Théogonie* où il est dit que Nérée « n'oublie jamais les θέμιστες », οὐδὲ θεμιστέων | λήθεται (v. 235-236). Sur le lien entre mantique et justice dans ce personnage mythique du « Vieux de la mer », voir M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 85-112. Voir aussi *H. Apollon*, 252-253 (= 292-293) ; 393-396 : le pluriel θέμιστες désigne dans ces passages les « arrêts » oraculaires d'Apollon. Autres exemples chez PINDARE, *Pyth.* 4, 55-56 ; Péan 9, 40-43 ; fr. 70. Sur cet usage du terme, voir A. LO SCHIAVO, *ibid.*, p. 63 ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 29-31.

57 M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, p. 105.

Cette analyse de l'usage hésiodique des principales notions d'ordre étudiées chez Homère suggère qu'il n'y a pas de différence fondamentale dans l'idée d'ordre, d'Homère à Hésiode : les mêmes termes apparaissent tout aussi centraux à la définition d'un ordre, à la disposition des êtres dans le monde et aux relations appropriées entre eux. La τιμή apparaît toujours comme un fondement essentiel sur lequel s'est construite l'ordonnance olympienne du monde et donne une valeur sociale et hiérarchique aux μοῖραι, aux parts d'existence qui reviennent aux dieux et aux hommes. Elle demeure la clef de l'intégration active dans le monde, lui-même conçu comme un Tout social. Θέμις, que ce soit la déesse ou le substantif qu'elle évoque, agit dans le monde comme un liant social, qui garantit l'équilibre et l'harmonie de ce cosmos-société, en vertu des principes spécifiés par ses filles. Seul le terme κόσμος, toutefois, est apparu utilisé différemment par le poète de la *Théogonie* et des *Travaux*. Cela peut être attribué en partie à la nature différente des poésies homérique et hésiodique, l'une aristocratique et héroïque, l'autre plus didactique, principalement axée sur le processus de formation et les étapes de mise en place de l'ordre du monde.

Il ne faut cependant pas négliger cette différence de perspective. Si la τιμή et les idées de parts, de limites d'existence demeurent importantes, Hésiode transpose dans le monde réel, à sa façon, le « modèle » homérique. Dans les *Travaux et les Jours*, en particulier, ce point de vue différent met en avant un autre aspect de l'ordre, déjà présent chez Homère, mais davantage souligné à partir du poète d'Ascra : les idées de justice dans les communautés humaines, qui se trouvrent dans le terme δίκη et ses dérivés, sont fondamentales à la pensée hésiodique d'un monde ordonné. Pour bien comprendre quelles furent les modalités du transfert des idées homériques sur l'ordre chez Hésiode, il convient de se tourner maintenant vers un type de personnage commun aux deux poètes et qui, en tant que héros épique chez l'un et qu'autorité judiciaire chez l'autre, est demeuré lié de près à la mise en pratique de l'idée d'ordre : le βασιλεύς.

CHAPITRE 2

ZEUS, LES ROIS ET L'ORDRE : LES ΒΑΣΙΛΕΙΣ, RESPONSABLES DE L'ORDRE DU MONDE CHEZ HOMÈRE ET HÉSIODE

Commun à Homère et Hésiode, le système des τιμαί fonde un ordre hiérarchique, aristocratique, qui structure le monde des dieux et des hommes en conférant au cosmos une armature sociale. À l'intérieur de chaque pôle cosmique, d'un côté les βασιλεῖς occupaient le sommet de la hiérarchie des êtres mortels, tandis que, de l'autre, la suprématie de Zeus s'étendait à la fois sur les dieux et les hommes. Dans l'histoire, cette position particulière acquise par le Cronide avait pour corollaire son rôle d'ordonnateur du monde et de garant d'une justice qui veillait au maintien de relations appropriées entre les éléments du tout. L'épopée, d'Homère à Hésiode, montre qu'aux rois mortels incombait une responsabilité similaire, à l'échelle des sociétés humaines. Mais l'imperfection inhérente à leur humanité ne pouvait qu'en faire des agents imparfaits de l'ordre de Zeus, susceptibles même de conduire leur peuple à sa perte ou de l'exposer à la colère du Lanceur de foudre. Car si, comparativement au commun des mortels, il y avait une certaine proximité entre Zeus et les rois, ces derniers demeuraient, comme toute créature vouée au trépas, éloignés des dieux, séparés des immortels par leur μοῖρα d'homme, et liés à eux par une relation hiérarchique dans laquelle ils ne devaient pas oublier l'honneur dû aux divinités.

1. Zeus, souverain par excellence

Dieu suprême de l'Olympe, Zeus apparaît chez les deux poètes comme un modèle de souveraineté, comme le souverain par excellence. En outre, les poèmes homériques et hésiodiques établissent un lien particulier entre Zeus et les βασιλεῖς mortels en faisant de ces derniers des personnages centraux pour l'équilibre du monde et des communautés.

1.1. Chez Homère, Zeus est un modèle de souveraineté pour les rois imparfaits de l'*Iliade* et les rois parfaits de l'*Odyssée*

Zeus apparaît clairement chez Homère comme le dieu suprême du panthéon grec ; rien qui puisse surprendre dans cette affirmation concernant Ζεύς πάτερ, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσεις (*Od.* 20, 112).[1] Avec une autorité similaire à celle d'un chef de famille, il trône au sommet de la hiérarchie des êtres, immortels autant que mortels.[2] Plusieurs épithètes ou expressions qualifient en ce sens le nom de Zeus : il est ὕπατος,[3] voire πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,[4] ὑπερμενής,[5] κύδιστος μέγιστος,[6] ou encore κάρτιστος ἁπάντων[7] et ἄριστος ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν.[8]

Dans la société des hommes, ceux que les poètes désignent comme βασιλεῖς occupaient le sommet de la hiérarchie sociale mais, pris individuellement, leur position variait les uns par rapport aux autres, et particulièrement en fonction de la τιμή qui leur était

---

1 L'expression apparaît, avec quelques variantes, à plusieurs reprises dans les poèmes homériques : quatre fois dans l'*Iliade* (Tlépomène a colonisé Rhodes et les siens furent aimés de Zeus ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει, 2, 669 ; Hector parle de Zeus ὃς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει, 12, 242 ; Héra s'adresse à Zeus, 4, 61 et 18, 366 : σὺ δ' πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι ἀνάσσεις), et trois fois dans l'*Odyssée* (Ulysse et Alcinoos sacrifient chacun à Ζηνὶ Κρονίδῃ, ὃς πᾶσιν ἀνάσσει, respectivement en 9, 552 et 13, 25 ; dans l'exemple cité ci-dessus, 20, 112, enfin, la formule prend place dans la prière d'une servante. Le verbe ἀνάσσειν n'est employé qu'à trois autres reprises pour des dieux, uniquement dans l'*Iliade*, et implique alors toujours une souveraineté plus limitée : dans ses prières, Chrysès s'adresse à Apollon : « tu règnes en souverain sur Ténédos », Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις (*Il.* 1, 38 = 1, 452) ; Hadès, dit Poséidon, est celui qui règne sur les morts, ἐνέροισιν ἀνάσσων (15, 188). Cf. l'appendice que P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 215-221, réserve aux usages d'ἀνάσσειν et d'ἄναξ chez Homère, et qui répertorie toutes les occurrences.

2 Sur la nature patriarcale plutôt que monarchique de l'autorité de Zeus chez Homère, cf. G. M. CALHOUN, « Zeus the Father in Homer », *TAPhA* 66 (1935), dont les thèses ont été actualisées récemment par N. YAMAGATA, « Ἄναξ and Βασιλεύς in Homer », *CQ* 47 (1997), p. 1-14. Voir aussi A. SCHNAPP-GOURBEILLON, « Thésée et les siens », *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, 2007, p. 236.

3 *Il.* 5, 756 ; ὕπατος μήστωρ : 8, 22 ; 17, 339 ; ὕπατος κρειόντων : 8, 31.

4 *Il.* 19, 258 (sans le πρῶτα en 23, 43) ; *Od.* 19, 303 ; 20, 230.

5 *Il.* 2, 116 = 9, 23 = 14, 69 ; 2, 350 ; 403 ; 7, 315 ; 481 ; 8, 470 ; 11, 727 ; 13, 226. Fait intéressant pour la suite de notre propos, dans ses cinq autres occurrences, le terme désigne à au moins trois reprises des βασιλεῖς : *Il.* 8, 236 ; *Od.* 13, 205 et 20, 222. Le passage *Od.* 19, 62 renvoie aux prétendants en tant que ἄνδρες ὑπερμενέοντες, et on peut souligner que le prétendant Antinoos est appelé βασιλεύς en 24, 179 et qu'Eurymaque et lui sont présentés comme « les deux rois », βασιλῆε, des prétendants par Télémaque, dans un passage qui n'est cependant pas exempt d'une certaine ironie ou de fausse flatterie : le fils d'Ulysse ajoute ensuite que ce sont là « deux hommes bien inspirés », πεπνυμένω ἄμφω (18, 64-65). Sur l'application du terme βασιλεύς aux deux prétendants, voir F. RUZÉ, « *Basileis*, tyrans et magistrats », p. 220-221. Une dernière occurrence désigne simplement « les puissants alliés des Troyens », ὑπερμενέων ἐπικούρων, en *Il.* 17, 362.

6 *Il.* 2, 412 ; 3, 276 ; 298 ; 320 ; 7, 202 ; 24, 308.

7 *Il.* 8, 17 ; 20, 243.

8 *Il.* 19, 95 ; 13, 631. G. M. CALHOUN, « Zeus the Father in Homer », p. 8, énumère ces titres liés à la supériorité de Zeus, parmi lesquels se trouvent aussi μέγας ou encore αἰνότατος.

reconnue. Aucun dieu toutefois, et Zeus pas davantage qu'un autre, n'est jamais appelé βασιλεύς chez Homère. La situation est en cela différente chez Hésiode et ailleurs dans l'épopée et la littérature subséquente où, seul d'entre les dieux, le Lanceur de foudre est explicitement considéré comme un βασιλεύς.[9] Un examen attentif conduit néanmoins à penser que ce qui fonde la supériorité immuable de Zeus dans l'échelle des êtres et l'ordre qui en découle pour l'ensemble du monde correspond très exactement à ce qui constitue la prééminence d'un βασιλεύς humain, n'eût été l'imperfection inhérente au statut de mortel.

Zeus, roi à la force suprême

Ce fait apparaît en particulier dans la plupart des passages de l'*Iliade* où la supériorité et l'autorité de Zeus se trouvent menacées, contestées ou simplement affirmées. Il est bien connu que, lors de tels épisodes, la méthode que privilégie le Cronide pour imposer son autorité consiste à menacer les dieux contestataires de brutales réprimandes physiques en usant de sa force nettement supérieure à la leur, fussent-ils tous ligués contre lui.

Le défi qu'il leur lance au début du chant 8 (v. 18-27), ce « souque à la corde cosmique » lors duquel Zeus, du haut du ciel, déclare pouvoir facilement tirer seul le câble d'or en entraînant non seulement tous les autres dieux, mais avec eux la terre et la mer, est une image évocatrice de sa puissance. Il conclut d'ailleurs sa bravade en affirmant « ἐγὼ περί τ' εἰμὶ θεῶν περί τ' εἴμ' ἀνθρώπων » (v. 27). Quelques vers plus tôt, il menaçait d'éventuels dieux réfractaires à ses ordres d'être frappés ou bien jetés dans le Tartare (10-16). Des antécédents de tels désordres au sein du divin groupe semblent être demeurés bien présents dans la mémoire des Olympiens.

À quelques occasions, certains d'entre eux remémorent les tensions et conflits passés, alors que Zeus dut imposer un retour à l'ordre en faisant usage de sa force. Héphaïstos en fut une victime, rappelle-t-il à Héra, le jour où il tenta de lui venir en aide en s'opposant, ἀντιφέρεσθαι (*Il.* 1, 589), au maître de l'Olympe. Le Tonnant avait suspendu sa divine épouse au ciel et attachées des enclumes à ses pieds : il la punissait pour être allée contre sa volonté. Le Boiteux raconte comment il fut alors propulsé hors de l'Olympe par le dieu qui

---

9 Ed. LÉVY, « Lien personnel et titre royal : *anax* et *basileus* dans l'*Iliade* », *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Leiden, 1987, p. 296, n. 42 : *Cycle épique thébain*, fr. 3, 3 ; *Kypria*, fr. 7, 3 ; HÉSIODE, *Théogonie*, 866, 923 et fr. 258 (Most). À ces exemples, il faut ajouter ceux cités par G. M. CALHOUN, « Zeus the Father in Homer », p. 14-15 : *H. Déméter*, 358 et HÉSIODE, *Travaux*, 668.

πολὺ φέρτατός ἐστιν (1, 581 ; cf. 566-604). Hypnos, comme Atè, connurent un sort similaire, respectivement évoqué en 14, 256-259 et en 19, 125-131, sans oublier ce qu'il en coûta aux Titans. Un même châtiment, insiste Zeus en 15, 224-228, aurait aussi pu frapper Poséidon s'il avait persisté à s'opposer à son frère en refusant de cesser l'aide qu'il apportait aux Achéens. Tous les dieux ont ainsi appris qu'il est impossible de faire fléchir la force du fils de Cronos. Héra le dit bien, en 8, 463 : εὖ νυ καὶ ἡμεῖς ἴδμεν ὅ τοι σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν. Visiblement, la force supérieure de l'Olympien est non seulement essentielle au maintien du pouvoir de Zeus dans la société des dieux, mais aussi à l'établissement d'un ordre en son sein, puisqu'elle impose et garantit que chacun reste à sa place, c'est-à-dire en-dessous de lui, et se plie toujours en fin de compte à sa volonté, même s'il arrive parfois aux autres dieux d'exposer leur opposition.

Malgré sa toute-puissance, Zeus doit tout de même s'efforcer de conserver un certain équilibre dans le monde des dieux en étant attentif aux avis et aux intérêts parfois divergents des autres puissances. Il y a sur l'Olympe un rapport de force, qu'illustrent ces contestations du pouvoir de Zeus, mais encore et surtout quelques passages montrant que le dieu suprême ne peut toujours agir à sa guise. Ce trait n'est pas sans rappeler l'obligation similaire qui incombe à un βασιλεύτατος, dans le monde des hommes. Comme le souligne Nestor à Agamemnon, le roi au statut supérieur doit écouter l'avis des autres (*Il.* 9, 100-102).[10] Ainsi, en conclusion de la querelle entre le maître de l'Olympe et Poséidon, le dieu marin cède, mais se permet toutefois d'adresser une mise en garde à son frère pour qu'il n'épargne pas Ilion sans égard à l'avis d'Athéna, Héra et Héphaïstos, afin d'éviter « une rancune irréparable entre eux deux », νῶιν ἀνήκεστος χόλος ἔσται (15, 217). De même, lorsque Zeus évoque, en 16, 433-437, la possibilité de faire échapper Sarpédon à sa μοῖρα (434 : μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι), Héra l'avertit que les autres dieux ne l'approuveront pas. Ils pourraient même, avec un tel précédent, se mettre à sauver leurs propres protégés de la mêlée, bouleversant l'ordre établi des μοῖραι individuelles de ces héros (16, 440-449). Un épisode similaire survient lorsque Zeus invite les dieux à réfléchir à la possibilité de sauver Hector de la fureur mortelle d'Achille : ἀλλ' ἄγετε φράζεσθε, θεοί, καὶ μητιάασθε, demande-t-il aux

10 P. CARLIER, *La Royauté en Grèce*, p. 203-204. Cf. n. 322 : « Dans son gouvernement monarchique, le roi des dieux et des hommes doit faire un grand usage du compromis. La modération dans l'exercice du pouvoir est une nécessité pour Zeus comme pour les rois humains. » Voir aussi E. FLAIG, « Das Konsensprinzip im homerischen Olymp : Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess Ilias 4. 1-72 », *Hermes* 122 (1994), p. 13-31.

immortels, ἠέ μιν ἐκ θανάτοιο σαώσομεν, ἦέ μιν ἤδε | Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆι δαμάσσομεν ἐσθλὸν ἐόντα (22, 174-176). L'indignation devant la possibilité de sauver Hector est cette fois exprimée par Athéna, avec la même formule employée par Héra à propos de la mort de Sarpédon : ἔρδ' · ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι (22, 181 = 16, 443). C'est encore par cette même formule, apparaissant cette fois en 4, 29, qu'une Héra furibonde s'oppose à la proposition de Zeus d'épargner Troie et d'instaurer la paix entre les deux belligérants, dans une tournure qui montre bien que Zeus peut avoir besoin de l'unanimité entre les dieux et la recherche : « si cela était cher et bien agréable à tous, la ville de Priam demeurerait habitée tandis que Ménélas ramènerait Hélène l'Argienne », dit-il, εἰ δ' αὖτως τόδε πᾶσι φίλον καὶ ἡδὺ γένοιτο, | ἤτοι μὲν οἰκέοιτο πόλις Πριάμοιο ἄνακτος, | αὖτις δ' Ἀργείην Ἑλένην Μενέλαος ἄγοιτο (4, 17-19).

Dans chacun de ces cas, pour éviter l'opposition de tous les dieux, Zeus doit céder, accepter la poursuite des combats vers la chute d'Ilion, la mort de Sarpédon et d'Hector, et cela bien que sa force lui eût certainement permis de faire à sa guise, d'ignorer l'avis des autres Olympiens et de faire taire toute opposition. L'*Odyssée*, dans l'épisode où Poséidon punit les Phéaciens pour avoir conduit Ulysse sur les flots jusqu'à Ithaque, aux vers 125-187 du chant 13, fournit un autre exemple de cet aspect conciliatoire de l'autorité de Zeus. Nous reviendrons plus en détail sur ce passage, mais signalons dès maintenant qu'en permettant à Poséidon de punir les Phéaciens selon ses souhaits, en indiquant même une punition appropriée, le souverain des Olympiens reconnaît implicitement à son frère une certaine indépendance d'action dans sa portion du monde, celle de la mer écumeuse que sillonnaient impunément les habitants de Schérie. Que Zeus accepte une telle punition pour des Phéaciens qui ne faisaient qu'appliquer pieusement les règles d'hospitalité et de traitement des étrangers, dont le divin souverain, en tant que Xenios, est normalement le défenseur, doit être compris, selon W. Allan, comme la reconnaissance par l'Olympien de la sphère d'influence des autres dieux : « it embodies a basic feature of his [Zeus] maintenance of divine order, since even Zeus cannot interfere constantly in other gods' sphere of influence. »[11] La supériorité de Zeus est donc avant tout présentée comme une supériorité de force qui lui assure sa position dominante, mais aussi conciliante, dans la société olympienne. Or, cette force doit être rapprochée de ce qui est, à l'échelle humaine et héroïque, l'une des deux sources importantes de τιμή.

---

11 W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 18-20 ; la citation est à la page 19.

Zeus réunit ce qui oppose Achille et Agamemnon : la τιμή méritée par la force et celle issue d'un statut supérieur

Pour le guerrier, son ἀρετή, sa valeur sur le champ de bataille, est un moyen permettant d'accroître éventuellement la τιμή dont il bénéficie et que le groupe reconnaît en lui accordant une part de choix, un γέρας, notamment sur le butin. Achille, de loin le meilleur combattant de l'armée achéenne et de tous les héros guerroyant dans la plaine de Troie, est celui qui pousse le plus l'expression de son ἀρετή au combat. Pour cette raison, comme le début de notre enquête l'a montré, il estime mériter davantage d'égards que l'irrespect dont le gratifie Agamemnon. Or, quel est, pour le meilleur des Achéens, l'instrument de son ἀρετή guerrière ?

C'est sa βίη, sa force, qui en fin de compte exprime l'ἀρετή sur laquelle il fonde sa revendication d'une τιμή sanctionnant sa supériorité au combat. Héros de la force guerrière plus que tous les autres, Achille possède cette vigueur qui manque précisément à Agamemnon et menace même son autorité et sa position au sommet de la hiérarchie achéenne en tant que βασιλεύτατος. Entre la βίη du fils de Thétis et celle de Zeus, il y a une correspondance étroite, qu'a brillamment révélée G. Nagy à travers les parallèles épiques de manifestations de la puissance du Cronide, qu'expriment des images d'orages violents, de feu déchirant le ciel et de vent destructeur. Des thèmes similaires sont impliqués dans les descriptions homériques des effets de la force d'Achille, ce qui a conduit le savant hongrois à établir que « l'aspect cosmique de la force telle qu'elle se manifeste dans l'orage de Zeus est parallèle dans la diction épique à l'aspect héroïque de la *biē* telle qu'elle se manifeste dans la rage guerrière d'Achille. »[12] Fils d'une immortelle, l'Éacide bénéficie chez les mortels d'une force supérieure, mais la prévalence qu'elle lui confère ne se limite qu'au domaine guerrier. Il s'agit d'une supériorité incomplète, puisque, sur le plan de la hiérarchie sociale, le héros est confronté à plus puissant que lui politiquement : Agamemnon. On retrouve ici les deux termes de l'opposition fondamentale de l'*Iliade* entre le héros à la force suprême mais soumis à une autorité sociale supérieure.[13] Les choses auraient pu être bien différentes pour Achille, s'il

---

12 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, notamment p. 367-371 (la citation est à la page 371). Cf. aussi p. 69-74 et 87. Il souligne également que la force d'Achille est liée à son ascendance divine par sa mère, qui aurait pu, selon la tradition du mariage évité de Thétis avec Zeus ou Poséidon, avoir de graves conséquences cosmiques, puisque la déesse aurait alors engendré un fils plus fort que son père.

13 Sur ce thème traditionnel, qui apparaît aussi dans l'opposition entre Héraclès et Eurysthée, justement évoquée par Agamemnon lui-même lorsqu'il reconnaît avoir été trompé par Ἄτη, en 19, 95-133,

avait été issu de l'union de deux divinités. La tradition, connue par Pindare, du mariage de Thétis que se disputaient Zeus et Poséidon, insère ce héros dans le thème mythique du fils plus puissant que le père. Une telle union divine aurait alors donné naissance à un dieu qui, s'il avait été fils du maître de l'Olympe, l'aurait sans nul doute détrôné, comme Zeus avait jadis fait choir la puissance de Cronos. Tout l'ordre cosmique aurait été menacé par un Achille complètement divin, à qui la force aurait permis de s'emparer de l'autorité suprême parmi les dieux.[14] Mais, tandis que l'autorité d'Agamemnon est durement ébranlée par la désobéissance d'un héros à la force supérieure, les contestations qu'essuie Zeus dans le monde des dieux montrent toujours, au contraire, un règne divin solidement établi.

L'Olympe est donc exempt d'un conflit tel que celui entre les deux βασιλεῖς humains et ses dangereuses répercussions. Un scénario de ce genre n'est plus possible depuis l'établissement de la domination de Zeus. La force potentiellement déstabilisatrice de l'ordre du Tonnant que représentait « le fils plus fort que son père » a été renvoyée dans le monde des hommes, où elle est effectivement source de désordre dans la communauté achéenne lors de la querelle entre Achille et Agamemnon. Ce procédé qui consiste à reléguer aux hommes tout ce qui pourrait déstabiliser le monde des dieux et la prédominance de Zeus n'est pas différent de ce qu'il advint aussi d'une autre source potentielle de trouble, Ἄτη, Erreur : « elle fit un jour errer Zeus lui-même, qu'on dit être le meilleur des hommes et des dieux », καὶ γὰρ δή νύ ποτε Ζῆν' ἀάσατο, τόν περ ἄριστον | ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν φασ' ἔμμεναι (*Il.* 19, 95-96). Elle fut cependant violemment expulsée de l'Olympe, pour ne jamais plus y retourner, et atterrit chez les hommes, μή ποτ' ἐς Οὔλυμπόν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα | αὖτις ἐλεύσεσθαι Ἄτην, ἣ πάντας ἀᾶται | [...] τάχα δ' ἵκετο ἔργ' ἀνθρώπων (19, 128-131). Par ce nouveau tour de force du souverain des dieux, l'ordre du monde divin se trouvait à

---

cf. O. MECK DAVIDSON, « Indo-European Dimension of Herakles in *Iliad* 19, 95-133 », *Arethusa* 13 (1980), p. 200.

14 PINDARE, *Isth.* 8. Cf. L. M. SLATKIN, « The Wrath of Thetis », *Oxford Readings in Homer's Iliad*, 2001, p. 421-422, 432 et n. 33, sur le fait que cette tradition révélée par Pindare puisse se retrouver, même de manière latente, chez Homère. Voir par exemple C. GREENGARD, *The Structure of Pindar's Epinician Odes*, Amsterdam, 1980, p. 35, qui fait dire à Slatkin : « it seems reasonable that Pindar in *Isthm.* 8 draws on mythology presents in the *Il.* in some forms, and recoverable from it – even if deeply embeded and only allusively evident for us. » Le passage du chant 1 de l'*Iliade* (v. 188-210) où Achille, la main sur l'épée, s'apprête à tuer Agamemnon, représente peut-être un écho de ce thème où la force l'emporte sur l'autorité supérieure, au risque de conduire à un bouleversement de l'ordre. Mais Athéna intervient juste à temps pour éviter une telle rupture de l'ordre humain : « the goddess no doubt represents, to some degree, the orthodox code of behaviour – the principle of order which the gods encourage and support in men », affirme G. S. KIRK, *The Iliad*, I, p. 73.

l'abri de cette puissance néfaste, celle qui est justement accusée par le chef des Achéens d'avoir embrouillé son jugement et amené le conflit entre Achille et lui (19, 134-138).

Quant à Zeus, tel que souligné plus haut, il a en outre fait siennes les deux qualités complémentaires qui opposent concurremment l'Atride et le Péléide, garantissant davantage encore la solidité de son pouvoir. Il est l'image du chef par excellence, puisqu'il peut revendiquer à la fois la τιμή relative au statut d'un Agamemnon et celle correspondant à la βίη supérieure d'un Achille. Ce fait apparaît de manière frappante dans le cadre de la querelle entre Zeus et Poséidon, lorsque le premier déclare βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι | καὶ γενῇ πρότερος (15, 165-166). Zeus reconnaît néanmoins à son frère une certaine force, qu'il exprime par la formule κρατερός περ ἐών lorsqu'il transmet son message à Iris (164). Il ne peut, en effet, nier que celui qui brandit le trident est aussi, comme lui, un Cronide et que, comme tous les autres dieux, il possède naturellement une suprématie par rapport aux mortels. Mais cette prévalence ne va pas dans le sens Poséidon → Zeus[15] puisque ce dernier domine

---

15 Voir par exemple, en *Il.* 13, 345-346, la supériorité commune des « deux puissants fils de Cronos » sur les héros, auxquels ils préparent tous deux « de cruelles douleurs » : δύω Κρόνου υἷε κραταιὼ | ἀνδράσιν ἡρώεσσιν ἐτεύχετον ἄλγεα λυγρά. Sur les termes de la racine *krat-* qui expriment la notion de prévalence, voir É. BENVÉNISTE, *Vocabulaire* II, p. 71-83, avec toutefois les précisions importantes apportées par l'étude exhaustive des occurrences homériques de J.-L. BREUIL, « Κράτος et sa famille chez Homère : étude sémantique », *Études homériques*, Lyon, 1989, p. 17-53. L'auteur montre bien que « dans la langue homérique, κρατερός ne possède qu'un seul sens, celui de 'prévalent' » (p. 33). Fait à noter, Zeus est le seul dieu dont le κράτος, le « pouvoir supérieur » (sur ce sens, cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 106-107), s'applique aussi aux autres dieux et peut être actualisé sur eux lorsqu'il les menace d'user de sa force. En commentant le passage *Il.* 15, 195 où Poséidon réplique à Zeus que, « aussi prévalent qu'il soit » (reprenant la formule κρατερός περ ἐών), il devrait demeurer dans son lot sans chercher à l'effrayer « avec ses bras, comme si j'étais un lâche », κακός, J.-L. Breuil affirme : « dans cet affrontement, chacun des deux adversaires s'estime capable d'actualiser sa propre prévalence, au détriment de l'autre » (p. 33). Sauf que dans son argument, Poséidon ne s'affirme jamais lui-même meilleur ou prévalent par rapport à Zeus, mais bien semblable, ὁμότιμον et ἰσόμορον (186 et 209), contrairement à Zeus qui, auparavant, s'était bien dit φέρτερος (166). L'exemple 13, 345-346, cité en début de note, montre bien que le κράτος de Poséidon ne s'inscrit que par rapport aux humains, comme celui des autres dieux et puissances divines, d'ailleurs (cf. Arès, 2, 515 ; Effroi, 13, 299 ; Lutte, 20, 48 ; Hadès, 13, 415 et *Od.* 11, 277 [pouvoir dominant sur les morts]). Une seule occurrence semble faire d'Athéna une exception dans l'usage des termes de racine *krat-* pour désigner une supériorité divine. En *Od.* 16, 262-265, Télémaque met Zeus et Athéna sur le même pied de supériorité par rapport aux hommes et aux dieux : ἐσθλώ τοι τούτω γ' ἐπαμύντορε, τοὺς ἀγορεύεις (cf. v. 260, Ulysse qui mentionne Ἀθήνη σὺν Διὶ πατρὶ ; l'épithète de « père » rappelle toutefois bien la primauté de Zeus sur sa fille), | ὕψι περ ἐν νεφέεσσι καθημένω· ὥ τε καὶ ἄλλοις | ἀνδράσι τε κρατέρουσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. Il faut aussi noter qu'il n'est pas rare de voir la déesse agir comme une extension de la volonté de son père. Par ailleurs, en *Il.* 21, 485-488, Héra s'en prend violement à Artémis dans un passage dont le vocabulaire n'est pas bien loin de celui utilisé par Zeus. Elle avertit la fille de Létô de ne pas « combattre qui prévaut par la force », κρείσσοσιν ἴφι μάχεσθαι (486). J.-L. Breuil classe cette occurrence comme la prévalence d'un dieu indéterminé (cf. p. 52, no. 11, 3, a), mais le contexte montre clairement que κρείσσων implique une relation de domination d'Héra sur Artémis, la première précisant qu'elle est supérieure à la seconde :

son cadet à la fois par sa force et par le statut que lui confère sa primogéniture. Ce qui doit surtout attirer notre attention et qui a été signalé lorsque nous cherchions à comprendre l'articulation des notions de τιμή et de μοῖρα par le biais de cet épisode du chant 15 de l'*Iliade*, c'est la manière dont Zeus, pour affirmer sa supériorité sur son frère, unit dans son discours ce qui fonde la suprématie d'Achille et celle d'Agamemnon. Les deux épisodes, celui du conflit entre les deux héros et entre les deux Cronides, reprennent de surcroît les mêmes termes pour exprimer un thème semblable de tension dans une hiérarchie sociale, l'une humaine, l'autre divine.[16] L'extrait cité (15, 165-166) fait reposer le κράτος de Zeus d'une part sur une βίη supérieure et, d'autre part, sur un statut hiérarchique suprême, celui d'aîné des Cronides. La querelle entre Zeus et Poséidon apparaît comme une répétition divine de celle entre Achille et Agamemnon. Chez les dieux cependant, le conflit ne peut dégénérer et est rapidement étouffé par l'affirmation de la double supériorité du « plus roi » des deux belligérants.

Alcinoos et Ulysse, deux rois parfaits à l'image de Zeus : ils possèdent également force et statut supérieurs

Dans le monde humain, l'imperfection inhérente à la condition mortelle fait que, dans l'*Iliade* du moins, il n'existe aucun βασιλεύς possédant à la fois la force supérieure et la position sociale dominante qui pourrait se targuer d'être un roi idéal.[17] La situation est

---

φερτέρη εἴμ', ὅτι μοι μένος ἀντιφερίζεις (488). De même, un second parallèle avec l'épisode suivant de la théomachie, au vers 501, alors qu'Hermès refuse d'engager le combat avec Létô car il sait que celle-ci triompherait « par sa force supérieure », κρατερῇφι βίηφιν, confirme que le statut d'épouse de Zeus est ce qui confère cette supériorité : le messager précise qu'« il est dangereux d'en venir aux coups avec les épouses de Zeus » (498-499). Les autres exemples du κράτος de Zeus sur les Olympiens et les hommes sont relativement nombreux : *Il.* 2, 118 = 9, 25 ; 15, 108 ; 21, 190 ; 20, 243 ; *Od.* 5, 4. Cf. aussi *Il.* 24, 293 = 311, où c'est l'aigle, en tant que représentant de l'autorité de Zeus, qui est εὐ κράτος ἐστὶν μέγιστον, cf. J.-L. BREUIL, *ibid.*, p. 23. Notons enfin qu'il existe aussi un κράτος plus limité, temporaire, un « pouvoir qui l'emporte » que peut par exemple avoir un héros sur un autre héros dans le cadre d'un affrontement précis. Fait intéressant, c'est alors bien souvent Zeus lui-même qui accorde ou refuse ce κράτος aux combattants : cf. G. NAGY, *ibid.*, p. 106-108.

16 Voir à ce sujet L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, qui fait à plusieurs reprises le rapprochement entre les deux épisodes, notamment p. 29-31, 109-110, 114-116. Cf. *supra*, partie 1, chapite 2, 2.1.

17 P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 200-201, parle d'une véritable théologie de l'imperfection royale dans l'*Iliade*, qui consiste en ce qu'aucun roi, comme aucun autre mortel, n'a reçu des dieux toutes les qualités. Hector peut sembler faire exception : il est le meilleur guerrier de Troie et le commandant des troupes d'Ilion et de ses alliés. En ce sens, il possède bien, comme le remarque Carlier, à la fois la supériorité d'Agamemnon et celle d'Achille (p. 199). Toutefois, le parallèle n'est pas tout à fait exact, surtout si l'on considère que Priam est celui qui, parmi les Troyens, a le statut le plus élevé – Achille prétend par exemple qu'Énée avait des visées sur sa τιμή royale, en *Il.* 20, 180-181 – et Hector n'est au demeurant jamais appelé βασιλεύς. Il lui manque par ailleurs une troisième qualité essentielle, dont nous aurons à reparler bientôt : la μῆτις, l'intelligence prévoyante, qui est plutôt le fait de son parèdre Polydamas : voir encore *ibid.*

toutefois différente dans l'*Odyssée*, où nous rencontrons deux exemples de βασιλεῖς parfaits.[18] Leurs principales caractéristiques confirment que, dans l'*Iliade*, ce portrait correspond bien à celui de Zeus.

Le premier de ces rois est Alcinoos, chez les Phéaciens. La description de ce peuple est celle d'une communauté prospère sur laquelle règne, ἀνάσσειν (*Od.* 7, 11 ; 23 ; 11, 349), un petit-fils de Poséidon (7, 54-66) entouré d'un conseil de douze autres βασιλεῖς avec lesquels il cohabite en terre phéacienne. Aucun ne semble jamais remettre en cause ou contester le pouvoir de celui qui apparaît comme le « plus roi » d'entre eux, bien que le terme βασιλεύτατος ne désigne pas explicitement Alcinoos.[19] Néanmoins, de ce βασιλεύς, sa fille Nausicaa dit qu'il « possède la supériorité et la force chez les Phéaciens », ἐκ Φαιήκων ἔχεται κάρτος τε βίη τε (6, 197). Un peu plus loin, Alcinoos déclare lui-même que, dans le peuple phéacien, son statut prime sur celui des autres : τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ (11, 353). Au sein de sa communauté, Alcinoos occupe le sommet de la hiérarchie sociale et politique.[20] Son κράτος exprime son statut prédominant dans la hiérarchie de la communauté des Phéaciens, et ce pouvoir est appuyé par la force, βίη, que lui reconnaît Nausicaa. Ceci n'est pas sans rappeler la double supériorité de Zeus qui est dit, dans l'*Iliade*, « être meilleur par la supériorité et la vigueur », κάρτεΐ τε σθένεΐ τε διακριδὸν εἶναι ἄριστος (15, 108).

Les mêmes éléments se retrouvent, quoi que d'une manière moins explicite, dans le personnage d'Ulysse. Un premier passage de l'*Odyssée* souligne d'abord la supériorité du statut d'Ulysse et de son γένος. Au livre 15, le devin Théoclymène interprète favorablement le vol d'un faucon et révèle à Télémaque la signification du présage : « il n'est d'autre famille plus royale que la vôtre dans le peuple d'Ithaque, à jamais vous êtes prévalents », ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένος βασιλεύτερον ἄλλο | ἐν δήμῳ Ἰθάκης, ἀλλ' ὑμεῖς καρτεροὶ αἰεί (15, 533-534). Comme Agamemnon qui est βασιλεύτατος pour les Achéens rassemblés dans l'expédition troyenne, Ulysse peut revendiquer le statut de « plus royal » des Ithaquéens qui

---

18 À ce sujet et sur ce qui suit, voir encore *ibid.*, p. 204-209.

19 *Ibid.*, p. 205. Sur l'ordre régnant à Schérie, voir N. AUSTIN, *Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's* Odyssey, Berkeley, 1975, p. 153-162 : les Phéaciens représentent « a harmonious community in which each individual recognizes the skills [nous dirions volontiers la τιμή et l'ἀρετή…] of the other and spontaneously defers to the other » (p. 159).

20 Cf. J.-L. BREUIL, « Κράτος et sa famille chez Homère », p. 23 : « ces emplois du substantif κράτος sont à rapprocher de ceux des verbes ἄρχω 'commander' et ἀνάσσω 'régner', qui ont Alcinoos pour sujet, respectivement en 6, 12 et 11, 349. »

souligne ainsi sa supériorité politique dans le groupe.[21] Toutefois, afin de réactualiser sa position sociale et sa primauté de βασιλεύς parmi les nobles de sa communauté, Ulysse profitera de la compétition de l'arc, de cette « épreuve d'habilitation à la royauté », pour révéler que lui seul possède la βίη allant de pair avec sa supériorité de statut, qui doit en faire le souverain incontesté. Comme Achille, le héros de l'*Odyssée* est supérieur en force aux autres personnages du poème qui lui est consacré.[22] D'une façon toute similaire à ce qui a été vu pour Zeus, les deux exemples de βασιλεῖς mortels parfaits que l'on trouve dans les poèmes homériques unissent dans leurs qualités à la fois ce qui fait la renommée d'Achille et la supériorité d'Agamemnon.

Pour exercer une royauté porteuse d'ordre, un pouvoir qui soit gage de stabilité et de concorde dans une communauté, il est nécessaire d'allier en une seule personne les deux sources de τιμή déjà évoquées qui, autrement, sont susceptibles de s'opposer : un statut hiérarchiquement supérieur et une valeur personnelle exprimée par la βίη. P. Carlier a bien exprimé ce fait à propos de la royauté d'Ulysse, en affirmant que ce dernier « n'a pas seulement bénéficié, comme Agamemnon, d'une τιμή héritée : il lui a fallu montrer aussi qu'il la *méritait*. La royauté d'Ulysse se fonde à la fois sur sa légitimité dynastique et sur sa valeur personnelle. »[23]

---

21 Voir aussi *Od.* 14, 116, où le mendiant Ulysse demande à Eumée qui est ce maître dont il lui parle, « si opulent et prévalent », μάλ' ἀφνειὸς καὶ καρτερός, et qui possédait, selon le porcher, une richesse inégalée sur le continent et à Ithaque même (96-108). À la supériorité politique d'Ulysse s'ajoute une supériorité économique : cf. *ibid.*, p. 33.

22 P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 208. Voir aussi G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 365-366. Cf. *Od.* 21, 184-185 : νέοι [...] οὐδ' ἐδύναντο | ἐντανύσαι, πολλὸν δὲ βίης ἐπιδευέες ἦσαν ; 253-255 (paroles d'Eurymaque après avoir essayé de bander l'arc) : ἀλλ' εἰ δὴ τοσσόνδε βίης ἐπιδευέες εἰμὲν | ἀντιθέου Ὀδυσῆος, ὅ τ' οὐ δυνάμεσθα τανύσσαι | τόξον· ἐλεγχείη δὲ καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι. Voir L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 129-130, qui remet dans la perspective épique les attributs de la βίη et de la μῆτις supérieures. Dans la *Théogonie* hésiodique, Zeus possède ensemble les deux qualités, comme un autre signe de sa supériorité sur les dieux et les hommes, ayant acquis la première en même temps que son foudre et la seconde lors de l'avalement de Μῆτις. Dans les poèmes homériques, ces deux qualités complémentaires sont réparties dans l'un et l'autre poèmes, « in strict sequence with the Hesiodic *Theogony* » (p. 130). Ainsi, dans l'*Odyssée*, Ulysse est bien un héros à la fois supérieur en force et en μῆτις par rapport aux autres personnages. Toutefois, à l'échelle de l'épopée, il ne possède évidemment pas ces deux qualités à un même degré de supériorité.

23 P. CARLIER, *ibid.*, p. 208.

1.2. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Zeus fonde le nouvel ordre du monde

L'image de Zeus en tant que souverain par excellence, source d'ordre dans la collectivité divine et dans le monde, est encore plus évidente chez Hésiode. Tandis qu'Homère fait quelques allusions à l'histoire passée liée à l'établissement du règne de Zeus et à des épisodes où l'Olympien dut réaffirmer sa suprématie sur les autres dieux, la *Théogonie* du chantre béotien systématise le processus de formation du cosmos à travers la succession des générations divines et le passage du règne de Cronos à celui de Zeus. Il n'est pas nécessaire de revenir sur l'ensemble du développement cosmique hésiodique conduisant à la souveraineté de Zeus, à travers les luttes olympiennes contre les puissances titanesques du désordre, de l'incontrôlé et de l'indéfini, que d'autres ont bien expliquées avant nous.[24] Une fois les Titans vaincus et après avoir été reconnu βασιλεύς par ses alliés et avoir distribué leurs τιμαί (*Th.* 881-885), le Cronide s'adjoint les forces d'ordre nécessaires à la stabilité de son règne et à l'ordre olympien du monde. Certaines caractérisent des rois mortels homériques et apparaissent aussi essentielles au maintien d'un ordre dans les sociétés humaines.[25]

Les premières de ces forces d'ordre nécessaires à l'établissement d'une royauté que fait connaître la *Théogonie* sont d'ailleurs Kratos et Biè, le Statut dominant secondé par la Force brute, ces deux enfants de Styx qui, sans jamais le quitter, « siègent toujours aux côtés de Zeus aux lourds grondements », αἰεὶ πὰρ Ζηνὶ βερυκτύπῳ ἑδριόωνται (385-388). Mais, n'eût été que de ces deux acolytes, le pouvoir de Zeus fût sans doute demeuré autoritaire, violent et tyrannique. Eschyle le représentait d'ailleurs ainsi, au début du *Prométhée enchaîné* : l'Athénien a mis en scène Kratos et Biè, émissaires du Cronide venus s'assurer qu'Héphaïstos accomplisse bien les ordres de Zeus et enchaîne le Titan.[26] D'autres forces étaient nécessaires à l'Olympien, comme d'autres qualités sont requises dans l'exercice d'une royauté équilibrée et d'une autorité bien mesurée, à même d'instaurer et de maintenir un ordre, résultat de sa juste distribution des τιμαί.

---

24 M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, p. 61-125 ; J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p. 106-117 ; M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 69-71 ; J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, p. 12-30 ; W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 27-28.

25 K. A. RAAFLAUB, « Homer to Solon : The Rise of the Polis. The Written Sources », *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 1993, p. 62.

26 ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 1-87 ; M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence*, p. 65 ; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 132-135.

Les deux premières épouses du Cronide, Mètis et Thémis, concourent précisément à cet objectif d'assurer la stabilité du règne de Zeus et de l'ensemble du cosmos.[27] Nous avons vu, déjà, ce qu'il en est de Thémis et du concept qu'elle personnifie, de la descendance fondamentale pour l'ordre du monde qu'apporte la déesse au règne de Zeus. Nous allons en outre bientôt étudier plus précisément les liens étroits qui, chez Hésiode comme chez Homère, lient les βασιλεῖς porteurs de sceptre avec les θέμιστες. Quant à Mètis, avalée par Zeus, elle procure au souverain des dieux cette forme d'intelligence particulière, faite de ruse et de prévoyance, d'une pensée avisée et d'une sage prudence, qui lui permet de stabiliser son règne et de mettre un terme aux luttes de souveraineté. Chez Homère déjà, Zeus apparaît à plusieurs reprises comme le dieu à la μῆτις, avec l'épithète μητίετα qu'on lui trouve aussi chez Hésiode.[28] Il est par ailleurs bien connu qu'Ulysse est le héros à la μῆτις par excellence, le πολύμητις. Le poète de l'*Odyssée* n'hésite pas aussi à mentionner qu'Alcinoos, l'autre détenteur d'une βασιλεία parfaite chez les mortels, reçut des dieux « d'être versé dans les conseils », en même temps qu'il accéda à la première place chez les Phéaciens, Ἀλκίνοος δὲ τότ' ἦρχε, θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς (*Od.* 6, 12). Il est intéressant, d'une part, de noter que la formule μήδεα εἰδώς ne s'applique qu'à un seul autre représentant de la royauté chez Homère : Zeus, en *Il.* 24, 38, qualifié de ἄφθιτα μήδεα εἰδώς.[29] D'autre part, tandis que P. Carlier a déjà remarqué qu'« aucun héros de l'*Iliade* ne brille également par la valeur guerrière et l'intelligence », G. Nagy a de son côté nettement fait ressortir le thème traditionnel d'une opposition épique entre la βίη et la μῆτις, notamment évoquée dans un passage du chant 8 de l'*Odyssée* par le biais d'une querelle entre Achille et Ulysse (v. 72-82), entre le héros de la force et celui de l'intelligence rusée.[30] À nouveau, l'imperfection royale

---

27 À ce sujet et sur ce qui suit, voir M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *ibid.*, p. 102-125. Pour Thémis, cf., au chapitre précédent, le point 3.3.

28 E.g., chez Homère : *Il.* 2, 197 ; 7, 478 ; 12, 279 ; *Od.* 14, 243 ; 16, 298 ; 20, 102 ; chez Hésiode : *Th.* 56, 520, 904, 914 ; *Tr.* 104. Chez Hésiode, Zeus porte aussi l'épithète de μητιόεις, en *Th.* 286, 457 ; *Tr.* 51, 273, 769.

29 Les autres occurrences servent à qualifier des hérauts « aux sages pensées » (*Il.* 7, 278 ; 17, 325 ; *Od.* 2, 38), ou à désigner négativement les hommes en général, du point de vue des dieux : en *Il.* 18, 363, Héra parle des mortels « qui ont peu de sages pensées », οὐ τόσα μήδεα οἶδε (= *Od.* 20, 46, selon Athéna). Une dernière occurrence renvoie positivement à Pénélope, épouse royale parfaite, qui εὖ φρεσὶ μήδεα οἶδε (*Od.* 11, 445).

30 P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 200 ; G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 66-82. À plusieurs reprises, Nestor apparaît comme un roi idéal dans l'*Iliade* : il est le meilleur conseiller des Achéens, et M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, le considère aussi comme un « maître en *mètis* » (p. 146). En outre, il joue un rôle central dans la réconciliation d'Agamemnon et d'Achille. Voir R. P. MARTIN, « Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes », p. 43. Mais tandis que sa position d'aîné des βασιλεῖς lui vaut à la fois une sagesse particulière et la reconnaissance d'une τιμή (cf. Achille qui lui remet un prix lors des jeux funèbres pour Patrocle, *Il.* 23, 615-652), sa vieillesse lui a toutefois enlevé

que P. Carlier a identifiée pour les βασιλεῖς de l'*Iliade* contraste directement avec le pouvoir de Zeus.

Dieu suprême de l'Olympe, Zeus incorpore des qualités qui opposent chez les hommes des βασιλεῖς et qui sont à la source de conflits et de désordres dans le groupe des dirigeants. Entre l'*Iliade*, l'*Odyssée* et la *Théogonie*, le tableau de l'idéologie royale est alors moins différent que ce qu'il n'y paraît au premier abord : dans ces trois récits se retrouve une opposition entre des rois imparfaits, d'une part, qui ne possèdent pas toutes les qualités requises afin d'assurer la totale cohésion d'un groupe, ou encore dont la qualité faisant la supériorité se trouve confrontée et est en compétition avec celle d'un autre dirigeant, et des rois parfaits, d'autre part, qui, comme Zeus ou encore Ulysse et Alcinoos dans l'*Odyssée*, unissent en leur personne ces qualités porteuses d'ordre.

La *Théogonie*, à travers le personnage de Zeus, reprend donc des éléments essentiels sur lesquels les poèmes homériques fondent l'idéal d'une royauté parfaite, comme autant de puissances représentant des forces d'ordre que devraient posséder les dirigeants des communautés afin d'assurer la prospérité et l'ordonnance d'une société.[31] D'Homère à Hésiode, les poètes mettent les βασιλεῖς au centre de leurs préoccupations concernant l'ordre des sociétés humaine, divine et cosmique, et en font les principales figures vectrices et responsables de cet ordre, de son maintien ou de son absence, dans le groupe humain.

2. Les βασιλεῖς sont garants de l'ordre des τιμαί

Les rois mortels entretiennent avec Zeus une relation particulière qu'attestent diverses tournures rencontrées tant chez Homère que chez Hésiode : ils sont chéris de Zeus, διοτρεφεῖς, nourrissons de Zeus, διογενεῖς,[32] ou encore issus de Zeus, ἐκ Διὸς βασιλῆες (*Th.* 96). Un roi puissant comme Agamemnon est non seulement διοτρεφής, mais sa τιμή lui vient de Zeus et il est cher au Tonnant, τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἑ μητίετα Ζεύς (*Il.* 2, 197). Ainsi, chez les deux poètes épiques, le pouvoir d'un roi mortel est issu de Zeus lui-

---

sa βίη de jadis (cf. *Il.* 7, 132-157, que commente G. NAGY, *ibid.*, p. 377-381 ; plus largement, voir J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, p. 146-149) : expert en conseils, esprit sage mais à la force déclinante, Nestor est l'image même d'un paradoxe de la condition humaine et de son impuissance, qui implique l'impossibilité d'une βασιλεία porteuse d'un ordre constant chez les mortels.

31 Cf. R. P. MARTIN, *ibid.*, p. 43-45 ; K. A. RAAFLAUB, « Homer to Solon », p. 62-63.

32 Sur ces deux épithètes, appliquées à divers personnages dans le cas d'Homère, non pas uniquement à des rois, voir la liste des occurrences rassemblées par A. AMORY PARRY, *Blameless Aegisthus*, p. 224-233. Διογενής n'apparaît pas chez Hésiode.

même. Une étroite relation unit les idées de souveraineté et d'ordre, qui est aisément perceptible dans la *Théogonie* hésiodique. À ce propos, il convient de citer une remarque pertinente de J.-P. Vernant, qui a bien souligné et expliqué ce fait :

> « L'ordre, sous toutes ses formes et dans tous les domaines, est placé sous la dépendance du Souverain. Ni dans le groupe humain, ni dans l'univers, il n'est encore conçu de façon abstraite en lui-même et pour lui-même. Il a besoin pour exister d'être établi, pour durer d'être maintenu ; toujours il suppose comme un agent ordonnateur, une puissance créatrice susceptible de le promouvoir. »[33]

2.1. Zeus exerce une justice des τιμαί chez Homère et Hésiode

Clairement, Zeus joue tout à fait ce rôle dans la *Théogonie* d'Hésiode : par sa victoire sur Cronos et les Titans, il instaure un ordre et agit ensuite comme le maître d'un processus qui conduit à la délimitation des rôles et de la place de chaque être dans le cosmos. Son pouvoir et l'ordre qui découle de sa souveraineté cosmique sont fondés sur une idée particulière de la justice, qui n'a pas nécessairement à voir avec l'idée d'une moralité, du bien et du mal, des comportements bons ou mauvais. Le règne du nouveau souverain des dieux se distingue du précédent essentiellement parce qu'il repose sur une juste distribution de la τιμή que reconnaît Zeus aux différents acteurs de son cosmos.

La justice de Zeus veille au respect de la répartition des τιμαί et des limites entre hommes et dieux

Hésiode place le nouvel ordre et le pouvoir de Zeus sous le signe de cette justice des τιμαί. Lorsque, en *Th.* 390-403, le Tonnant assemble sur l'Olympe tous les immortels afin de construire l'alliance contre les Titans, il se pose déjà en garant de la juste distribution qu'il promet pour son règne : « chacun conservera la *timè* qu'il possédait déjà auprès des dieux immortels », et ceux que Cronos avait négligés, ces ἄτιμοι et ἀγέραστοι, « obtiendront privilège et apanage, comme il est *thémis*, » poursuit-il. Ce passage, déjà cité au chapitre précédent, alors qu'il s'agissait de montrer le lien étroit unissant aussi les concepts de τιμή et de θέμις chez Hésiode, peut maintenant être précisé davantage.[34] En tenant cette promesse faite aux dieux, Zeus obtint les premières assises de son pouvoir que sont Kratos et Biè,

---

33 J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p. 110-111. Pour des parallèles babyloniens et proche-orientaux, voir aussi W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 30-31 et M. L. WEST, *The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford et New York, 1997, p. 132-137 (pour un parallèle mésopotamien à la relation entre roi et θέμιστες, cf. p. 135).

34 Sur l'interprétation de ce passage, voir l'article éclairant de D. R. BLICKMAN, « Styx and the Justice of Zeus in Hesiod's 'Theogony' », *Phoenix* 41 (1987) ; sur ce qui suit, voir plus particulièrement les pages 347-348.

accompagnés des autres enfants de Styx, non moins essentiels à une victorieuse ardeur, Zèlos et Nikè. La bonne répartition des τιμαί qu'assure et préserve le chef des puissances olympiennes est en retour à l'origine même de la stabilité de son propre pouvoir et, en définitive, de tout le système cosmique dont Hésiode enseigne la mise en place. Zeus a-t-il le même souci de l'ordre des τιμαί chez Homère ?

Il est possible de répondre par l'affirmative,[35] bien que cela ne soit pas présenté de manière aussi systématique que chez Hésiode, et malgré le fait que certains savants, et non les moindres, aient pu dire, à propos des dieux de l'*Iliade* en particulier, qu'« ils ne sont les gardiens d'aucun cosmos ; [que] leurs interventions sont incohérentes et égoïstes. »[36] Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, l'Assembleur de nuées est pourtant bien engagé à plusieurs reprises dans le maintien de l'ordre cosmique, qui repose en grande partie sur le respect, par les mortels, de la hiérarchie hommes-dieux, sur la séparation entre ces deux pôles cosmiques et sur les relations adéquates entre ces deux catégories d'êtres, bref sur ce qui relève de la μοῖρα et de la τιμή.

Le système des τιμαί, qui fonde la relation hiérarchique unissant les deux pôles cosmiques, implique que chaque puissance divine veille et sanctionne son respect : dans la religion grecque, chez Homère comme dans les sources ultérieures, les causes de divers maux et désordres affectant le monde des hommes, maladies, famines ou autres malheurs et catastrophes, étaient bien souvent recherchées dans les manquements religieux d'un homme ou d'une communauté. L'oubli d'honorer telle ou telle divinité, de lui accorder la τιμή qui devait lui revenir par le biais du culte, était souvent considéré comme la source d'un mal.[37] De

---

35 Cf. W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », notamment p. 8, 10 et 14.

36 J. REDFIELD, *La tragédie d'Hector*, p. 107, pour qui les dieux d'Homère sont des dieux poétiques et littéraires appartenant « au monde conventionnel de l'épopée et que le public concevait comme tels. » Voir aussi A. M. VAN ERP TAALMAN KIP, « The Gods of the 'Iliad' and the Fate of Troy », *Mnemosyne* 53 (2000), p. 385-402, qui souligne l'importance de distinguer entre le point de vue des personnages humains sur les dieux et celui du narrateur. Pour elle, les dieux « créés » par le poète servent essentiellement « to open the way for our pity and our awareness of the human condition ». Elle ajoute en conclusion que « when we try to make them just and moralistic in spite of their creator, we dehumanize the poem » (p. 402). Toutefois, si l'on ne peut nier que les dieux homériques permettent effectivement de révéler la grande fragilité de la condition humaine, l'idée homérique d'une justice cosmique apparaît précisément, comme nous le verrons, dans les interventions de Zeus en tant que gardien d'un ordre qui peut se comprendre en dehors de nos conceptions modernes de justice et de morale ; en ce sens, voir plutôt W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 2-15. Pour une revue critique des modernes adoptant une approche littéraire des dieux homériques, voir D. HAMMER, *The* Iliad *as Politics*, p. 54-56.

37 Chez Homère, voir par exemple *Il.* 9, 533-542. et *Od.* 4, 351-353.

même, une souillure, fruit d'un contact inopportun ou interdit « entre deux réalités qui doivent demeurer bien distinctes », entre le mortel et ce qui est considéré ἱερός, amène dans le monde humain des désordres de toutes sortes.[38] Les solutions apportées sont alors religieuses et visent le rétablissement d'une communication adéquate entre les hommes et les dieux. Parmi ces divers moyens rituels et cultuels pour assurer un retour à l'ordre se trouvait la reconnaissance de la part d'honneur due à la divinité négligée par l'établissement d'un culte ou d'un sacrifice, par le don d'une offrande ou une autre célébration.[39] À quelques reprises dans les poèmes homériques, Zeus apparaît cependant comme l'autorité suprême vers laquelle se tournent des dieux lésés dans leur τιμή par des mortels, ou encore lorsque des actions humaines outrepassent les limites de leur condition et risquent de porter ombrage aux dieux mêmes et à leur supériorité.

Zeus, la τιμή de Poséidon et la séparation des hommes et des dieux

Un premier exemple concerne le mur qu'ont construit les Achéens pour la protection de leurs nefs. Au chant 7 de l'*Iliade*, Poséidon s'indigne devant Zeus de cet ouvrage, érigé « sans avoir offert aux dieux d'illustres hécatombes », οὐδὲ θεοῖσι δόσαν κλειτὰς ἑκατόμβας (450). Il craint que le κλέος de ce mur, construit en une seule journée, ne surpasse celui qu'il construisit jadis pour Laomédon.[40] Zeus se fait conciliant et accorde à Poséidon de pouvoir détruire le nouveau rempart, une fois la guerre terminée et les Achéens loin des rivages troyens. Il assure ainsi son frère que sa propre gloire ne sera pas éclipsée par cette construction rivale (7, 455-463, cf. 12, 3-35). Le souverain des dieux veille donc à ce que

---

38 J.-P. VERNANT, *Mythes et société*, p. 126-132 (la citation est à la page 130). Pour tout ce qui concerne les formes d'impureté et leur gestion, voir l'ouvrage de R. PARKER, *Miasma*. L'auteur parle de la purification comme étant une « science de la division » (cf. son chapitre 1, p. 18-31). Sur le terme ἱερός, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, p. 22-30.

39 W. BURKERT, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Metis* 9-10 (1994-95), p. 39-40 ; L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001, p. 94, souligne le rôle joué par l'oracle de Delphes dans la recherche des causes et des solutions ; E. KEARNS, « Order, Interaction, Authority. Ways of Looking at Greek Religion », *The Greek World*, London, 1995, p. 517-518. Voir surtout R. PARKER, *ibid.*, p. 271-280.

40 En *Il.* 7, 451-452, Poséidon dit avoir été assisté par Apollon dans la construction, alors qu'en 21, 446-449, il se dit plutôt l'unique bâtisseur, tandis qu'Apollon faisait paître les troupeaux de Laomédon. Le mur des Achéens a suscité plusieurs commentaires, dus en grande partie aux inconsistances que recèle le passage relatif à sa construction (7, 433-466) en comparaison avec l'épisode où Nestor en propose l'érection (7, 327-343) et avec l'allusion à sa destruction future par Apollon, Poséidon et Zeus (12, 3-35). Cf. entre autres J. MAITLAND, « Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in the Homeric Iliad », *CQ* 49 (1999), p. 1-13 ; R. SCODEL, « The Achaean Wall and the Myth of Destruction », *HSPh* 86 (1982), p. 33-50 ; M. L. WEST, « The Achaean Wall », *CR* 19 (1969), p. 255-260 ; O. TSAGARAKIS, « The Achaean Wall and the Homeric Question », *Hermes* 97 (1969), p. 129-135.

reste intacte la τιμή de Poséidon, en garantissant que le κλέος de son mur soit toujours célébré parmi les mortels, et que les actes de ceux-ci ne lui portent pas ombrage.

Ce passage est souvent mis en parallèle avec un épisode de l'*Odyssée* où Poséidon se sent à nouveau menacé dans sa τιμή divine. Les Phéaciens, pourtant de sa descendance, viennent de conduire leur hôte Ulysse sur les flots jusqu'à Ithaque. Sans le vouloir, ils contrecarraient ainsi les projets de Poséidon qui, désireux de venger l'aveuglement de Polyphème, réservait encore au naufragé quelques souffrances. Craignant que même les dieux ne cessent alors de l'estimer, il s'enquiert de la volonté de Zeus (Διὸς δ' ἐξείρετο βουλήν, 13, 127) :

> Ζεῦ πάτερ, οὐκέτ' ἐγώ γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι | τιμήεις ἔσομαι, ὅτε με βροτοὶ οὔ τι τίουσιν, | Φαίηκες, τοί πέρ τοι ἐμῆς ἔξ εἰσι γενέθλης.
> « Zeus père, je ne serai plus, moi, tenu en honneur par les autres dieux, puisque pas même les mortels ne m'accordent quelque estime, ces Phéaciens qui, tu le sais, sont de ma propre race » (v. 128-130).

La réponse de Zeus laisse libre cours à la volonté du Cronide abyssal d'agir comme il l'entend :

> οὔ τί σ' ἀτιμάζουσι θεοί· χαλεπὸν δέ κεν εἴη | πρεσβύτατον καὶ ἄριστον ἀτιμήσιν ἰάλλειν. | ἀνδρῶν δ' εἴ πέρ τίς σε βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων | οὔ τι τίει, σοὶ δ' ἐστὶ καὶ ἐξοπίσω τίσις αἰεί. | ἔρξον ὅπως ἐθέλεις καί τοι φίλον ἔπλετο θυμῷ.
> « Les dieux ne te déshonorent pas : fâcheuse affaire que ce serait de frapper de déshonneur le plus vénérable et le meilleur. Si quelqu'un parmi les hommes te manque d'estime en cédant à sa force et à sa prévalence, tu peux toujours le punir plus tard. Fais comme tu veux et selon ce qui est cher à ton cœur » (v. 141-145).

Le divin souverain précise ensuite la punition adéquate : plutôt que de détruire simplement le navire, comme entend d'abord le faire Poséidon (ῥαῖσαι, v. 151), il juge préférable (εἶναι ἄριστα, v. 154) de le pétrifier « afin que tous les hommes s'étonnent », θεῖναι λίθον ἐγγύθι γαίης | νηὶ θοῇ ἴκελον, ἵνα θαυμάζωσιν ἅπαντες | ἄνθρωποι (v. 156-158). Puis, reprenant telle quelle une seconde punition évoquée par le dieu de la mer, il accepte qu'il « recouvre leur cité d'une grande montagne », μέγα δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι (v. 158 = 152).[41] Comme le pense W. Allan, je ne crois pas qu'il faille s'étonner de la réponse

---

41 Sur le sens de ἀμφικαλύπτειν, « recouvrir complètement » plutôt qu'« entourer », cf. R. FRIEDRICH, « Zeus and the Phaeacians : *Odyssey* 13.158 », *AJPh* 110 (1989), p. 395, n. 1.

que donne ici Zeus à son frère.[42] Les vers 154-158, en particulier le dernier, ont souvent intrigué les commentateurs parce qu'ils semblent *a priori* en contradiction avec la « théodicée » et l'orientation « morale » du poème qu'exprimerait le même Zeus, au tout début de l'*Odyssée*, en 1, 32-43[43] : « les hommes blâment toujours les dieux pour leurs malheurs, dit-il en substance, alors que ce sont eux qui, par leur propre aveuglement (ἀτασθαλίῃσιν), souffrent au-delà de ce qui leur revient » (ὑπὲρ μόρον ἄλκε' ἔχουσιν, v. 34). L'exemple d'Égisthe qui, malgré les avertissements des dieux (cf. v. 38 : Ἑρμείαν πέμψαντες...), persista dans ses projets pour son malheur, illustre ses propos. Afin de concilier le vers 13, 158 avec cette vision en apparence plus modérée de la justice divine, R. Friedrich plaide pour accepter la lecture d'Aristophane, connue par une scholie mais rejetée par Aristarque : plutôt que μέγα δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι, il accepte de lire μὴ δέ σφιν ὄρος πόλει ἀμφικαλύψαι. Zeus demanderait donc à Poséidon de *ne pas* recouvrir Schérie d'une montagne, ce qui s'accorderait davantage, selon l'auteur, aux paroles

---

42 W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 18-20. Un point de vue séduisant, mais critiqué à juste titre par Allan (cf. note suivante) est celui de Ch. SEGAL, « Divine Justice in the *Odyssey* : Poseidon, Cyclops, and Helios », *AJPh* 113 (1992), qui voit en Poséidon le représentant d'un ancien ordre du monde et de divinités se situant à un « niveau différent de sensibilité morale » (p. 490). Contrairement à Hésiode qui présente l'établissement de l'ordre de Zeus de façon diachronique, l'*Odyssée* présenterait l'ordre de Zeus de manière synchronique, à travers l'opposition Zeus-Poséidon : « By thus absorbing the struggles for cosmic sovereignty from the remote past into the present [...] the *Odyssey* establishes its Olympian, Zeus-governed present as the only perspective from wich an older order can be viewed. And in that perspective, Poseidon appears as an archaic feature of the world, the representative of an obsolescent world order », moralement moins évolué (p. 498). Cette synchronie se retrouverait aussi chez les Phéaciens, descendants de Poséidon qui sont à la fois présentés avec leur souci des règles d'hospitalité et avec une certaine méfiance à l'égard des étrangers (cf. la mise en garde d'Athéna à Ulysse, à son arrivée à Schérie, qui invite son protégé à cheminer dans l'île caché par la nuée qu'elle suscite autour de lui, οὐ γὰρ ξείνους οἵδε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται, | οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ' ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ [7, 32-33]. Sur l'hospitalité ambiguë des Phéaciens, voir l'article de G. P. ROSE, « The Unfriendly Phaeacians », *TAPhA* 100 [1969], p. 387-406). Mais l'ordre de Poséidon n'est pas différent de celui gardé par Zeus : dans les deux cas, il s'agit bien de l'ordre et de la justice des τιμαί.

43 W. ALLAN, *ibid.*, p. 18-19, s'oppose à cette vue, que tend à soutenir notamment Ch. SEGAL, *ibid.* Ce dernier établit, à l'intérieur de l'*Odyssée*, une distinction entre un comportement divin moins moral, plus archaïque et « iliadique », illustré dans une première partie du poème par Poséidon et sa « famille » (Cyclopes et Phéaciens), et une évolution vers une moralité de Zeus, perceptible à partir du moment où Ulysse, ayant quitté un monde merveilleux en même temps que les Phéaciens, arrive dans le monde « réel » d'Ithaque. W. Allan plaide plutôt pour une vision épique unifiée de l'ordre cosmique. Sur cette question, voir encore L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 44-45, pour qui la tradition homérique maintient côte à côte un code moral et une série d'interdits visant à la préservation de l'ordre du monde : « The moral differenciation in the *Odyssey* knows of, can incorporate, and would be impossible without the demiurgic bloc solidarity rule [i.e. voulant que tout un groupe paie pour la transgression d'un seul homme] in the *Iliad* narrative. The point is not that the *Odyssey* is more evolved and sophisticated than the *Iliad* but that within the Homeric tradition, morality is 'invented' by the differentiation of the bloc solidarity rule which applies to the violation of world-maintaining prohibitions. The contrast is more likely to be a matter of completeness in world description than progress » (p. 45).

de Zeus du début du poème, voulant que les dieux ne soient pas responsables des souffrances ὑπὲρ μόρον des mortels, que ceux-ci s'infligent eux-mêmes.[44]

Mais il ne faut pas oublier que les Phéaciens ont été, comme Égisthe, prévenus par les dieux du malheur qui les guette, s'ils persistent à offrir des convois maritimes aux hommes sans craindre les aléas de la mer. Un oracle, transmis à Alcinoos par son père (8, 564-571 ; 13, 172-178), les avait avertis. Si l'on considère cet élément, le fait que Zeus accepte la rétribution suggérée par Poséidon ne contredit en rien le passage du début de l'*Odyssée* sur l'aveuglement et la souffrance humaine. Le sens des deux épisodes est, au contraire, très cohérent : les hommes doivent tenir compte des messages divins ; les ignorer conduit les mortels à leur propre perte et signifie qu'ils ne reconnaissent pas les différentes μοῖραι des hommes et des dieux. Ceci est d'ailleurs en accord avec les occurrences homériques où un présage est interprété κατὰ μοῖραν, comme il a été précédemment montré.[45] Par ailleurs, il est quelque peu étrange de considérer la pétrification du navire, ordonnée par Zeus, comme une modération de la vengeance de Poséidon, qui voulait justement la destruction du vaisseau. Pétrifier une nef ou la détruire, est-ce bien différent ? Pas pour les Phéaciens, en tout cas. Lorsqu'ils voient des rivages de Schérie le bateau subitement changé en pierre, Alcinoos leur rappelle l'oracle entendu naguère de son père : lors du retour d'une nef, Poséidon la détruira, ῥαισέμεναι, et recouvrera notre cité d'une montagne ; « et *maintenant s'accomplissent* toutes ces choses », τὰ δὲ δὴ *νῦν* πάντα *τελεῖται* (13, 175-178).

Au demeurant, s'il est vrai que rien n'indique que les marins du navire fossilisé furent tués lors du prodige, comme le souligne R. Friedrich pour montrer qu'il s'agit là d'une « mild demonstration of his [Zeus'] displeasure »,[46] le texte n'indique pas s'ils survivent et il est tout à fait permis, et même pertinent, d'en douter. En outre, le bateau une fois détruit comme voulait d'abord le faire le dieu de la mer, aucun mortel n'aurait pu voir dans l'avenir ce qu'il advint à qui n'accorde pas une τιμή appropriée à Poséidon et à qui n'écoute pas les

---

44 R. FRIEDRICH, « Zeus and the Phaeacians », p. 395-399. Sur ce « programme » de l'*Odyssée* exposé par Zeus dans le prélude, qui distinguerait ce poème de l'*Iliade* par cette moralité nouvelle de la responsabilité des hommes dans leurs souffrances, voir aussi l'article du même auteur, « Thrinakia and Zeus' Ways to Men in the *Odyssey* », *GRBS* 28 (1987), p. 375-376 ; H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, p. 29 ; E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, p. 183-184.

45 *Supra*, partie 2, chapitre 1, 2.3.

46 Voir les deux articles de R. FRIEDRICH cités à la note 44, « Zeus and the Phaeacians », p. 397 (citation) et p. 399 pour le second : « ... all that the Phaeaciens suffer [...] is the lost of one ship (and nothing in the text suggests that the human life is lost by the sea-god's action) ».

avertissements divins. La pétrification, au contraire, rend la punition plus sévère et efficace, en ce sens qu'elle devient une réalité physique permanente, inscrite dans le paysage comme un avertissement perpétuel à l'attention de tous les humains, ἅπαντες ἄνθρωποι (v. 155-156).[47] En donnant un tel conseil à Poséidon, Zeus remplit à nouveau son rôle d'agent de l'ordre cosmique et veille à ce que soit préservé l'ordre des τιμαί, que symbolisera à jamais le navire pétrifié comme un signe indélébile de la supériorité divine. De fait, l'épisode se clôt par des sacrifices et des prières adressées à Poséidon, qu'ordonne Alcinoos afin de calmer la colère du dieu et d'éviter que leur cité ne soit recouverte d'une montagne. Les Phéaciens tentent ainsi – réaction normale – de se réinsérer à l'intérieur de l'ordre en honorant le dieu en courroux.

En mettant définitivement fin à l'usage de leurs navires magiques pour guider en toute sécurité les mortels sur les flots, comme l'exige encore Alcinoos (πομπῆς μὲν παύσασθε βροτῶν, ὅτε κέν τις ἵκηται | ἡμέτερον προτὶ ἄστυ, 13, 180-181), les Phéaciens séparent définitivement du monde des mortels ce qui les rapprochait du divin. Eux qui jadis banquetaient avec les Olympiens, eux qui sont de la race de Poséidon, qui leur donna de parcourir les mers sur des nefs sans pilotes, sans jamais craindre les naufrages, ces hommes désormais ne feront plus profiter les mortels de leurs attributs divins. Au fond, que le texte ne mentionne pas que Poséidon a effectivement recouvert Schérie d'une montagne demeure secondaire : dans un cas comme dans l'autre, les Phéaciens qui se targuaient de leur proximité avec les dieux (σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν, | ὥς περ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φῦλα Γιγάντων (7, 205-206) seront désormais séparés du reste des mortels. La punition divine, fixée en concertation avec Zeus comme le voulait Poséidon (Διὸς δ' ἐξείρετο βουλήν, 13, 127), ne conduit pas seulement à réaffirmer l'ordre de τιμαί : elle permet également de mieux définir et de délimiter davantage les portions humaines et divines du cosmos. Elle s'inscrit en droite ligne dans la conception de l'ordre et de la justice soutenue par Zeus, que l'on a aussi

---

47 Ainsi tombe encore un argument que reprend R. FRIEDRICH, « Zeus and the Phaeacians », pour soutenir la correction du vers 13, 158, à savoir que « Zeus' advice to petrify the ship and plant it in their [Phaeacian's] harbour as a warning would be altogether pointless if, as 158 suggests, the Phaeacians are to be made to disappear under a mountain » (p. 396). Le texte dit bien que le message que veut faire passer Zeus par cette punition n'est pas destiné directement aux seuls Phéaciens, mais bien à « tous les hommes ». Il est vrai cependant que le texte ne dit pas que Poséidon recouvre effectivement Schérie d'une montagne, après avoir pétrifié le navire sous les yeux des Phéaciens (cf. 13, 159-187) et que la lecture de μή au lieu de μέγα, en 13, 158, pourrait être soutenue par cet argument *ex silentio*. Mais voir cependant ce qui suit.

retrouvée chez Hésiode, par exemple dans le mythe prométhéen : dieux et hommes possèdent des μοῖραι bien distinctes

Zeus sanctionne l'irrespect des limites entre μοῖραι humaine et divine

Dans la même ligne peut se comprendre le passage du chant 12 de l'*Odyssée*, où c'est au tour d'Hélios de se plaindre à Zeus pour un affront fait par les hommes d'Ulysse. Ayant accosté depuis près d'un mois sur son île de Thrinakia, et contrairement à ce qu'ils avaient pourtant juré à Ulysse, ils profitèrent du sommeil soudain qui s'était emparé du fils de Laërte pour faire ripaille du troupeau divin de la puissance solaire. Le dieu dont le regard s'étend sur toute la terre demande expressément réparation à Zeus, exigeant qu'il fasse payer le prix (τίνω) aux compagnons d'Ulysse pour leur arrogance (ὑπέρβιον) : Ζεῦ πάτερ [...] | τῖσαι δὴ ἑτάρους Λαερτιάδεω Ὀδυσῆος, | οἵ μευ βοῦς ἔκτειναν ὑπέρβιον (377-379).

En portant la main sur les bêtes du dieu et en les consommant, ces insouciants mortels transgressèrent les limites séparant l'humain du divin, sans même respecter les règles du sacrifice qui permettent de gérer l'établissement du contact avec la sphère sacrée et divine. Ils pervertissent plutôt cet acte comme s'il ne devait répondre qu'aux seuls dictats de leur estomac, sans les considérations habituelles afin que le contact établi entre les deux portions du monde soit convenable.[48] « S'ils ne me paient aucune compensation adéquate de mes bœufs, je plongerai jusque chez Hadès et je brillerai parmi les morts », menace Hélios, εἰ δέ μοι οὐ τίσουσι βοῶν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν, | δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω (382-383). Il s'agirait là d'une grave atteinte à l'ordre cosmique. Si elle se réalisait, deux portions du monde qui doivent rester séparées – le domaine des vivants, avec sa lumière fournie par Hélios, et le monde des morts – seraient alors bouleversées, inversées et confondues par l'absence du Soleil chez les vivants et sa présence chez les morts. Une telle menace n'est bien sûr pas lancée au hasard. Elle est même l'écho, à une autre échelle de pouvoir – celle des dieux –, de la transgression de la limite entre les parts humaine et divine du monde dont se sont rendus coupables les compagnons d'Ulysse en dévorant les animaux sacrés du fils d'Hypérion. Du point de vue d'Hélios et de l'ordre du monde, la logique est du reste similaire à l'effet d'entraînement que risquait de susciter, dans l'*Iliade*, la possibilité évoquée par Zeus de faire échapper Sarpédon et Hector à leur μοῖρα. On se souviendra en

---

48 J.-P. VERNANT, « Manger au pays du Soleil », *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 240-244.

effet de la mise en garde, exprimée par Héra, que les autres dieux ne manqueraient alors pas de sauver aussi leurs protégés des combats : φράζεο μή τις ἔπειτα θεῶν ἐθέλῃσι καὶ ἄλλος | πέμπειν ὃν φίλον υἱὸν ἀπὸ κρατερῆς ὑσμίνης (*Il.* 16, 446-447). Le risque est grand, lorsqu'est franchie une limite fixée aux parts cosmiques, de voir l'ensemble du cosmos se dérégler dans une sorte de réaction en chaîne.

Zeus, qui préside à cet ordre en tant que souverain des dieux, doit veiller à son maintien. Comme il accepte de laisser périr ses φίλοι ἄνδρες dans l'*Iliade*, il s'engage dans l'*Odyssée* à punir ceux qui ont offensé Hélios, afin que celui-ci « continue de briller parmi les immortels et les hommes mortels sur la terre porteuse de grains », μετ' ἀθανάτοισι φάεινε | καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν (12, 385-386). Seul Ulysse, qui n'avait pas participé à l'impiété, survécut à la foudre qui fit sombrer son navire dans les flots tumultueux (403-425). L'équilibre cosmique était maintenu à ce prix, que payèrent ceux qui l'avaient perturbé.[49] Les considérations morales et éthiques ne sont pas de mise de la part des dieux lorsque l'ordre du monde menace de basculer et, si l'on peut toujours chercher des circonstances atténuantes qui, à nos yeux, auraient poussé à la transgression les hommes d'Ulysse – encore qu'il a été démontré qu'ils agissaient par pur aveuglement, ἀτασθαλία, plutôt que par la force des choses[50] –, la justice de Zeus veille avant tout à la stabilité de l'ordre des τιμαί et au respect concomitant des limites entre les μοῖραι humaines et divines. Elle sanctionne toute rupture, transgression ou négligence de ces principes de base de l'ordre cosmique.[51]

Zeus est roi et chef de la famille divine et son autorité est, encore une fois, sollicitée pour garantir l'ordre du cosmos prévalant entre les dieux et les hommes et la hiérarchie de τιμή qui en est la source. Il serait réducteur de considérer les préoccupations des dieux pour leur τιμή et, dans les épisodes concernant Poséidon et Hélios, le désir de vengeance qui les anime lorsqu'ils sont brimés dans leur honneur, comme la manifestation d'un comportement divin cruel, injuste, immoral et archaïque, plus caractéristique de l'*Iliade* que de l'*Odyssée*.

---

49 W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 22-23.

50 R. FRIEDRICH, « Thrinakia and Zeus' Ways to Men », p. 389-393.

51 L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 27-28. Cette conception de la justice de Zeus fondée sur la τιμή et la μοῖρα vient largement nuancer l'affirmation de M. ERLER, « Das Recht (δίκη) als Segensbringerin für die Polis. Die Wandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos », *SIFC* 80 sér. 3, vol. 5 (1987), p. 13, voulant que « anders als in den meinsten Fällen bei Homer übernimmt bei Hesiod Zeus persönlich die Aufgabe, das Menschen begangene Unrecht zu strafen. »

Puisque la τιμή est au cœur de la conception épique de l'organisation du monde, la justice de Zeus doit forcément veiller à ce que les hommes honorent les dieux et au respect des limites entre mortels et immortels : l'ordre de Zeus, c'est d'abord et avant tout l'ordre des τιμαί, celui de leur répartition et de leur hiérarchisation. Dès lors sa justice, au-delà même des considérations morales, veillera à ce que soit maintenue et respectée la bonne répartition des τιμαί.

2.2. De Zeus aux βασιλεῖς mortels : entre ordre et désordre

« Nourrissons de Zeus », les rois humains se placent à l'échelon de τιμή directement en-dessous de celui occupé par les dieux, bien que grande soit la distance qui sépare des puissances immortelles, installées sur les cimes brumeuses de l'Olympe, tous les êtres assujettis aux contraintes de l'existence terrestre. Lorsqu'un personnage veut exprimer l'accroissement de l'estime accordée à un βασιλεύς, l'expression est cependant τιμᾶν ὡς θεόν ou une variante, par exemple lorsqu'Agamemnon offre à Achille sept cités dont les habitants l'« honoreront comme un dieu » (*Il.* 9, 155 = 297). Ainsi estimé, un βασιλεύς est alors comparé à la catégorie directement supérieure d'honneur, selon le principe d'accroissement de la τιμή dont nous avons déjà discuté.[52] Les βασιλεῖς devraient normalement jouer, à l'échelle des communautés humaines, un rôle similaire à celui de Zeus pour l'ensemble du cosmos : leur autorité dérive directement de celle, supérieure entre toute, du souverain des hommes et des dieux, dont ils semblent être à certains égards les agents sur terre.

Grâce à leur connaissance particulière des θέμιστες, les rois doivent eux aussi être des vecteurs de l'ordre dans leur groupe. À nouveau, d'Homère à Hésiode, il semble qu'il y ait une constance au niveau de l'idéologie royale : comme Zeus, reflet divin et parfait des βασιλεῖς mortels, est le garant d'une justice dont l'essence est la τιμή revenant à chacun, les rois apparaissent fréquemment responsables dans leur communauté de l'ordre et de la justice, δίκη.[53] Leurs actions ont inévitablement des répercussions directes sur l'ensemble de leur communauté, et les deux poètes dépeignent les dieux, Zeus en particulier, comme veillant à ce

---

52 Cf. Ed. LÉVY, « *Arétè, timè, aidôs, némésis* », p. 188-189, et le tout premier chapitre, *supra*.

53 Voir W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 8-9 ; R. MONDI, « Σκηπτοῦχοι βασιλεῖς : An Argument for Divine Kingship in Early Greece », *Arethusa* 13 (1980), p. 207 ; H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, p. 4 et 6-7.

que les rois respectent l'ordre des τιμαί en surveillant notamment qu'ils appliquent la justice. Que les chefs d'une communauté soient responsables de son ordre n'a en soit rien de bien particulier. Toutefois, afin de bien comprendre les rouages de l'ordre cosmique, il convient de considérer plus en détail comment se concrétise la relation des βασιλεῖς avec les idées homériques et hésiodiques d'ordre. Chez Homère, on a vu que sont présentés des rois humains imparfaits et des rois parfaits. Un contraste similaire se retrouve aussi chez Hésiode, particulièrement visible dans les *Travaux et les Jours*, où la figure du bon roi est opposée à celle des mauvais rois, de ces βασιλῆες δωροφάγοι si vivement critiqués par le poète.[54] C'est à travers cette opposition qu'est d'abord perceptible l'impact des chefs sur l'ordre ou, plus souvent, le désordre de leur communauté.

Dans l'*Iliade*, l'exemple d'Agamemnon est sans doute le plus révélateur. Le premier chapitre a montré comment son refus d'honorer le prêtre Chrysès avait attiré la peste d'Apollon sur les Achéens : la colère de l'archer divin venait sanctionner une rupture de l'ordre des τιμαί, occasionnée par le chef Atride.[55] Cette première faute conduisit à la seconde, fatal enchaînement d'une négation de liens de τιμή, cause cette fois de la colère d'Achille. En agissant ainsi envers le fils de Pélée, Agamemnon adoptait en fait un comportement aux antipodes de ce que l'on pouvait attendre d'un βασιλεύς de son rang : de distributeur, le roi devint alors accapareur, inversant ainsi un de ses rôles normalement destiné à souder les liens entre lui et des βασιλεῖς de statut moindre. En cela, l'Atride s'oppose à d'autres rois homériques dont est souligné le souci d'une juste distribution dans la répartition du butin.

Dans l'*Iliade*, d'abord. Au chant 11, Nestor raconte comment son père, Nélée, s'assura que les fruits d'un pillage soient équitablement distribués à son peuple de Pylos : τὰ δ' ἄλλα ἐς δῆμον ἔδωκε | δαιτρεύειν, μή τίς οἱ ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης (704-705). Dans deux passages de l'*Odyssée*, ensuite. Reprenant la formule de Nestor dans ce dernier passage, Ulysse raconte de quelle façon, à la suite d'un pillage chez les Cicones tout comme lors du partage des troupeaux du Cyclope, il fit en sorte qu'aucun de ses ἑταῖροι ne partît sans avoir reçu de lui une part égale : [...] δασσάμεθ', ὡς μή τίς μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης, dit-il,

---

54 Voir en particulier le passage *Tr.* 249-273.

55 Sur la μῆνις d'Apollon comme sanction à l'échelle cosmique de la transgression d'Agamemnon quant à la τιμή du prêtre, voir L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 97-102.

respectivement en *Od.* 9, 42 et 549.[56] Du point de vue hésiodique maintenant, Agamemnon s'oppose en outre au Zeus de la *Théogonie*, qui fonde précisément son accession à la royauté de l'Olympe et l'ordre qu'il instaure sur une juste répartition des τιμαί entre ses alliés. Non seulement le chef achéen s'écarte du modèle même de la souveraineté, mais ce faisant, il s'assimile en plus à ces rois « mangeurs de présents », ce qui permet du reste à Achille de le traiter de δημοβόρος βασιλεύς (*Il.* 1, 231). Le Péléide, dont l'exclusion du groupe se fit sur la base d'une entorse aux règles normales de la répartition d'un butin, fournit lui-même un autre exemple de l'incidence du rôle de distributeur d'un βασιλεύς sur l'ordre du groupe. La manière dont il attribue les prix, lors des jeux funéraires en l'honneur de Patrocle, prix directement issus de ses possessions accumulées depuis le début de la guerre, illustre bien l'importance d'une bonne et généreuse distribution exercée par un roi. Que ce soit par le biais d'une remise en circulation de biens personnels dans l'espace public de l'assemblée (ἐς μέσσον, *Il.* 23, 704 ; ἐς ἀγῶνα, 799 et 886) ou encore en les remettant personnellement et en main propre à Nestor ou Eumèle (ἐν χέρσι τιθέναι, 565, 624),[57] Achille scelle son retour dans le groupe des guerriers achéens. En cédant de ses possessions à la collectivité afin que les vainqueurs des épreuves – ceux qui s'illustrent par leur ἀρετή et qui méritent ainsi une reconnaissance matérielle de τιμή par le groupe – se les approprient, ou en reconnaissant personnellement la valeur d'individus qui, par vieillesse ou malchance, n'ont pu être auréolés d'une victoire, Achille reconnaît implicitement les normes du groupe. La communauté des combattants grecs se ressoude et le fils de Thétys se réinsérer lui-même dans l'ordre du don et du contre-don qui en structure les relations.[58]

---

56 Cf. P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 153 et notes 59-60, sur le rôle de distributeur du roi.

57 Sur ces différents procédés de distribution et sur les valeurs différentes des expressions qui en témoignent, voir M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 154-160.

58 Comme le souligne encore M. DETIENNE, *ibid.*, p. 159-160, le premier procédé de distribution, contrairement au second, n'impose aucune obligation de réciprocité de la part de celui qui reçoit le prix à partir du « milieu » de la communauté. Néanmoins, la générosité manifeste d'Achille, conformément aux règles de la bonne répartition en fonction de la valeur de chacun, fait passer le Péléide du rôle de victime d'une mauvaise distribution, exclu tel un ἄτιμος, à celui de bon roi s'assurant qu'aucun de ceux qui la méritent ne soit frustré de sa juste part. Je note encore un élément, à partir d'une remarque de P. Mazon concernant le vers *Il.* 23, 553. Ce passage prend place alors qu'Antiloque s'oppose à la remise à Eumèle du second prix de la course de char – une cavale – qu'il juge lui revenir ; le jeune homme était effectivement arrivé second, tandis qu'Eumèle, malgré la vitesse supérieure de ses chevaux, arriva dernier en raison d'un accident. Mazon a souligné la similitude entre le premier hémistiche du vers 1, 29, où Agamemnon refuse de rendre Chryséis (τὴν [Chryséis] δ' ἐγὼ οὐ λύσω), et celui de 23, 553 (τὴν [la cavale] δ' ἐγὼ οὐ δώσω). Dans l'épisode du chant 23, Achille apaise immédiatement ce qui aurait pu devenir une répétition du début de l'*Iliade*, alors que l'obstination d'Agamemnon pour son γέρας avait conduit à une rupture en chaîne de l'ordre des τιμαί. Dans l'épisode de la course, au final, le fils de Pélée a pourtant le dernier mot, bien que l'assemblée ait d'abord approuvé la donation à Eumèle (v. 536-540). Les termes qu'emploie le poète pour marquer l'accord du Péléide avec le point de

L'*Iliade* comprend encore deux allusions à un roi d'Ilion dont le peuple paie les fautes du temps de jadis. Le père de Priam, Laomédon, avait refusé d'accorder à Poséidon et à Apollon la contrepartie de leur année de service et, au terme de celle-ci, les congédia tous deux brusquement. Il s'agit là, semble-t-il, de la cause de la haine sans mesure que voue à tout le peuple des Troyens le rancunier maître des abîmes. C'est pourquoi il juge qu'Apollon, comme lui, devrait s'affairer à les faire périr jusqu'au dernier, plutôt que de les soutenir comme il le fait.[59] Héraclès, lui, ne se fit pas prier pour prendre vengeance d'une tricherie similaire de la part de Laomédon : puisque ce dernier avait refusé de lui remettre les deux chevaux divins promis s'il tuait le monstre marin que Poséidon, dans son courroux, avait envoyé pour punir Troie du comportement de son chef, le fils d'Alcmène mena une expédition punitive contre la cité, selon la tradition évoquée en *Il.* 5, 640-643. Ce nouveau manquement aux règles de l'échange de la part de Laomédon entraîna la première prise de Troie par Héraclès, à la génération héroïque précédente, mais les Troyens de l'*Iliade* subissent toujours les contrecoups des fautes de leur roi de naguère.[60]

---

vue d'Antiloque soulignent en outre que le retour d'Achille dans la φιλότης avec les autres guerriers peut bel et bien passer par une distribution « publique » de sa générosité : « il se réjouit pour Antiloque, qui est un compagnon cher », χαίρων Ἀντιλόχῳ, ὅτι οἱ φίλος ἦεν ἑταῖρος (v. 556), dit le texte. Et Achille de remettre plutôt un prix « de mains à mains » à Eumèle (v. 565), garantissant l'honneur de celui qui, pourtant le meilleur, *aristos*, était arrivé dernier, λοῖσθος ἀνὴρ ὥριστος (v. 536). Par ailleurs, en comparaison du désordre en chaîne qu'entraîne le comportement d'Agamemnon au début de l'*Iliade*, la réaction opposée d'Achille en tant que bon distributeur, ici vers la fin du poème, semble plutôt instaurer une suite d'événements qui favorisent et resserrent l'unité et l'ordre du groupe. Car Ménélas estime ensuite qu'Antiloque ne mérite pas plus de recevoir la cavale, puisqu'il a manœuvré ses chevaux de manière à lui nuire, portant ainsi atteinte à la valeur de l'Atride (cf. v. 570-572). Antiloque admet aussitôt son erreur, reconnaît pleinement le statut supérieur du Spartiate (ἄναξ Μενέλαε, σὺ δὲ πρότερος καὶ ἀρείων, 588 ; διοτρεφές, 594) et lui remet en main propre la cavale, ἐν χείρεσσι τίθει (597). Devant ce geste qui insère Antiloque dans une relation appropriée en fonction de la τιμή supérieure qu'il reconnaît à son aîné et à cet ἄναξ, Ménélas ainsi compensé apaise son courroux (νῦν μέν τοι ἐγὼν ὑποείξομαι αὐτὸς | χωόμενος [602-603]) et au Néléide « donne la cavale qui est bien mienne, afin qu'il soit su et connu que mon propre cœur n'est pas arrogant et dur », ἵππον | δώσω ἐμὴν περ ἐοῦσαν, ἵνα γνώωσι καὶ οἵδε | ὡς ἐμὸς οὔ ποτε θυμὸς ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής (609-611). L'ensemble de cet épisode apparaît comme une inversion du processus qui, au début de l'*Iliade*, amène le désordre dans le camp achéen par le dur entêtement d'Achille, et annonce le retour à l'ordre qui survient à la fin du poème avec l'apaisement définitif de sa colère, tout au long du chant 24. Dans son analyse, au demeurant juste, des deux conflits appaisés lors de la remise des prix pour la course de chars, M. GAGARIN, *Early Greek Law*, Berkerly et Los Angeles, 1986, p. 101-104, a peut-être sous-estimé l'importance du rôle joué par la reconnaissance de la τιμή, d'où le fait qu'il ne paraît pas voir de similitudes en ce sens avec la querelle d'Achille et d'Agamemnon. Il admet cependant bien, p. 108, que les disputes homériques qu'il analyse « concern primarily honor or status. »

59 Cf. *Il.* 21, 458-460.

60 Cf. APOLLODORE, *Bibliothèque*, II, 5, 9 et 6, 4 ; DIODORE DE SICILE, IV, 42, 1-7 et 3-6. L'*Iliade* montre une réactualisation, dans la génération des Priamides, des torts de leurs aïeux, notamment dans l'enlèvement d'Hélène par Pâris, qu'accepte Priam, et dans la rupture de la trêve par l'archer Pandare, lors du combat entre Pâris et Ménélas. Voir à ce sujet W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 3-6. Pour une compréhension différente, voir cependant M. WORONOFF, « Folie de princes et génocide troyen. De la culpabilité collective à la responsabilité individuelle », *Mélanges : Pierre Levêque*, vol. VIII, *Religion, anthropologie et société*, Paris (1994), p. 389-405.

3. Les rois, les θέμιστες et l'ordre des τιμαί

À ces βασιλεῖς qui, comme Agamemnon ou Laomédon, commettent des fautes qui se répercutent sur l'ensemble de leur communauté, s'opposent les bons rois qui, tel Ulysse avant qu'il ne parte pour Troie, était soucieux et attentionné envers son peuple.[61] Au chant 19 de l'*Odyssée*, le roi d'Ithaque, toujours sous les traits d'un mendiant, s'adresse à Pénélope et compare la renommée de sa digne épouse à celle d'un roi sans reproche, d'un βασιλεύς ἀμύμων : « pieux, il règne sur des hommes nombreux et vaillants et maintient le bon droit », lui dit-il, θεουδὴς | ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων | εὐδικίας ἀνέχῃσι (109-111). L'accent est mis dans ce passage sur la bonne justice, et l'εὐδικία, présentée comme une caractéristique du bon roi,[62] amène au peuple une prospérité évoquée par la fertilité des champs et la richesse du sol, de la mer et des habitants, explicitement dues à un bon gouvernement, ἐξ εὐηγεσίης (111-114). La préoccupation centrale pour la justice, gage d'un tel ordre, apparaît fréquemment comme symptomatique du personnage du bon roi chez Homère et Hésiode et invite à se pencher davantage sur les contextes où rois et θέμιστες sont associés.

3.1. Retour sur les rois et la θέμις, qui doit guider l'activité des βασιλεῖς

Un premier passage de l'*Iliade* montre en négatif ce souci prononcé qui transparaît dans l'épopée que les βασιλεῖς devraient être particulièrement concernés par une activité judiciaire droite. Le narrateur y décrit la punition, portée par le courroux de Zeus, qu'encourent « ceux qui tranchent des θέμιστες tortueuses avec violence sur l'agora, chassant la justice et insouciants de la colère des dieux », οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, | ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες (16, 387-388). Ce passage n'est pas sans en rappeler un autre, très similaire, aux vers 225-249 des *Travaux* d'Hésiode. L'aède invite les βασιλεῖς à réfléchir à la justice de Zeus (248-249) et oppose la cité florissante des rois soucieux de rendre des sentences droites, δίκαι ἰθεῖαι (225-226), à la cité souffrant de calamités, envoyées par la justice de Zeus, δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται (239) pour châtier l'ὕβρις et les œuvres pernicieuses (σχέτλια ἔργα, 238). Plutôt que de considérer le passage homérique comme une interpolation d'influence hésiodique, comme l'on fait

---

61 *Od.* 4, 687-95 ; 5, 7-12.

62 Souligné par P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 204, n. 325. Sur la fonction judiciaire des βασιλεῖς homériques, cf. p. 172-177.

certains commentateurs, il semble préférable d'y voir l'expression d'un même thème épique, celui de la droite justice des βασιλεῖς et de la colère de Zeus envers ceux qui l'infléchissent.[63]

La fonction judiciaire des rois apparaît à plusieurs reprises chez Homère et Hésiode et il est naturel que Zeus ait été considéré comme surveillant d'un œil attentif cette activité d'importance. Lui-même gardien de l'ordre à l'échelle cosmique, il était normal qu'il veillât aussi à l'exercice de la justice chez les hommes. D'ailleurs, telle que rendue par les rois, cette justice reposait sur des préceptes considérés comme étant directement issus de Zeus. Achille le dit clairement, lorsqu'au premier chant de l'*Iliade* il prononce son serment, terrible de conséquences pour les Grecs, en tenant le sceptre que « portent maintenant en mains les fils des Achéens qui rendent la justice et qui, devant Zeus, préservent les *thémistes* », τόδε σκῆπτρον [...] | [...] νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν | ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται (234-239).

Dans cette optique, des occurrences de l'*Iliade* et des *Travaux* soulignent l'association fréquente chez les deux poètes entre Zeus, les rois et l'idée de justice telle que comprise notamment par le pluriel θέμιστες. Pour bien comprendre ce triple lien entre le souverain des dieux et des hommes, les βασιλεῖς mortels et l'ordre que ces derniers sont susceptibles de porter dans leur communauté grâce aux θέμιστες, il faut maintenant revenir plus en détail sur ce dernier terme. Un traitement sommaire, au premier chapitre de cette partie, avait souligné le sens de « préceptes » que peut parfois revêtir ce mot, notamment dans les tournures avec le verbe κρίνω. Il est maintenant temps de revenir plus en détail sur les occurrences du pluriel

---

63 Sur le rapprochement des deux textes et la mise en cause injustifiée de l'authenticité du passage de l'*Iliade* qui en a souvent découlé, voir R. JANKO, *The Iliad*, IV, p. 365-66 ; L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 36-37 ; W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 10 et n. 45 ; N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 90-91. G. P. EDWARDS, *The Language of Hesiod in its Traditional Context*, Oxford, 1971, p. 199-206, E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, p. 214-215, et R. JANKO, *Homer, Hesiod, and the Hymns*, p. 189 (voir aussi 94-98), défendent l'antériorité d'Homère par rapport à Hésiode, *contra* M. L. West, *Hesiod. Theogony*, p. 40-48 et commentaire à *Th.* 84. Plus récemment, A. BALLABRIGA, « La question homérique : pour une réouverture du débat », *REG* 103 (1990), p. 16-29, a repris les éléments autorisant à considérer les poèmes d'Homère comme produit de l'écriture, au VIe siècle, et les poèmes hésiodiques comme antérieurs. Voir aussi, du même auteur, « Le deutéro-Hésiode et la consécration de l'hésiodisme », *Le métier du mythe*, notamment p. 78-79. Au sujet de la chronologie relative des poèmes homériques et hésiodiques, voir l'aperçu critique des discussions modernes dans R. H. ROSEN, « Homer and Hesiod », *A New Companion to Homer*, p. 464-473. Bonne bibliographie fournie aussi par J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambigüités de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Paris, 1986, p. 258-259, n. 98.

de θέμις, que nous avions dans un premier temps laissées de côté chez Homère, pour tenter ici de mieux cerner l'essence de ces θέμιστες dans les textes homériques et hésiodiques.

Les θέμιστες inspirent au bon roi des décisions porteuses d'ordre

Sur les dix passages où le pluriel de θέμις apparaît chez Homère, sept relient directement βασιλεῖς et θέμιστες. Tous, sauf un, se trouvent dans l'*Iliade*. Nous venons d'en citer deux, *Il.* 1, 237-238 et 16, 387-388.[64] Les quatre autres occurrences dans l'*Iliade* sont en fait la répétition de deux formules différentes, l'une indiquant que sceptre et θέμιστες sont des dons de Zeus au roi (2, 206 = 9, 99), tandis que l'autre, de sens controversé, apparaît dans la proposition d'Agamemnon d'offrir à Achille sept cités dont les habitants « l'honoreront comme un dieu, et sous son sceptre lui paieront (traduction de P. Mazon, ou : accompliront, traduction de A. T. Murray [« bring to fulfilment »]) de fructueux *thémistes* », θεὸν ὣς τιμήσουσι | καί οἱ [τοι, en 9, 298] ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας (9, 155-156 = 9, 297-298). Tentons d'abord de clarifier ce dernier exemple, afin de mieux cerner ce que représentent plus exactement les θέμιστες par rapport au βασιλεύς.

---

64 Un seul passage de l'*Iliade* ne témoigne pas d'un lien entre roi et θέμιστες, *Il.* 5, 761 : Héra s'insurge auprès de Zeus de ce qu'Arès combatte οὐ κατὰ κόσμον et ne connaisse pas de θέμιστες. Il rappelle que les θέμιστες n'étaient pas l'apanage exclusif des βασιλεῖς, bien que leur position sociale les plaçât dans un rapport particulier avec la θέμις ; celle-ci pouvait être ressentie par tous, dans diverses circonstances, cf. *supra*, le chapitre de la partie 2 sur la θέμις. Par ailleurs, le passage 16, 387-388 n'indique pas, il est vrai, que ce sont explicitement des βασιλεῖς qui « tranchent des *thémistes* torses ». Toutefois, le parallèle hésiodique de ce passage invite fortement à le penser. Dans l'*Iliade*, la célèbre scène de justice qui orne le bouclier d'Achille, en 18, 497-508, peut aussi être vue comme une image de l'activité judiciaire menée par des βασιλεῖς, bien qu'ils ne soient pas mentionnés directement : voir l'interprétation qu'en fait P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 174-176. Dans ce passage, le terme βασιλεύς n'est pas présent, mais les juges sont cependant appelés γέροντες. Sur le rapport étroit d'identité entre βασιλεῖς et γέροντες chez Homère, les deux appellations pouvant désigner les « conseillers » d'un βασιλεύς, voir F. RUZÉ, « *Basileis*, tyrans et magistrats », p. 217-224, de même qu'E. CANTARELLA, *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, Paris, 2003 (2002), p. 136-138. Un autre personnage figuré sur le bouclier, l'ἵστωρ, dont le rôle est controversé, serait selon Carlier celui qui, à la suite des conseils et avis émis par les γέροντες, prend la décision finale et rend la sentence : « rien ne prouve que l'ἵστωρ [...] soit un roi, mais il joue un rôle analogue à celui des rois dans les assemblées politiques », où un βασιλεύς de statut supérieur écoute et prend en compte les avis des autres βασιλεῖς avant de rendre sa décision (p. 176). Pour une autre interprétation, voir cependant É. SCHEID-TISSINIER, « À propos du rôle et de la fonction de l'ἵστωρ », *RPh* 68 (1994), en particulier p. 201-208 (avec rappel des diverses hypothèses émises par les modernes, p. 206-207). Au demeurant, la seule autre occurrence du terme ἵστωρ dans l'*Iliade* désigne Agamemnon, qui devrait décider lequel, d'Idoménée ou d'Ajax, est arrivé le premier à la course de char, en *Il.* 23, 450-498. Sur l'ensemble de la scène de justice du bouclier d'Achille et diverses interprétations proposées par les modernes, voir M. GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 26-33, ou encore J. JANIK, « ΔΙΚΗ in the Works of Homer », *Eos* 87 (2000), p. 11-17.

Le problème de ce passage repose en grande partie sur le sens à donner au verbe τελεῖν. La traduction de P. Mazon, traditionnellement acceptée, retient le sens de « payer », et les θέμιστες sont alors comprises comme des « tributs » ou des « taxes » que les cités donneraient au personnage dominant. Cette signification trouve en outre un appui dans les scholies A et D, qui glosent θέμιστες par φόροι, et est notamment acceptée par J. Rudhardt, à la suite de L. Gernet.[65] Toutefois, le pluriel de θέμις ne possède cette valeur nulle part ailleurs, ni chez Homère, ni après lui.[66] Devant un tel emploi du terme pour le moins singulier, D. Bouvier juge à juste titre préférable de faire preuve de prudence et opte pour une interprétation similaire à celle adoptée par A. T. Murray : « ils exécuteront des sentences prospères », traduit-il.[67] Essayons maintenant d'établir dans quelle mesure ce dernier sens pourrait être rapproché de l'autre emploi formulaire mentionné plus haut. Un roi comme Agamemnon, dit le texte, a reçu de Zeus « le sceptre et les *thémistes*, afin que pour eux [i.e. les Achéens, au chant 2, les λαοί au chant 9] il décide », σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφισι βουλεύῃσι (βουλεύῃσθα, en 9, 99).[68] Ici, les θέμιστες sont associées à l'autorité royale, comme un attribut accompagnant le sceptre, et servent, semble-t-il, à soutenir le βασιλεύς dans les décisions qu'il prend, βουλεύειν, pour sa communauté (σφισι).[69] Les décisions d'un roi, comme on vient de le voir, sont susceptibles d'apporter le désordre à l'ensemble du groupe dirigé et les dieux, Zeus en particulier, peuvent sanctionner une communauté entière pour une mauvaise décision d'un de ses chefs. Mais elles peuvent aussi être porteuses d'ordre, lorsque le roi s'appuie sur les θέμιστες dont il a la garde au nom de Zeus, comme le dit Achille dans le passage cité plus haut, en *Il.* 1, 234-239. Alors seulement prospère la communauté ainsi dirigée.

Compris de la sorte, il devient plus aisé de cerner en quoi consistent ces « fructueux *thémistes* » qu'*accompliraient* sous le sceptre d'Achille les λαοί des sept cités offertes par

---

65 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 34, s'appuyant sur L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 67-68.

66 B. HAINSWORTH, *The Iliad : A Commentary*, vol. III, *Books* 9-12, Cambridge, 1993, p. 78-79.

67 D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 288, n. 155.

68 Voir encore la remarque de P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 192, n. 265, sur la lecture du vers 2, 206 : la plupart des manuscrits présentent une tournure métriquement incorrecte du second hémistiche, ἵνα σφισι βασιλεύῃ – s'ils ne rejettent pas simplement le vers, d'ailleurs condamné dans l'édition de P. Mazon – mais Carlier juge préférable, avec raison, la variante ἵνα σφισι βουλεύῃσι citée chez Dion Chrysostome (I, 11), qui devient alors une formule similaire à celle employée en 9, 99.

69 *Ibid*, p. 193 ; D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre*, p. 266-267 ; W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order », p. 10 ; É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 103-105 (avec les précautions notées plus haut quant à sa compréhension de la θέμις comme relevant exclusivement d'une justice familiale, cf. *supra*, partie 1, chapitre 2, 1.1.3).

Agamemnon : il n'est pas question d'un impôt ou d'une redevance quelconque versée au βασιλεύς, mais bien de l'exécution par le peuple de décisions qui, parce que fondées sur des θέμιστες, sont par nature justes, sages et apportent une fertile prospérité aux communautés concernées.[70] Le qualificatif de λιπαραί qui caractérise ces θέμιστες évoque directement les images de cités florissantes, opulentes et harmonieuses sous la gouverne du bon roi, telles qu'elles apparaissent notamment dans l'*Odyssée* (19, 109-114) et dans les *Travaux* (225-237). Dans la *Théogonie*, la déesse Thémis porte justement l'épithète de λιπαρή (901), qui n'est pas sans évoquer le double aspect d'ordre social et de cycle de fertilité que revêtent chacune de ses filles Hôrai, prises individuellement – Eunomia, Dikè et Eirènè, cette dernière elle-même qualifiée de florissante, τεθαλυῖαν (902) – ou sous leur appellation collective renvoyant aux cycles des saisons et de la vie. Pour revenir aux θέμιστες dans le passage homérique qui nous intéresse, il est donc possible d'affirmer que c'est par métonymie avec ce sur quoi elles se fondent, c'est-à-dire la θέμις, qu'elles peuvent être aussi considérées comme les décisions prises par un bon roi.

Les θέμιστες sont aussi les décisions politiques et judiciaires

Dans les deux emplois formulaires dont nous venons de discuter, *Il.* 2, 206 (= 9, 99) et 9, 155-156 (= 9, 297-298), les θέμιστες sont toujours en lien avec des décisions politiques du βασιλεύς. Mais elles peuvent aussi être associées avec un autre type de décisions qu'est susceptible de prendre le roi. Comme le montrent les deux autres occurrences dans l'*Iliade* du substantif pluriel employé en connexion avec le personnage royal, en *Il.* 1, 237-238 (serment d'Achille sur le sceptre des δικασπόλοι) et en 16, 387-388 (punition de Zeus contre ceux qui σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας), elles doivent aussi guider le roi dans sa fonction judiciaire : c'est sans aucun doute ainsi qu'il faut comprendre les propos d'Achille, lorsqu'il parle « des fils des Achéens qui rendent la justice et préservent pour Zeus les *thémistes* », υἷες Ἀχαιῶν | [...] δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται, dans le premier des deux exemples. C'est aussi ce qu'indique clairement le second passage par son allusion à ceux qui « tranchent les *thémistes* torses sur l'agora et chassent la justice », ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι. D'autres que le

---

70 Voir la discussion de N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 76, n. 21, et les références citées à l'appui de cette thèse, déjà émise par une scholie bT et comme hypothèse alternative dans la scholie A, évoquée plus haut. Néanmoins, Yamagata interprète plutôt les θέμιστες de ce passage comme étant les agréables (« pleasant » est le sens qu'elle donne à l'adjectif λιπαρός, sur lequel voir plutôt ce qui suit) coutumes issues des dieux (« god-given customs »), que pratiqueraient les habitants.

roi peuvent ainsi prétendre fonder et justifier leurs faits et gestes sur ce qu'ils considèrent être θέμις, en l'occurrence les deux parties opposées dans le cadre d'un procès : c'est alors au roi, dans sa fonction de juge, de décider lequel a raison en « tranchant les *thémistes* » avec droiture.[71]

Dans l'*Odyssée*, on retrouve aussi ces deux aspects des θέμιστες – décisions politiques et judiciaires – par leur absence chez les Cyclopes. Ces êtres, raconte le roi d'Ithaque, ne possèdent « ni assemblées porteuses de décisions, ni même de *thémistes* », οὔτ' ἀγοραὶ βουληφόροι οὔτε θέμιστες (9, 112). Plutôt que d'avoir un centre décisionnel commun au groupe, chacun de ces géants *monophthalmoi* « *thémisteuei* parmi ses femmes et enfants et ils ne se soucient pas les uns des autres », θεμιστεύει δὲ ἕκαστος | παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν (114-115). Sans ἀγοραί, il ne peut y avoir non plus de θέμιστες puisqu'elles sont, en tant que décisions du chef, issues des discussions entre lui et les autres βασιλεῖς et membres du conseil réunis sur le lieu des assemblées, ἀγοραί.[72] À ce même endroit sont habituellement prises les décisions de justice.[73] L'absence d'ἀγοραί implique donc nécessairement aussi un monde où l'activité judiciaire fait défaut : Polyphème est d'ailleurs décrit comme étant « un rustre, qui ne connaît bien ni les droits, ni les *thémistes* », ἄγριον, οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστες (9, 215). Le lien entre les décisions prises sur

---

71 *Ibid.*, p. 78 ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 31-34. Voir le chapitre 1 de cette partie, au point 3.2.

72 J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 28-29, suggère de traduire le passage 9, 112 par « ils (les Cyclopes) n'ont ni assemblées délibérantes, ni *règles éthiques* » (mes italiques). Ceci va dans le sens de l'interprétation des θέμιστες proposée ici, qui suit en général celle de l'auteur : décisions du roi, elles se fondent sur une série de préceptes et de règles éthiques qu'il doit appliquer dans la direction de la communauté. Sur le processus décisionnel homérique, voir notamment E. CANTARELLA, *Ithaque*, p. 130-138 et P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 182-187, de même que la note 34, p. 147, concernant le terme βουληφόρος. Le mot désigne habituellement « les membres du Conseil le plus restreint. » L'auteur ne commente pas l'usage du terme comme qualificatif des ἀγοραί dans ce passage (il mentionne toutefois le « seul exemple de l'*Odyssée* [sic], qui concerne les douze rois phéaciens [13, 12] », n. 34). Il est cependant des plus probables que le terme évoque bien la fonction de ce groupe restreint que, dans le monde civilisé, constituent les « rois-conseillers » (l'expression est de Carlier) associés au roi et qui fait connaître ses décisions lors des assemblées, elles-mêmes alors dites βουληφόροι. Sur l'implication de la θέμις et des θέμιστες dans les discussions à l'assemblée, voir A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 37-39. Rappelons à ce propos deux épisodes pertinents de l'*Iliade*. D'abord, la scène où Diomède s'oppose à la proposition d'Agamemnon de quitter la Troade, dans un discours qualifié ensuite par Nestor de κατὰ μοῖραν : il s'en prend à l'Atride « comme il est *thémis* à l'assemblée », σοὶ μαχήσομαι [...] | ἣ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορῇ (9, 32-33). Il y a aussi la mention de l'endroit où, au milieu de la rangée des nefs sur le littoral troyen, les Achéens « ont leur agora et leur *thémis* et où les autels des dieux furent dressés », ἵνά σφ' ἀγορή τε θέμις τε | ἦεν, τῇ δὴ καί σφι θεῶν ἐτετεύχατο βωμοῖ (11, 807-808).

73 Voir par exemple *Il.* 16, 387-388 (des « sentences torses » sont prononcées εἰν ἀγορῇ) et *Il.* 18, 497-508 (scène de justice du bouclier d'Achille εἰν ἀγορῇ).

l'agora, aussi bien politiques que judiciaires, a d'ailleurs déjà été évoqué plus haut en ce qu'il correspond très exactement au rôle de la divine Thémis chez Homère : celui d'une déesse qui rassemble, qui « convoque et défait les assemblées » (*Od.* 2, 68-69).[74] Au demeurant, le verbe θεμιστεύειν qui apparaît en *Od.* 9, 114 n'indique pas, comme l'a bien vu J. Rudhardt, l'exercice d'une justice. Il confirme plutôt l'aspect politique de la θέμις, en désignant l'autorité exercée, le fait d'« assujettir à ce qui vous semble judicieux pour assurer l'équilibre d'une collectivité dont vous êtes le maître. [...] Les *thémistes* sont des principes de gouvernement autant et plus que des normes juridiques. »[75] Une dernière occurrence de l'*Odyssée* pourrait aussi être comprise dans ce sens. Les prétendants évoquent la possibilité d'assassiner Télémaque. Amphinomos propose d'abord de sonder le vouloir des dieux, afin de vérifier « si les *thémistes* du grand Zeus approuvent » : πρῶτα θεῶν εἰρώμεθα βουλάς. | εἰ μέν κ' αἰνήσωσι Διὸς μεγάλοιο θέμιστες [...] (16, 402-403). Directement émises par le souverain des dieux, les θέμιστες s'apparentent à des oracles qui sont aussi des décisions du dieu, leurs βουλαί. Ce passage laisse penser que la mantique pouvait être une manière de s'enquérir de ce que prescrit la θέμις dans certaines circonstances qui paraissent plus problématiques à l'esprit des individus. M. Detienne a bien souligné ce lien étroit qui unit, dans la pensée grecque archaïque, les pratiques mantiques et l'activité politique et judiciaire des βασιλεῖς : les décisions du personnage royal lui-même s'apparentent à des oracles.[76] En cela, le roi agit en tant qu'intermédiaire entre Zeus et le monde des dieux, d'un côté, et le monde des hommes, de l'autre.

Chez Hésiode, les quatre occurrences de θέμιστες sont toutes associées au personnage royal, que ce soient les βασιλεῖς mortels (*Th.* 84-86 ; *Tr.* 221) ou Zeus lui-même (*Tr.* 9). Davantage encore que chez Homère, l'accent est mis sur la fonction judiciaire du roi, ce qui est sans nul doute le fruit des soucis particuliers du poète et de la dispute qui l'oppose à son frère dans les *Travaux*. D'ailleurs, dans chaque cas, θέμιστες est en relation avec le terme δίκη ou un dérivé, sur lequel nous reviendrons sous peu. La seule occurrence qui, peut-être, renvoie à un aspect plus généralement politique du terme serait possiblement le passage *Th.* 235-236. Il y est question de Nérée, qui « n'oublie pas les *thémistes*, mais ne connaît que

---

74 Voir A. LO SCHIAVO, *ibid*, p. 43-45; *supra*, partie 3, chapitre 1, 3.3.

75 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 41-42.

76 M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 102-105. Sur les θέμιστες en tant qu'énoncés oraculaires, voir aussi J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 29-31 et les remarques de D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 266.

de justes et bienveillants conseils », οὐδὲ θεμιστέων | λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν. L'expression δίκαια δήνεα, « justes conseils », « plans » ou « desseins », semble bien proche de θέμιστες, en tant que décisions mûrement réfléchies du roi à la suite de délibérations entre lui et ses βασιλεῖς.[77] Toutefois, M. Detienne a bien montré que la figure du Vieux de la Mer est inséparable de la fonction judiciaire de la βασιλεία.[78]

Inspirées par la θέμις, les décisions du roi permettent d'instaurer une ordonnance en fonction de la μοῖρα et de la τιμή

La justice du roi, comme ses décisions politiques, doit donc se fonder sur les θέμιστες pour être porteuse d'ordre. En même temps que son sceptre, celles-ci lui sont transmises par Zeus, qui en est le garant divin.[79] Les θέμιστες sont l'expression plus concrète de la θέμις, qui a été définie comme une exigence ressentie vers l'établissement d'une ordonnance. Il faut aussi souligner l'aspect temporel de la θέμις et des θέμιστες : elles s'inscrivent dans une continuité ou instaurent un ordre qui doit s'y inscrire ; elles peuvent dès lors désigner des coutumes ou des habitudes et, dans le cas des décisions judiciaires du roi, des normes qui en quelque sorte font jurisprudence pour l'ensemble du groupe concerné.[80] Le passage de la *Théogonie* dans lequel Zeus affirme qu'il est permis (ἣ θέμις ἐστί) de reconnaître une juste τιμή à ceux qui le seconderont contre les Titans (*Th.* 393-396), véritable principe fondateur d'un nouvel ordre du monde, montre bien que la notion est autant une impulsion qui instaure une ordonnance que le respect et le renouvellement, dans le temps et les habitudes, de cette ordonnance. À l'époque de Cronos, la reconnaissance d'une τιμή appropriée à tous n'était pas encore la norme ; elle le devint dès que Zeus rassembla autour de lui les dieux afin d'établir

---

77 Le terme rare δήνεα, qui ne compte que trois occurrences chez Homère, paraît toujours dénoter l'idée d'une pensée bien réfléchie en vue d'une intention particulière, bonne ou mauvaise. Cf. *Il.* 4, 361 : Agamemnon admet qu'Ulysse n'a que de bonnes intentions, ἤπια δήνεα οἶδε (notons l'usage de la même formule que chez Hésiode, par ailleurs seule occurrence du mot chez ce poète), après que le fils de Laërte l'ait assuré de sa ferme intention de combattre aux premières lignes contre les Troyens ; *Od.* 10, 289 : Hermès annonce à Ulysse les « plans funestes » que mijote pour lui Circé, ὀλοφώια δήνεα ; *Od.* 23, 82 : Pénélope dit à Eurycleia que, malgré sa grande sagesse, il est difficile pour sa servante de sonder les intentions des dieux, χαλεπόν σε θεῶν αἰειγενετάων | δήνεα εἴρυσθαι.

78 M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, notamment p. 98-100.

79 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 30-31 et 121-122, parle même d'un répertoire de θέμιστες : « serait-il simplement oral et mémorisé, l'existence d'un répertoire de θέμιστες est en effet bien attestée » (p. 30), citant en ce sens G. GLOTZ, *La solidarité de la famille*, p. 21.

80 D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 265-267, a bien exprimé cette dimension : « les θέμιστες, ce sont ces sentences et ces décrets 'inspirés' par Zeus pour rétablir ou garantir l'ordre social : un ordre qui renvoie à l'usage, au temps de la répétition » (p. 167). Voir aussi Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 75-76 ; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 41 ; J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 30-31.

un ordre nouveau et appelé à se perpétuer. Nous avons en outre vu que la θέμις incitait à la création et au maintien de liens adéquats entre les individus, de même qu'entre les hommes et les dieux, d'où sa qualité de force d'ordre au niveau cosmique. Elle agit sur ceux qui la ressentent en considération de la valeur relative et de la part existentielle de chaque être, les uns par rapport aux autres : l'étroite relation entre la θέμις et les notions de μοῖρα et de τιμή a été étudiée au dernier chapitre de la seconde partie, et le chapitre sur l'usage hésiodique de μοῖρα, τιμή, κόσμος et θέμις a permis d'établir que la situation était la même chez Homère et Hésiode.

Il résulte de toutes ces observations que les θέμιστες, que ce soit en tant que décisions politiques ou de justice,[81] reposent logiquement sur les mêmes éléments qui permettent à la θέμις d'instaurer une ordonnance, donc sur la μοῖρα et la τιμή. On peut dès lors affirmer que, de la même façon que Zeus sanctionne et garantit l'ordre dans le cosmos en veillant à une justice fondée en grande partie sur le respect de la τιμή d'autrui, homme ou dieu, et sur le maintien des limites entre mortels et immortels, les βασιλεῖς humains doivent aussi s'efforcer dans leurs décisions de respecter les principes de la bonne répartition des parts sociales de chacun. La justice de Zeus ne pouvait être que le reflet de celle des rois humains. En appuyant son autorité et l'ensemble de son activité sur « ce qui est θέμις », en faisant seconder son sceptre par les θέμιστες, le roi se fait le garant des liens entre lui, sa communauté et Zeus. En même temps, il assure entre les membres du groupe la cohésion et le respect par chacun d'une place relative dans la hiérarchie sociale et l'ordre des choses.[82] Au sommet de cette hiérarchie, dans le monde des hommes, les βασιλεῖς, plus encore celui qui peut, comme Agamemnon ou encore Ulysse et Alcinoos dans l'*Odyssée*, se targuer d'être βασιλεύτατος, ne peuvent être source d'ordre que s'ils agissent comme de véritables agents du souverain des hommes et des dieux. « Nourrissons de Zeus », leur position dans l'échelle des τιμαί devrait se traduire par une connaissance particulière des θέμιστες, qu'ils sont alors en mesure de transmettre à leur communauté par le biais de leurs décisions politiques et judiciaires.

---

81 M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité*, p. 102, souligne encore l'indistinction de la justice qui se fond dans les autres fonctions du souverain : « la justice n'est pas différenciée ; elle est inséparable de toutes les autres activités du souverain. »

82 Cf. G. C. VLACHOS, *Les sociétés politiques homériques*, p. 338.

Étant donné la nature du conflit qui l'oppose à son frère Persès, Hésiode insiste, plus qu'Homère sans doute, sur ce rôle crucial de gardien de la justice que devrait assumer un bon roi. Cependant, la situation semble bel et bien comprise de la même façon, des poèmes homériques aux chants hésiodiques. Les différences de ton qui peuvent apparaître en ce qui concerne les préoccupations pour la justice ne sont le fruit que d'une différence de genre et de propos, entre l'épopée héroïque et l'épopée didactique, comme d'autres l'ont déjà souligné.[83] C'est évidemment dans les *Travaux et les Jours* qu'Hésiode rappelle à son frère, mais aussi aux βασιλεῖς, de la corruption desquels il semble bien avoir souffert, l'importance du respect de la justice. La fable de l'épervier et du rossignol, racontée en *Tr.* 202-212 et sur laquelle se conclura cette partie, lui permet notamment d'introduire ce thème. Elle témoigne bien que, d'Homère à Hésiode, la τιμή et les relations qui en découlent se trouvent toujours au fondement de l'idée d'ordre.

3.2. L'épervier et le rossignol ou une synthèse hésiodique de l'ordre des τιμαί

Cet αἶνος, le chantre inspiré par les muses héliconiennes l'adresse directement aux rois avisés, νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς (202) : seuls de bons rois réfléchis, pouvons-nous comprendre, seront susceptibles de bien déchiffrer le message de la fable.[84] Le poète raconte ensuite ce que répondit l'épervier à sa proie, infortuné rossignol se débattant et criant vainement, tandis qu'il est emporté dans les cieux par les puissantes serres du rapace. « Insensé, celui qui veut rivaliser avec un plus puissant », dit l'oiseau au bec crochu : « il est privé de la victoire et éprouve souffrances en plus de la honte », ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν· | νίκης τε στέρεται πρός τ' αἶσχεσιν ἄλγεα πάσχει (210-211).

L'interprétation traditionnelle, qui y voit l'expression de la loi du plus fort, a maintenant été complétée et précisée, en particulier par les études de M.-Chr. Leclerc et de S. Nelson. Toutes deux ont bien souligné le double sens contenu dans ce discours. Le prédateur et sa proie peuvent d'abord être compris comme représentant, l'un des βασιλεῖς injustes abusant d'un pouvoir brutal et inflexible, l'autre Hésiode lui-même – le rossignol est d'ailleurs appelé ἀοιδός (208) –, le poète chantre de la δίκη, cependant victime de rois

---

83 H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, notamment p. 35-36. Cf. l'article de W. ALLAN, « Divine Justice and Cosmic Order ».

84 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 283-284.

injustes. Mais pour qui est conscient de la puissance supérieure des dieux, les rôles sont différents : le rapace devient Zeus, qui punit de sa justice les mêmes mauvais rois, lesquels se trouvent alors à la place de l'oiseau chétif victime d'un plus puissant que lui.[85] Une telle compréhension est tout à fait conforme à la nature même d'un αἶνος, en tant que « conte allusif contenant un dessein caché », que seul l'auditoire visé doit parvenir à comprendre.[86] Puisqu'il est destiné aux βασιλεῖς φρονοῦντες mentionnés au vers 202, eux seuls en comprendront le message, à savoir qu'ils pourraient très bien se retrouver dans la position de l'ἄφρων, terme se rapportant au rossignol au tout début du vers 210, si jamais ils appliquent leur autorité par l'usage seul de la force, comme le fait l'épervier (ἐπικραέως, v. 206). En outre, l'emploi du verbe ἀντιφερίζειν, en 210, n'était peut-être pas sans rappeler à l'auditoire l'utilisation de ce mot qui paraît avoir été la plus fréquente dans la littérature archaïque, du moins à la lumière des sources parvenues jusqu'à nous. Relativement rare, le terme apparaît seulement à cinq reprises chez Homère et, dans ses quatre occurrences de l'*Iliade*, il s'agit toujours d'une opposition violente entre deux dieux. La rivalité de κράτος impliquée dans le passage des *Travaux* (cf. le superlatif κρείσσων, 210) devait alors être associée et située à l'échelon au-dessus du sommet de la hiérarchie des simples mortels.[87] Au demeurant, dans ces

---

85 M.-Chr. LECLERC, « L'épervier et le rossignol d'Hésiode : une fable à double sens », *REG* 105 (1992), p. 37-44 ; S. NELSON, « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *CJ* 2 (1997), p. 235-247. Les deux auteurs arrivent à des conclusions similaires en combinant en fait les deux interprétations généralement proposées indépendamment l'une de l'autre, correspondant aux deux sens de la fable. Toutefois, S. Nelson ne paraît pas avoir connu l'article de M.-Chr. Leclerc, qu'elle ne cite pas. Parmi les nombreux modernes ayant étudié ce passage des *Travaux*, citons notamment A. BONNAFÉ, « Le rossignol et la justice en pleurs (Hésiode, « Travaux » 203-212) », *BAGB* 1983, p. 260-264 ; M. SKAFTE JENSEN, « Tradition and Individuality in Hesiod's Works and Days », *C&M* 27 (1966), p. 1-27 ; L. ISEBAERT, « Le rossignol et l'épervier (Hésiode, *Travaux* 202-213) », *LEC* 56 (1988), p. 369-377. Je renvoie aux études de M.-Chr. Leclerc et S. Nelson pour une bibliographie plus complète. Pour une interprétation différente, cf. notamment G. ZANKER, « The *Works and Days* : Hesiod's *Beggar's Opera* ? », *BICS* 33 (1986), p. 31-33.

86 G. NAGY, *Le meilleur des Achéens*, p. 282-284. La citation (p. 282), traduit la définition de l'αἶνος telle que l'avait déjà comprise W. J. VERDENIUS, dans sa courte note « Αἶνος », *Mnemosyne* 15 (1962), p. 389, où il parle de « allusive tale » et de « tale containing an ulterior purpose ».

87 Cf. *Il.* 1, 589 (Héphaïstos dit à Héra qu'« il est malaisé de rivaliser avec l'Olympien », ἀργαλέος γὰρ Ὀλύμπιος ἀντιφέρεσθαι). Les trois autres occurrences de l'*Iliade* surviennent dans le cadre de la théomachie : 21, 357 (le fleuve Xanthe dit qu'aucun dieu ne peut rivaliser avec Héphaïstos lorsqu'il déchaîne son feu, οὔ τις σοί γε θεῶν δύνατ' ἀντιφερίζειν) ; 21, 482 et 488 (Héra s'en prend à Artémis qui ose se mesurer à elle, χαλεπή τοι ἐγὼ μένος ἀντιφέρεσθαι ; φερτέρη εἶμ', ὅτι μοι μένος ἀντιφερίζεις). Une seule occurrence se trouve dans l'*Odyssée*, en 16, 238, alors qu'Ulysse demande à son fils s'ils peuvent à eux deux se mesurer aux prétendants, soulignant après coup qu'ils seront assistés dans cette tâche par Zeus et Athéna (259-261) : [...] ἤ κεν νῶι δυνησόμεθ' ἀντιφέρεσθαι | μούνω ἄνευθ' ἄλλων [...]. Chez Hésiode, outre dans le passage de la fable commenté ici, le verbe se retrouve seulement en *Th.* 609 et il est vrai que le contexte n'est nullement celui d'une rivalité impliquant des dieux. Il y est plutôt question du « mal qui rivalise avec le bien tout au long de la vie », ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει. Cet exemple n'est donc pas significatif pour notre propos. Néanmoins, PINDARE, *Pyth.* 9, 43-50 est la seule autre occurrence connue avant le IVe siècle, dans un contexte assez

quatre occurrences de l'*Iliade*, il est toujours évident et plus ou moins explicite que le dieu le plus fort domptera par sa colère ou sa force la fureur du plus faible : Héphaïstos dompte ainsi le μένος du fleuve Xanthe (*Il.* 21, 383) tandis qu'Héra, qui en « bonne épouse » de Zeus se déclare φερτέρη à Artémis, oppose victorieusement son propre μένος à celui de la Sagittaire (21, 488-493). Enfin, lorsque la même Héra, au premier chant (v. 566-604), fait mine de vouloir ἀντιφερίζειν avec Zeus, il est clair qu'elle risque de subir la terrible μῆνις du Cronide, qui précisément sanctionne tout manquement à l'ordre des τιμαί.[88]

Et, justement, en se plaçant du point de vue de l'ordre des τιμαί, l'interprétation du double sens de la fable prend une signification tout à fait particulière. L'ensemble apparaît alors comme une véritable synthèse de cet ordre et permet de rappeler que chaque être, qu'il soit simple paysan comme Hésiode ou Persès, ou encore qu'il soit aristocrate ou βασιλεύς, est inséré dans un ordre qui le dépasse, que toujours se trouve au-dessus de chaque homme, quel que soit son statut social, un échelon supérieur de puissance et de τιμή qu'il se doit de reconnaître et de ne pas négliger. C'est là l'enseignement des deux lectures de la fable de l'épervier et du rossignol, qui correspondent à deux degrés différents de la hiérarchie de la τιμή qui revient à chaque être. Le roi avisé à qui s'adresse avant tout le récit sait que, s'il peut être honoré comme un dieu par ses λαοί, il demeurera toujours a un échelon inférieur de τιμή, humain et mortel, sous l'œil attentif des dieux et soumis comme tous à la justice de Zeus.

Que l'épervier puisse être identifié à Zeus ne pose aucune difficulté, étant donné l'assimilation fréquente entre le souverain des dieux et ce type d'oiseau rapace. Dans la fable, le rossignol est par ailleurs appelé ἀοιδός par l'épervier. Quel lien existe-il entre l'aède et le roi, qui autoriserait à les identifier l'un comme l'autre au rossignol ? Tous deux, enseigne la *Théogonie* aux vers 80-103, sont susceptibles de recevoir des Muses le don d'une parole persuasive, dont les accents doivent permettre d'apaiser querelles et discordes. Cela, les rois avisés et sages le savent, ceux-là mêmes à qui Hésiode adresse sa fable, puisqu'ils sont les bénéficiaires d'un tel don et que « c'est à cela qu'on [les] reconnaît », τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες (v. 88). Le roi « qu'honorent à sa naissance les filles du grand Zeus »

---

similaire à ceux de l'*Iliade*, quoique totalement dépourvu de violence : le centaure Chiron consent à répondre à une interrogation d'Apollon, qui pourtant « sait le terme fatal de toutes choses », et ce faisant, il dit rivaliser avec la science de l'Archer (πὰρ σοφὸν ἀντιφερίξαι, 20).

88 Voir à ce sujet L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 127.

[i.e. les Muses, v. 75 ; en particulier Calliope, v. 79-80], ὅν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο | γεινόμενον (v. 81-82), dit le texte, « fait couler des douceurs de sa bouche », ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα (v. 84), et sait « décider des *thémistes* par une droite justice », διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δικῃσιν (v. 85-86), « sachant mettre fin à une grande querelle », μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν (v. 87). Quant à l'aède, la suite du passage indique bien que ses paroles, « lorsqu'il célèbre, ὑμνήσῃ, les hauts faits des hommes d'autrefois et les dieux bienheureux » (v. 100-101), possèdent des effets similaires d'apaisement : l'homme au cœur trouble alors « oublie vite ses inquiétudes et perd souvenir de ses peines », αἶψ' ὅ γε δυσφροσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων | μέμνηται (v. 102-103). Par le biais d'une parole d'inspiration divine, poètes et rois sont proches les uns des autres. Les deux types de personnages occupent ainsi une fonction de liaison entre les mondes divin et humain, entre les pôles immortel et mortel du cosmos.[89]

À travers *Les Travaux et les Jours* et la fable de l'épervier et du rossignol, Hésiode remplit bel et bien ce rôle d'intermédiaire entre les deux mondes. Qui plus est, il le fait d'une manière très similaire à ces bons rois qu'il oppose si directement aux βασιλεῖς δωροφάγοι. À la fin de l'invocation qui ouvre son poème, il adresse une prière dans laquelle il demande à Zeus de « rendre droites les *thémistes* par la justice », et déclare ensuite que, quant à lui, il « racontera à Persès des choses vraies », δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας | τύνη· ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην (v. 9-10). Pour J. Rudhardt, le lien est clair entre les deux derniers éléments de l'invocation : « les droites *thémistes* que le poète sollicite de Zeus seront la source et le fondement des justes préceptes, des 'choses vraies' qu'il voudrait dire à son

---

89 Voir J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, p. 73-75, qui souligne que les Muses de la *Théogonie* ont donné au poète un sceptre de laurier, σκῆπτρον δάφνης (v. 30) : « Hesiod exercices the royal prerogative whose emblem is the laurel scepter that unites the authority of Zeus with Apollo's emblematic branch » (p. 74) ; les *Travaux* révèlent toute la portée de cette autorité conférée au poète, selon le même auteur : « the vacuum of authority and rectitude obliges Hesiod to appropriate royal authority and rhetoric and to wield the scepter » (p. 75). Dans *Les Maîtres de Vérité*, M. DETIENNE a, au demeurant, très bien expliqué comment le lien étroit entre les deux personnages, entre ces deux « Maîtres de Vérité », passait par une parole inspirée et un commun « privilège de mémoire », un lien particulier, donc, avec Mnèmosynè, mère des Muses. Voir par exemple p. 110-111 : « quand il [le roi] prononce des dits de justice, il jouit comme le poète, comme le devin [ce troisième « Maître de Vérité »], d'un privilège de mémoire grâce à quoi il communique avec le monde invisible », et p. 112 : « Tous trois, le poète, le devin et le roi de justice, s'affirment comme des maîtres de la parole, d'une parole qui se définit par une même conception de l'*Alètheia.* » Sur la relation entre les rois et les Muses dans ce passage de la *Théogonie*, voir plus particulièrement A. LAKS, « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi », *Le métier du mythe*, p. 82-91 ; J. M. DUBAN, « Poets and Kings in the *Theogony* Invocation », p. 7-20 ; R. P. MARTIN, « Hesiod, Odysseus and the Instructions to the Princes », p. 29-28.

frère. »[90] Comme le poète, le souverain peut recevoir l'inspiration des Muses ; comme le βασιλεύς, Hésiode assure la transmission de θέμιστες. Le sens n'est certes plus ici celui de décisions politiques ou judiciaires, mais il ne s'agit pas moins de préceptes qui doivent inspirer un comportement porteur d'ordre et sur lesquels se fonde également la δίκη.

90 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 121.

CHAPITRE 3

COSMOS, ΔΙΚΗ ET NOTIONS DE PART

Il convenait de repousser à la fin de cette étude l'examen d'une autre notion importante constitutive de l'idée d'ordre. À quelques reprises, elle est apparue dans les mêmes contextes où sont présents quelques-uns des termes étudiés jusqu'ici. Elle s'est faite plus insistante encore dans le dernier développement sur les βασιλεῖς et leur fonction judiciaire. Dans ces contextes elle prend une place centrale chez le poète d'Ascra, en particulier dans les *Travaux*. Le terme δίκη est beaucoup plus fréquemment utilisé par Hésiode que par Homère. Dans l'ensemble cependant, ses sens demeurent les mêmes, associés à l'activité judiciaire et au règlement de conflit, parfois traduisible par « justice », désignant souvent quelque chose de plus concret comme « l'action en justice » ou « la sentence ». Le champ sémantique de δίκη se rapproche toutefois des autres concepts déjà abordés depuis le début de cette recherche. Pour clore cette dernière partie, il faut maintenant tenter de bien cerner le sens et l'usage de cette notion dans l'épopée archaïque afin d'examiner ensuite, plus précisément, comment elle s'articule avec les idées véhiculées par μοῖρα, θέμις et τιμή. La signification de la place nouvelle que laisse Hésiode à la δίκη, comparativement à Homère, sera enfin abordée et devrait contribuer à mieux cerner dans quelle mesure l'idée d'ordre est différente ou non, d'un poète à l'autre.

1. Δίκη, d'Homère à Hésiode : état de la question

Le terme δίκη et les mots qui s'y rapportent appartiennent dans une large mesure à la sphère du droit et de l'activité judiciaire. Ils ont suscité de nombreuses études relatives notamment à l'histoire du droit grec ou encore au développement de la notion de justice et des conceptions morales helléniques. Dans le cadre de la présente étude, il s'agit avant tout de bien cerner le sens de δίκη à l'intérieur du registre de l'ordre et de comprendre comment elle s'articule aux autres notions qui le constituent. L'étymologie du terme a suscité de nombreuses discussions chez les linguistes. Il faut d'abord vérifier ce qu'elle peut apporter à l'historien pour comprendre le système conceptuel de l'ordre tel que le présentaient Homère et Hésiode.

1.1. Brèves considérations étymologiques

La plupart des savants font dériver δίκη d'une racine indo-européenne **deik*, dont le sens serait d'abord celui de « montrer », tel que l'a conservé le verbe δείκνυμι.[1] La même racine a aussi formé le latin *dico*, « parler », et le rapprochement du terme grec avec ce verbe et avec la racine indo-iranienne *dis-*, par exemple, a conduit É. Benveniste à donner à l'indo-européen **deik* la valeur de « montrer par l'autorité de la parole ce qui doit être ». Le linguiste relie alors δίκη à l'institution judiciaire en proposant comme sens premier celui de « prescription impérative de justice ».[2] Le terme exprimerait le plus souvent, chez Homère et Hésiode, une « justice » concrète plutôt que des principes moraux, c'est-à-dire la procédure judiciaire en tant que telle ou encore ce qui en découle, le jugement ou des sentences prononcées, plutôt que des principes de comportements.

1.1.1. Δίκη ἐστί, formule unique à l'*Odyssée* : un sens distinct pour δίκη ?

L'*Odyssée* connaît pourtant une formule qui s'écarte des contextes judiciaires et de règlement de conflit où se retrouve habituellement δίκη. Il s'agit de l'expression δίκη ἐστί qui, en comptant la variante à la signification similaire δίκη τέτυκτο, en *Od.* 18, 275, survient à sept reprises dans le poème. Cette tournure impersonnelle semble plutôt exprimer une habitude ou un comportement qui convient à telle ou telle catégorie de personnes : « c'est la *dikè* des rois divins », ἥ τ' ἐστὶ δίκη θείων βασιλήων, de haïr les uns et aimer les autres (*Od.* 4, 691-692), c'est celle « des mortels », δίκη ἐστὶ βροτῶν, de devenir des âmes insaisissables dans l'Hadès (11, 218-222) ; les serviteurs, eux, ne donnent que de bien petits dons aux étrangers, lorsqu'ils craignent leurs jeunes maîtres : ἡ γὰρ δμώων δίκη ἐστίν (14, 59). En temps normal, des prétendants ne courtisent pas comme le font ceux qui convoitent Pénélope (tournure négative avec le verbe τεύχειν : μνηστήρων οὐχ ἥδε δίκη τὸ

---

1 Voir É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 107-110 ; H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s. v. « δίκη », p. 393-394. Pour plus de détails sur le sens de cette racine, voir l'étude approfondie de E. TICHY, « Semantische Studien zu idg. 1. **deik* "zeigen" und 2. **deik* "werfen" », *MSS* 38 (1979), p. 171-228. L'auteur conclut en postulant une racine homonyme **deik* ayant pour sens « lancer », à laquelle se rattacherait notamment δικεῖν. Elle accepte l'attribution traditionnelle de δίκη à **deik* « montrer » et critique quelques hypothèses contraires de ses prédécesseurs, p. 180-182. Pour de brèves discussions d'autres hypothèses, voir aussi M. GAGARIN, « 'Dike' in the *Works and Days* », *CPh* 68 (1973), p. 82 ; L. R. PALMER, « The Indo-European Origins of Greek Justice », p. 149-151. Pour une autre hypothèse sur le sens premier de **deik*, (« something fixed », « rule », « norm », dont le sens de « montrer » constituerait un développement secondaire), voir A. DELLA VOLPE, « Problems of Semantic Reconstruction : PIE **deik-* 'to show' », *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, I, *Ancient Languages and Philology*, Washington, 1997, p. 39-47. Je tiens à remercier le professeur Herman Seldeslachts pour m'avoir fait connaître l'existence de cette étude, de même que celle de E. Tichy.

2 É. BENVENISTE, *ibid.*, p. 109.

πάροιθε τέτυκτο, 18, 275). Les dieux aussi révèlent une δίκη qui leur est propre, lorsqu'ils se manifestent aux hommes, celle d'illuminer une pièce de leur présence : δίκη ἐστὶ θεῶν (19, 33-43). De même, « l'homme loin de sa patrie depuis si longtemps » est chagriné au souvenir de ses proches ; c'est là sa *dikè*, ἡ γὰρ δίκη, ὁππότε πέτρης | ἧς ἀπέῃσιν ἀνὴρ τόσσον χρόνον (19, 168-170), tandis que les vieillards, enfin, affaiblis par l'âge, sont pris d'un doux sommeil, après le bain et le manger, ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων (24, 254-255).

Tous les exemples de cette longue énumération expriment d'abord ce qui semble être un « usage », une « manière d'être », voire une « règle », une « habitude » ou une « coutume » propre à certaine catégorie d'êtres. La tournure impersonnelle de ces passages n'est par ailleurs pas sans rappeler celle employée le plus souvent avec la forme nominative du substantif θέμις, qui est présente à la fois dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*. Même au niveau du sens, la valeur des deux expressions demeure très proche. Toutefois, sans trop anticiper sur les nuances entre δίκη et θέμις discutées plus loin, une remarque s'impose déjà. L'examen de la formule ἣ θέμις ἐστί a montré qu'elle exprime toujours une convenance de portée habituellement plus générale et surtout dirigée *vers l'extérieur*, c'est-à-dire dans des contextes où un individu établit une relation ou entre en contact avec autrui. Les exemples cités de δίκη ἐστί indiquent au contraire une convenance *intrinsèque* à l'individu, liée à son paraître et à sa manière d'agir en fonction de conditions particulières souvent bien précises (le serviteur craignant ses jeunes maîtres, le mortel dans l'Hadès ou encore le vieillard après un repas, par exemple), ce qui confère à δίκη ἐστί un aspect plus ponctuel.[3] Quoi qu'il en soit pour le moment de ce côté de la δίκη, le sens de la formule δίκη ἐστί est souvent considéré comme reflétant le sens premier du substantif, et le développement sémantique aurait conduit de l'idée de « ce qui convient à » à l'usage judiciaire.[4]

---

3 Cette remarque incite à rejeter l'affirmation, soutenue notamment par M. ERLER, « Das Recht (δίκη) als Segensbringerin für die Polis », p. 10-12, que « in den homerischen Gedichten das Wort δίκη in der Merzahl der Fälle synonym mit θέμις verwendt wird » alors que « θέμις und δίκη bei Hesiod nicht mehr synonym sind. » Voir aussi *infra*, point 2.2.

4 Voir par exemple P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, s. v. « δίκη », p. 283 et M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκη », col. 303. L'usage de la forme adverbiale classique δίκην, « à la manière de », dérive de cet emploi. Dans les hymnes homériques, la formule apparaît une seule fois, sous la forme δίκη πέλει, dans *H. Apollon*, 458 (c'est la δίκη des hommes mortels, dit Apollon aux marins crétois, d'amarrer et de quitter le vaisseau, lorsqu'ils touchent terre). À comparer avec la variante θέμις πέλει, en *Il.* 9, 134 (c'est θέμις pour les hommes et les femmes de s'unir) : la même distinction établie entre valeur intrinsèque/ponctuelle et extérieure/générale est aussi perceptible. Chez Hésiode, δίκη ἐστί survient une seule fois, en *Tr.* 278, mais une construction différente écarte cette occurrence de la

Cependant, É. Benveniste, suivi notamment par Ed. Lévy, est d'un autre avis et propose une explication différente des deux usages. D'après le linguiste français, les tournures du genre de δίκη ἐστί n'expriment pas la « manière d'être », mais bien la « règle impérative », la « formule qui règle le sort ». Le sens ne différerait donc pas radicalement de l'usage habituel en contexte de règlement de conflit. Toujours, dans les deux cas, serait alors présente l'idée d'une formule impérative ou d'une parole « qui montre ce qui doit être ». L'étymologiste conclut : « la manière 'habituelle' est en réalité une obligation de nature ou de convention »,[5] ce qui permet de conserver une certaine unité sémantique à δίκη de l'*Iliade* à l'*Odyssée*.

1.1.2. L. R. Palmer et le champ sémantique de δίκη : entre « marque », « indication » et « limite »

M. Gagarin a, quant à lui, opté pour une autre voie afin d'expliquer l'emploi spécifique de l'*Odyssée*. Son interprétation conduit cependant à la séparation de deux sens pour δίκη, présentés comme indépendants l'un de l'autre. Ils auraient connu une évolution parallèle et il serait donc vain de rechercher le sens premier de δίκη dans la valeur « manière d'être ». Il fonde essentiellement son argumentation sur l'étymologie du terme proposée, en 1950, par L. R. Palmer. Si l'explication du mot par É. Benveniste est habituellement la plus suivie, il importe néanmoins, pour la suite de notre propos, de considérer avec attention l'hypothèse du chercheur anglais, qui a souligné un élément important relatif au champ sémantique de δίκη.

L. R. Palmer rapporte aussi le substantif à l'indo-européen **deik* et reconnaît le sens premier de « montrer », « indiquer » de cette racine. Il note toutefois que le grec n'a pas conservé, selon lui, le sens secondaire de « dire », que d'autres langues, comme le latin, ont plutôt mis au premier plan. Son étymologie diverge donc, sur ce point important, d'avec celle proposée par É. Benveniste, mais il faut admettre, à la défense de ce dernier, que la δίκη apparaît très souvent comme un énoncé.[6] Toutefois, Palmer, en comparant les domaines

---

formule homérique : les animaux s'entre-dévorent, « puisqu'il n'est pas de justice entre eux », ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς. L'absence du génitif d'attribution, comme c'est majoritairement le cas dans les exemples cités ci-dessus (sauf en *Od.* 19, 168-169), paraît déjà ici sous-entendre l'idée de justice d'un point de vue plus abstrait.

5 É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 110. Cf. Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 71.

6 Voir à ce sujet Ed. LÉVY, *ibid* ; E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, notamment p. 135-137 et p. 216-217. L. R. PALMER a présenté ses hypothèses dans son article « The Indo-European Origins of

conceptuels des mots de diverses langues issus de **deik*, (il cite par exemple l'allemand Zeichen, « signe, marque », apparenté à l'anglais token, « symbole, marque », et le latin *index*, « qui indique », *indicare*, « indiquer »), arrive à la conclusion que **deik* possède un champ sémantique gravitant autour de l'idée de « marque » et de « limite ». Il interprète les occurrences de l'*Odyssée* citées plus haut comme autant de témoignages de cette valeur de « marque », d'« indication ». La δίκη est alors comprise, dans ces contextes, comme un trait caractéristique propre à certains groupes, une marque distinctive, d'où un comportement qui leur est propre : c'est la marque des dieux d'illuminer une pièce de leur présence (*Od.* 19, 43), celle des vieillards de sommeiller après un repas (24, 255), ou encore celle des mortels de devenir des ombres impalpables, une fois franchies les portes du monde souterrain (11, 218). On le voit, cette explication favorise plutôt le sens de « manière d'être » qu'a toutefois nuancé É. Benveniste avec l'idée de « formule d'autorité ».

Δίκη peut cependant être un principe de comportement juste et approprié hors de la formule δίκη ἐστί

M. Gagarin suit donc l'interprétation de L. R. Palmer. Bien qu'il ait depuis nuancé ses conclusions, les occurrences où δίκη exprime ce sens se confineraient, selon lui, aux tournures δίκη ἐστί de l'*Odyssée*, puisque nulle part ailleurs, chez Homère ou Hésiode, δίκη ne concernerait des comportements justes et appropriés.[7] D'autres ont par contre ont répliqué que, dans les cinq occurrences du terme que compte l'*Iliade*, au moins une peut se comprendre comme relative, sinon à l'idée abstraite de « justice », du moins à un principe de base ou à une qualité qui devrait guider le comportement des rois lorsqu'ils jugent. Il s'agit du passage *Il.* 16, 386-388, où Zeus déploie sa colère sur la cité des rois qui rendent de mauvais jugements et « chassent la *dikè* » de l'agora. M. Gagarin voulait y voir le sens d'arbitrage pacifique de conflit dans le cadre d'un processus légal, qui serait « rejeté » de l'agora. Mais M. W. Dickie a bien fait valoir que, à l'image de l'extrait hésiodique *Tr.* 218-224 avec lequel les similitudes sont frappantes, le passage signifie plutôt que « the legal process still exists, but it is corrupt and biased. »[8] Un second passage, de l'*Odyssée* cette fois, est habituellement

---

Greek Justice ». Il rejette le développement à partir d'un sens « dire » pour **deik* en page 158, n. 3. M. GAGARIN rejette les vues de É. Benveniste dans « 'Dikè' in the 'Works and Days' », p. 82, n. 6.

7 M. GAGARIN, *ibid.*, p. 82-86.

8 Dans « 'Dike' as a Moral Term in Homer and Hesiod », *CPh* 73 (1978), p. 98. Dans cet article, M. W. Dickie s'oppose aux vues trop tranchées des deux sens qu'a reconnus à δίκη M. Gagarin. Sur l'interprétation de ce passage de l'*Iliade*, voir encore Ed. LÉVY, « Dikè chez Homère », p. 78. Entre autres modernes ayant critiqué M. Gagarin, cf. E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, p. 181-183 (sa critique porte essentiellement sur l'attribution de deux sens différents à δίκη – voir aussi p. 352,

cité lorsqu'il s'agit de démontrer que, chez Homère, δίκη peut parfois – mais en ces deux seules occasions – définir un principe plus abstrait de comportement « juste », hors de la formule δίκη ἐστί. La δίκη, avance alors Eumée, est « honorée par les dieux », et, contrairement aux « œuvres pernicieuses », elle s'inscrit plutôt en parallèle avec les « œuvres de mesure » des hommes : οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, | ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων (*Od.* 14, 83-84). Il est difficile d'ignorer les expressions σχέτλια ἔργα et αἴσιμα ἔργα, qui définissent bien dans ce contexte la δίκη en fonction des actes tortueux ou justes posés par les mortels, ce qui laisse deviner que le terme contenait déjà en lui une signification morale et éthique.[9] Cependant, Ed. Lévy, en partant de la constatation que ces deux passages demeurent isolés chez Homère, rejette le caractère moral de la δίκη homérique et conclut son étude en affirmant que « le vocabulaire de la *dikè* appartient au domaine judiciaire et non à celui de la moralité. »[10] Il admet toutefois qu'Hésiode témoigne d'un sens de δίκη plus proche du sens classique, bien que la valeur judiciaire soit aussi demeurée nettement prévalente chez le chantre béotien. Une chose doit pourtant être soulignée : la plupart des exemples hésiodiques (qui ne sont d'ailleurs pas l'objet de l'étude d'Ed. Lévy) où il est possible de donner à δίκη un sens qui tend vers une valeur plus abstraite opposent justement, comme dans le passage du chant 14 de l'*Odyssée*, la notion soit à l'expression σχέτλια ἔργα (*Tr.* 238-239 ; 254), soit à des comportements qui relèvent du domaine de la démesure, de l'ὕβρις (*Tr.* 213-214 ; 217 ; 238-239 ; 275). La prudence s'impose donc avant de rejeter totalement d'Homère toute connotation morale ou abstraite de la δίκη.

---

n. 13, où il juge préférable de suivre É. Benveniste – mais l'auteur refuse de voir en d'autres occurrences homériques une valeur plus abstraite et morale, et suit en cela M. Gagarin) ; voir aussi D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 153, n. 21, ou encore A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordino cosmico*, p. 31-35, qui commente la présence ou non d'une justice « morale » chez Homère et Hésiode, à partir notamment de *Il.* 16, 386-388, mais aussi de *Od.* 13, 213-214 (Zeus surveille les hommes et « punit celui qui commet une transgression », τίνυται ὅς τις ἁμάρτῃ) : « Si può dire, quindi, che il concetto di giustizia morale è ancora confuso con quello di giustizia legale, ma non che sia assente o ignorato » (p. 33-34).

9 M. W. DICKIE, « 'Dike' as a Moral Term », p. 97-98, reprochait justement à M. Gagarin de ne pas tenir compte de ces termes du contexte en affirmant que « the meaning 'legal process' is all that the context requires » (cf. « 'Dike' in the 'Works and Days' », p. 86 ; voir aussi dans le même sens D. B. CLAUS, « Defining Moral Terms in *Works and Days* », *TAPhA* 107 [1977], p. 73). Les expressions dénotent pourtant bien soit l'absence d'une droiture, donc d'une certaine moralité dans l'action, soit le respect d'un ordre qui repose sur la mesure, sur ce qui est αἴσιμα, donc sur une *idée* particulière de ce qui est juste. Voir aussi M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκη », col. 305 ; H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, p. 166, n. 23.

10 « Dikè chez Homère », p. 78.

Δίκη a cependant plus souvent un sens concret lié à l'activité judiciaire

Il est vrai toutefois que le plus souvent, chez Homère comme chez Hésiode, δίκη semble plus proche du second sens du champ sémantique de **deik* tel que défini par L. R. Palmer, celui de « limite ». De là viendrait alors l'usage judiciaire du terme pour exprimer le « processus judiciaire » ou encore ce qui en est le fruit, le « règlement » ou la « décision » qui « sépare » l'un de l'autre les deux partis en litige. Dans ce cas, il s'agirait toujours de l'aspect concret, procédural, relatif à l'institution judiciaire, sans qu'il soit possible d'y déceler une « justice » au sens éthique et moral susceptible d'orienter les comportements.

Sur ce point, en ce qui concerne uniquement les témoignages homériques et hésiodiques, É. Benveniste considérait aussi le développement d'une justice « morale » comme plus tardif.[11] On trouve par exemple cette signification concrète lorsque, dans la scène de justice figurée sur le bouclier d'Achille, celui des γέροντες dont le jugement sera considéré le plus droit obtiendra les deux mesures d'or offertes, disposées au centre à cet effet, κεῖτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύω χρυσοῖο τάλαντα, | τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι (*Il.* 18, 507-508). L'allusion à une δίκη droite trouve chez Hésiode plusieurs échos, que ce soit dans les deux seules occurrences du substantif que compte la *Théogonie* ou dans celles, beaucoup plus nombreuses, des *Travaux*. Par exemple, en *Tr.* 35-36, Hésiode propose à son frère de régler, avec lui et maintenant, sans plus recourir aux rois mangeurs de présents, le différend qui les oppose concernant la division du patrimoine paternel. Persès, semble-t-il, s'en serait arrogé une partie qui ne lui revenait pas. « Réglons ici la querelle avec les jugements droits qui, venus de Zeus, sont les meilleurs », propose Hésiode, αὖθι διακρινώμεθα νεῖκος | ἰθείῃσι δίκῃς, αἵ τ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται. Car, ajoute-t-il, « tu as déjà, lorsque nous avons divisé notre *kléros*, pris de nombreux biens, en les subtilisant et en flattant largement les *basileis* dévoreurs de présents, qui veulent décider ce jugement », ἤδη μὲν γὰρ κλῆρον ἐδασσάμεθ', ἄλλα τε πολλὰ | ἁρπάζων ἐφόρεις μέγα κυδαίνων βασιλῆας | δωροφάγους, οἳ τήνδε δίκην ἐθέλουσι δικάσσαι (37-39). Comme le souligne G. Nagy, la présence du verbe διακρίνω avec δίκη au sens de « jugement », que l'on

11 Voir cependant les quelques notes précédentes. La question d'une moralité chez Homère ou Hésiode a donné lieu à une pléiade de travaux. Elle ne nous intéresse que secondairement ici, et je me contente de renvoyer, outre les références précédemment cités, au travail et à la bibliographie de N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, de même qu'aux développements sur δίκη de l'étude de J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, qui seront exposés plus en détail sous peu.

retrouve aussi en *Th.* 86, ou encore simplement avec κρίνω, en *Tr.* 221, éclaire l'étymologie de δίκη : il s'agit bien d'une « indication »,[12] mais d'une indication qui – pour anticiper un peu sur la suite de notre propos –, devenue « jugement » entre deux partis, attribue à l'un et à l'autre ce qui doit lui revenir. En général, l'emploi de δίκη que font les deux poètes est donc similaire. La différence est surtout statistique : le substantif n'apparaît qu'à 16 reprises dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* (incluant les sept tournures de style δίκη ἐστί), tandis qu'Hésiode en fait usage 25 fois, presque exclusivement dans les *Travaux*. Nous y reviendrons.

L'étude de L. R. Palmer a été considérée comme « rein spekulativ » par M. Schmidt, essentiellement parce qu'elle visait à démontrer que la conception grecque de la justice relevait d'un fond commun et préhistorique d'idées « indo-européennes » sur celle-ci.[13] À partir du sens de « limite » découle plus clairement en certaines occurrences celui de « lot »,[14] ce qui a conduit L. R. Palmer à relier l'idée de justice aux notions de portion et de distribution, qui se retrouvent non seulement dans le vocabulaire grec de la conception du monde, comme nous l'avons nous-mêmes constaté, mais aussi dans celui d'autres langues indo-européennes, notamment dans les domaines indo-iranien et slave.[15] De son étymologie, qui a servi de base aux théories controversées de M. Gagarin, D. L. Cairns a écrit qu'elle pouvait « scarcely be proved and [...] in any case have no prescriptive force over usage. »[16] Si les critiques à l'égard de M. Gagarin sont pleinement justifiées, – l'auteur l'a lui-même reconnu[17] – doit-on pour autant rejeter sans autre forme de procès l'étude sur laquelle il se

---

12 G. NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca et London, 1990, p. 64-65.

13 M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκη », col. 303.

14 L. R. PALMER, « Indo-European Origins of Greek Justice », p. 160-162 : l'auteur interprète ainsi *Tr.* 398 (à qui verse dans la démesure, « Zeus *attribut* la justice », δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς), *Il.* 19, 180 (Ulysse s'assure qu'Achille ne manque rien de son « lot », c'est-à-dire des dons que lui promet Agamemnon, ἵνα μή τι δίκης ἐπιδευὴς ἔχῃσθα), de même que *Od.* 19, 168 (c'est le « lot », ἡ γὰρ δίκη, de qui est longtemps parti au loin d'éprouver peines et chagrins à la pensée de sa patrie).

15 *Ibid.*, p. 165-168.

16 D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 153, n. 21, qui critique plus directement l'approche de M. Gagarin, sans mentionner explicitement l'étude de L. R. Palmer. Les recherches plus poussées menées par E. TICHY, « Semantische Studien zu idg. **deik* », ont aussi conduit à distinguer deux sens pour **deik*, et concluent même à l'existence de deux « homonymen Wurzeln mit der Lautfolge **deik* » (p. 219), l'une signifiant « montrer », l'autre « lancer », d'où les idées concomitantes de « trajectoire », « but », « cible », ce qui se rapproche incontestablement du sens de « marque » dégagé par L. R. Palmer. Cependant, dans son bref traitement réservé à δίκη, E. Tichy n'établit aucune distinction interne à ce mot qui le rattacherait à la fois à l'une et l'autre racine homonyme ; δίκη se rapporte uniquement, selon elle, à **deik* « montrer ». Je laisse aux philologues et aux linguistes le soin de se prononcer sur les différentes valeurs des étymologies proposées.

17 Dans son article « 'Dikè' in Archaic Greek Thought », *CPh* 69 (1974), p. 188, n. 15 et dans son ouvrage *Early Greek Law*, p. 46-49.

fonde ? Force est d'admettre qu'elle offre, au moins en ce qui concerne le champ sémantique établi pour δίκη et la forme indo-européenne **deik*, des éléments tout à fait compatibles avec le système conceptuel de l'ordre dégagé jusqu'ici dans les textes homériques et hésiodiques. Sans pour autant nous lancer dans une difficile reconstitution de ce qu'aurait pu être une éventuelle *Urweltanschauung* – laissons aux spécialistes des langues indo-européennes le soin d'approfondir la question – sans non plus trop séparer et dissocier les différents sens de δίκη et de la formule δίκη ἐστί, il peut être profitable de rechercher une meilleure intelligence des occurrences homériques et hésiodiques du terme en lien avec le vocabulaire de l'ordre auquel il appartient.

1.2. Les usages de δίκη chez Homère et Hésiode à la lumière de J. Rudhardt : le sens de « lot »

Plus récemment, le regretté J. Rudhardt a offert une piste intéressante. Dans son ouvrage déjà cité sur *Thémis et les Hôrai*,[18] l'auteur suit en partie É. Benveniste, sans toutefois se prononcer sur l'étymologie proposée par ce linguiste qui, rappelons-le, a voulu concilier le sens de « manière d'être » qu'a δίκη dans certains passages avec celui de « montrer avec l'autorité de la parole » : la « manière d'être » ou la « coutume » est alors comprise comme répondant à une « formule qui règle le sort ». L'unité de sens qui en découle se situe dans le caractère obligatoire, prescriptif, qui provient soit d'une condition spécifique à une catégorie de personnes, impliquant certains comportements considérés comme appropriés, soit encore d'une parole prononcée, dont l'autorité s'exprime par exemple en sentences. Le problème est que cette définition ne permet pas de reconnaître à δίκη un sens plus abstrait de « justice ». Pour É. Benveniste, « la notion éthique de justice, telle que nous l'entendons, n'est pas incluse dans δίκη. Elle s'est peu à peu dégagée des circonstances où la justice est invoquée pour mettre fin à des abus. »[19] L'approche de J. Rudhardt ne se confine pas, contrairement à celle de Benveniste, à l'aspect purement linguistique. Il ne cherche pas à établir l'histoire ou l'évolution du terme, mais vise plutôt à comprendre ce que devait évoquer la δίκη pour l'esprit antique. Il est ainsi parvenu à exposer de manière convaincante une unité

---

18 Les vues de J. Rudhardt sur la δίκη exposées et résumées ici se retrouvent principalement aux pages 104-131. Elles ont été récemment synthétisées par É. SCHEID-TISSINIER, « Jean Rudhardt et la *dikè* », *Kernos* 21 (2008), p. 173-184.

19 É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 110.

sémantique qui permet de mieux englober la polysémie du terme, entre la valeur de « chose habituelle à » et celle relative au domaine judiciaire.[20]

1.2.1. Δίκη est une force qui amène un « lot » convenable

Il attire en particulier l'attention sur un élément qui autorise un rapprochement avec la thèse de L. R. Palmer. Ses recherches l'ont conduit dans une direction proche de celle empruntée avant lui par le linguiste anglais. L'érudit suisse a montré que les passages de l'*Odyssée* de type δίκη ἐστί partageaient avec d'autres extraits, tant chez Homère, Hésiode ou même chez les Lyriques et les Tragiques,[21] un trait capital. Dans ces passages, la δίκη exprime une convenance entre des actions et la condition de ceux qui les accomplissent, rois, vieillards, serviteurs, etc. Ailleurs, la convenance s'exprime plutôt entre des actes ou des comportements et les conséquences qui en découlent pour leur auteur ou pour autrui, et qui sont considérées comme normales, appropriées, méritées. Cette notion de convenance est au cœur de l'argumentation de J. Rudhardt : dans plusieurs exemples qu'il cite, la δίκη constitue ce qui convient à un individu en fonction soit de sa condition, soit de gestes posés, soit encore de circonstances particulières dans lesquelles il est impliqué. En d'autres termes, pour J. Rudhardt, la δίκη s'identifie dans plusieurs passages, pris à travers toute la littérature grecque, à un « lot convenant à un individu, en considération des actes qu'il a accomplis ».[22]

Cette définition peut au premier abord sembler banale pour expliquer une idée générale de la justice : à certains actes s'attachent des conséquences qui s'expriment précisément lorsque s'active la justice. Au demeurant, L. R. Palmer avait aussi noté ce sens de « lot » ou de « juste portion », perceptible dans des passages comme *Il.* 19, 180 (Agamemnon doit donner à Achille des dons compensatoires « de manière à ce qu'il ne manque rien de sa δίκη », ἵνα μή τι δίκης ἐπιδευὲς ἔχῃσθα) ou *Od.* 19, 168 (« c'est la δίκη [d'éprouver peines et douleurs au souvenir des siens], lorsqu'un homme est loin de sa patrie aussi longtemps que je le suis », ἡ γὰρ δίκη, ὁππότε πάτρης | ἧς ἀπέῃσιν ἀνὴρ τόσσον χρόνον ὅσσον ἐγὼ

---

20 Récemment, D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 268 et n. 100, a aussi souligné l'importance de considérer la δίκη dans une unité de sens, au-delà des deux significations qu'il lui reconnaît chez Homère : la relation de complémentarité « entre δίκη au sens de "manière, habitude" et δίκη au sens de "justice" » réside en ce que « le temps de l'habitude définit l'acte juste. »

21 En dehors d'Homère et d'Hésiode, l'auteur appuie son argumentation d'occurrences de δίκη retrouvées, par exemple, chez SOLON (fr. 30), PINDARE (*Pyth.* 4) ou encore ESCHYLE (*Choephores*, 195 ; *Agamemnon*, 259-260), pour ne nommer que ceux-là.

22 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 107-112.

νῦν). Palmer soulignait en outre la proximité sémantique entre le sens de « marque » et de « limite » qu'il attribuait à δίκη et d'autres termes que nous avons déjà rencontrés comme étant liés à l'idée d'un ordre conçu comme un ensemble de portions qui revenaient à chacun, tels μοῖρα, αἶσα ou encore ἐναίσιμος.[23] Séparant strictement les deux sens de δίκη, M. Gagarin avait cependant exclu que le terme puisse avoir la valeur de « lot » dans certains passages.[24] Ed. Lévy a, au contraire, reconnu pour sa part que cette valeur était perceptible dans les sept passages de l'*Odyssée* de style δίκη ἐστί, comme dans celui de l'*Iliade* cité ci-dessus (19, 180). Pour lui, il est même possible que ce soit plutôt à partir de l'usage qui, comme dans l'occurrence du chant 19 de l'*Iliade*, exprime d'abord l'idée de « droit individuel » au sens de « ce qui revient de droit à quelqu'un », qu'ait pu se développer l'idée de « manière d'être », « habitude » qui convient à un groupe. Il note encore toutefois qu'une telle valeur de δίκη « aboutit à une impasse », puisque apparemment « isolée » chez Homère et que seul l'emploi adverbial δίκην garde ce sens à l'époque classique.[25] Mais l'idée d'un lot attaché à un individu ou à des catégories de gens, contenue plus explicitement dans ces passages, n'y est peut-être pas aussi exclusive.

Le grand mérite et l'originalité de J. Rudhardt est d'être parvenu à mieux cerner les mécanismes que la pensée grecque concevait comme mode d'action de la δίκη dans le monde des hommes. Celle-ci, affirme-t-il, peut d'abord agir par elle-même, comme une force autonome qui amène dans l'histoire des événements affectant un homme ou une communauté entière, selon qu'un individu agit d'une manière convenable ou non. C'est ce que J. Rudhardt nomme la « δίκη objective ». Les Grecs percevaient dans l'action de la δίκη une manifestation du divin, et Δίκη apparaît comme telle pour la première fois chez Hésiode. Il ne s'agit pas directement de l'abstraction d'un concept, ni d'une simple allégorie, mais bien de la perception vécue, de l'expérience du divin et de ses manifestations difficilement saisissables

---

23 L. R. PALMER, « Indo-European Origins of Greek Justice », p. 160-163. Il retrouve ensuite ces concepts dans des fragments cosmogoniques d'HÉRACLITE (fr. 94) et d'ANAXIMANDRE (fr. 2). Cf. encore p. 164 : « That Greek cosmological, political, and moral thinking was dominated by this notion of appointed portions and proper limits is a fact so familiar and so often discussed that I need do no more than refer to the late Professor F. M. Cornford's » qui a bien exprimé ce point dans son ouvrage *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation*, Hassocks, 1980 (1957).

24 M. GAGARIN, « 'Dikè' in the 'Works and 'Days' », p. 83 et p. 85, n. 19.

25 Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 76-77. L'adjectif δίκαιος, ajoute néanmoins l'auteur, aurait poursuivi à la fois l'idée de droit et de justice (p. 77-78). On voit qu'il ne conçoit pas le sens de « manière d'être » comme étant le sens premier du terme.

en terme de concept.[26] Aux yeux du Grec, et cela se voit dès Homère, davantage cependant, il est vrai, chez le chantre béotien, la δίκη était donc parfois perçue comme une force agissant chez les mortels, extérieure à eux mais dont l'influence pouvait se présenter à leur esprit. Dans le passage de l'*Iliade* où Zeus punit de ses pluies torrentielles la cité entière de ceux qui chassent la « justice » sans aucune crainte des dieux, ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες (16, 388), dans celui de l'*Odyssée* où, au contraire, un roi sans reproche, craignant les dieux et soutenant de bonnes sentences, βασιλῆος ἀμύμονος ὅς τε θεουδὴς | [...] | εὐδικίας ἀνέχῃσι (19, 109-111), voit toute sa communauté être récompensée par la prospérité et la fertilité, la δίκη apparaît certes comme intégrée à un processus judiciaire. Dans le premier cas il est sans doute préférable d'y voir un principe général de justice, de droiture dans l'exercice de la justice, qui est cependant bafoué par de mauvais juges.[27] La punition qui s'en suit ne relève toutefois pas de l'activité humaine, mais bien de l'action divine de Zeus présentée comme adéquate à toute violation de la δίκη. Si dans le second cas l'hapax homérique εὐδικίαι apparaît bien comme un pluriel désignant plus concrètement de « bonnes sentences », la croissance prolifique et prospère de la nature considérée comme corrélative d'une bonne conduite des affaires judiciaires ne résulte certes pas d'une action directe des hommes sur elle. Le respect de la δίκη, peu importe qu'il s'agisse de principes de comportements ou de pratiques concrètes, entraîne des conséquences qui situent l'action d'une puissance, difficilement saisissable mais ressentie comme divine, dans l'ordre de la nature.

Une correspondance est ainsi perceptible entre l'ordre naturel et les actions humaines, et plus précisément celles relatives à la δίκη, que ce soit l'activité judiciaire ou les principes de la justice. Entre la personnification d'une déesse et la δίκη agissant indépendamment dans le monde des hommes, la distinction demeure floue aux yeux des Grecs.[28] D'ailleurs, Hésiode ne considérait-il pas Δίκη comme l'une des Hôrai, divinités liées à la croissance et aux cycles naturels de fertilité ? Les δίκαι, lorsqu'elles sont bien administrées grâce à des procédures judiciaires adéquatement conduites par un βασιλεύς, permettent de régler les discordes et conflits internes à une communauté en assurant à chaque parti un lot convenable et en évitant

---

26 Voir encore J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 131-145, et les remarques conclusives de l'auteur, p. 155-160.

27 Voir M. C. DICKIE, « 'Dike' as a Moral Term », p. 98 ou H. LLOYD-JONES, *Justice of Zeus*, p. 166, n. 23, plutôt que l'article de M. Gagarine déjà cité, comme il a été dit plus haut.

28 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 133-136.

ainsi le recours à la violence. Ceci garantit la protection de l'ensemble du groupe, à la fois au niveau de la concorde entre les individus qui le composent, mais aussi entre la communauté et le divin tel qu'il se manifeste dans le monde de la nature. Sarpédon est ce genre de roi, ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ (*Il.* 16, 542).[29] Hésiode se place clairement dans la même ligne de pensée lorsqu'il présente la déesse Δίκη comme dénonçant à son père Zeus les offenses qu'elle subit, « lorsque quelqu'un la blesse en la méprisant d'une manière tortueuse », ὁπότ' ἄν τίς μιν βλάπτῃ σκολιῶς ὀνοτάζων (*Tr.* 258). Ces « tortueuses insultes » sont expliquées quelques vers plus loin, où elles sont apparentées aux « sentences torses », σκολιαὶ δίκαι, expression qui désigne à quelques reprises les décisions judiciaires des mauvais rois. Elle s'empresse donc de les communiquer au souverain des dieux et des hommes, « afin que le peuple paie la folie des rois qui, méditant le malheur, tournent autrement les sentences en parlant d'une manière tortueuse », ὄφρ' ἀποτείσῃ | δῆμος ἀτασθαλίας βασιλέων οἳ λυγρὰ νοεῦντες | ἄλλῃ παρκλίνωσι δίκας σκολιῶς ἐνέποντες (*Tr.* 260-262).[30] Pour J. Rudhardt, au-delà du sens de coutume, d'usage et d'habitude qui peut certes être présent dans certains passages où elle intervient, la δίκη se définit surtout comme une « convenance qui unit certains actes à des événements qui les ont précédés, qui lui sont concomitants ou qui se produisent ultérieurement. »[31]

1.2.2. Le savoir de la δίκη : connaître l'action rétributive de cette force permet d'orienter son comportement

La conscience de l'existence et de l'action de cette force dans l'histoire et la vie des hommes était assez présente à l'esprit des Anciens pour qu'ils puissent orienter leur action en fonction de ce qu'ils pouvaient anticiper comme étant sanctionné ou non par la δίκη. Chez Homère et Hésiode, quelques passages présentent ainsi cette notion comme relevant du domaine de la connaissance, du savoir.

---

29 Voir aussi dans le même sens *H. Déméter*, 151-152 : les dirigeants d'Éleusis « protègent les murs de la cité avec leurs conseils et leurs jugements droits », κρήδεμνα πόληος | εἰρύαται βουλῇσι καὶ ἰθείῃσι δίκῃσιν.

30 L'expression σκολιαὶ δίκαι apparaît quelques vers plus haut, en 250. Cf. aussi v. 221. Elle trouve son contraire dans les « sentences droites », ἰθεῖαι δίκαι, v. 36 et 225-226. Cf. aussi v. 9, où Hésiode prie Zeus pour qu'il δίκῃ ἴθυνε θέμιστας, ou encore le pluriel ἰθυδίκαι, qui désigne les « hommes aux jugements droits que n'accompagnent ni la famine ni la ruine », οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ | οὐδ' ἀάτη (230-231). Voir aussi v. 263-264 : « redressez vos paroles [ou jugements, selon les manuscrits], rois mangeurs de présents, et oubliez complètement les sentences torses », βασιλῆες, ἰθύνετε μύθους [ou δίκας] | δωροφάγοι, σκολιῶν δὲ δικέων ἐπὶ πάγχυ λάθεσθε. Nous avons déjà signalé plus haut le passage homérique *Il.* 18, 508.

31 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 112.

Un exemple de l'*Odyssée* le montre bien. Télémaque veut questionner Nestor à propos du sort des Atrides après la guerre de Troie. Il sait que le roi de Pylos possède un savoir particulier, dû à son âge et à sa grande expérience, « car plus que tout autre il connaît la sagesse et les *dikai* », ἐπεὶ περὶ οἶδε δίκας ἠδὲ φρόνιν ἄλλων (3, 244). Rien n'autorise à dire que ces δίκαι seraient ici quoi que ce soit de concret lié à la procédure judiciaire, ni même « les façons de régler un conflit », la procédure elle-même. Le but de Télémaque est de connaître le sort de chefs achéens dans le cadre de leur *nostos*. Les δίκαι sont ici clairement placées au niveau de la connaissance, et Nestor raconte ensuite le destin que connurent Ménélas et Agamemnon.

Deux éléments importants permettent de mieux comprendre la signification de cette occurrence. D'abord, une centaine de vers plus haut, Nestor racontait comment les Achéens quittèrent Troie, de quelle manière ils furent violemment divisés en deux groupes, l'un voulant suivre l'avis de Ménélas, l'autre celui d'Agamemnon. À ce moment les Atrides convoquèrent à une heure tardive une assemblée, et cela est dit οὐ κατὰ κόσμον (*Od.* 3,138). En fait, nous apprend Nestor, « Zeus préparait en son âme un malheureux retour aux Achéens, puisqu'ils n'étaient pas tous prudents ni *justes* », Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μήδετο νόστον | Ἀργείοις, ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι | πάντες ἔσαν (3, 132-134). Naturellement, Nestor n'était pas personnellement informé par Zeus de ses intentions d'apporter encore plusieurs souffrances aux Achéens lors de leur retour. Il sait cependant que certains d'entre eux, qu'il ne nomme pas,[32] ont posé des actes qui ne les placent pas dans une disposition favorable par rapport à la δίκη : ils étaient οὐ δίκαιοι, et comme tels allaient connaître un λυγρὸς νόστος. Ce premier élément indique que le discours de Nestor s'inscrit dans le cadre d'une histoire racontant les conséquences, méritées par les Achéens, pour des gestes commis à Troie.

L'autre information à retenir, que nous connaissons par ailleurs, est placée immédiatement après le discours de Nestor et le qualifie : Athéna, sous les traits de Mentor, dit que le vieil homme ταῦτα κατὰ μοῖραν κατέλεξεν (3, 331). Nous avons vu ce qu'implique cette expression. Nestor a raconté l'histoire adéquatement. Plus précisément, il a su dans son récit reconnaître à chacun des personnages la place qui lui revenait, le rôle qu'il a

---

32 On pense bien sûr à l'impiété d'Ajax le Locrien, qui avait violé Cassandre. Cf. en ce sens N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 63.

joué, sa μοῖρα. La « part » que prit chacun à ce récit était en grande partie caractérisée par l'action de la δίκη qui détermina le sort qu'ils connurent lors de leur retour, parce que οὐ δίκαιοι. Nestor possède la sagesse ; il sait aussi que certains Achéens reçurent après Troie un « lot » qu'entraînait normalement le fait de ne pas tenir compte des exigences de la δίκη.[33] Le terme exprime à la fois l'idée de cette rétribution convenable en fonction des actions et ce qui est ressenti comme ne devant pas être transgressé, une « justice » qui, connue et respectée, garantit au contraire une rétribution positive des gestes posés.

Dans le même sens devrait aussi se comprendre un autre usage du terme au pluriel comme complément de εἰδέναι, ici en tournure négative et à propos des Cyclopes. Ulysse, fraîchement débarqué sur leur île, craint d'y rencontrer des êtres qui « ne connaissent bien ni droits, ni *thémistes* », οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας (9, 215). Sans pour l'instant encore approfondir davantage le lien étroit, déjà rencontré par ailleurs, entre δίκη et θέμις, signalons simplement que les δίκαι dont il est question ici représentent certainement plus que l'application administrative de procédures judiciaires. Comme dans l'exemple de Nestor, il est plutôt question d'une connaissance particulière. Ce savoir concerne, d'une part, les gestes que prescrit la θέμις dans l'établissement de certaines relations, ici avec les étrangers, et, d'autre part, les δίκαι. À la lumière de l'exemple de Nestor et de ce que nous savons par ailleurs du mode d'action de la δίκη, il est possible que le terme implique ici les actions concrètes qui conviennent ou non à l'hospitalité et la connaissance que ces actions peuvent entraîner, pour leur auteur, des événements bénéfiques ou non, selon le comportement adopté envers l'hôte. Polyphème souligne d'ailleurs que les Cyclopes ne craignent pas les dieux (9, 275-276) et qu'il n'épargnera pas même Ulysse ou ses compagnons pour éviter la colère de Zeus, οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην | οὔτε σεῦ οὔθ' ἑτάρων (277-278). Selon toute logique, les géants à l'œil rond ne doivent pas plus craindre l'action rétributive d'une puissance que les êtres civilisés pressentent comme divine : comme le redoutait Ulysse en accostant sur leur île, ils sont ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι (9, 175). Cette interprétation du passage tend forcément à donner un relief particulier à la δίκη qui, telle une

33 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 110-111. N. YAMAGATA, *ibid.*, p. 63, me semble aller dans une direction similaire lorsqu'elle explique les δίκαι de ce passage comme une connaissance acquise par Nestor concernant « manners to deal with the world, in other words, knowledge of what tends to happen and what must be done in given situations. It is a much broader knowledge then merely the ability to tell right from wrong. »

« force morale », implique la connaissance des gestes à poser dans des situations diverses et l'anticipation des conséquences positives ou négatives qu'ils entraînent.[34]

Un parallèle avec une autre occurrence de l'adjectif δίκαιος, tirée cette fois de la *Théogonie* hésiodique et déjà citée précédemment, corrobore cette lecture. Il s'agit du passage où il est fait mention des « justes et bienveillants conseils », δίκαια καὶ ἤπια δήνεα, que « connaît » Nérée, οἶδεν, lui qui aussi n'oublie pas les θέμιστες, οὐδὲ θεμιστέων | λήθεται (*Th.* 235-236). La sagesse attribuée à ce modèle de souveraineté ne diffère pas de celle reconnue à Nestor, et s'oppose en touts points aux Cyclopes. On peut encore citer un autre passage hésiodique qui fait de la δίκη, ou plus précisément de la connaissance des δίκαια, de « ce qui est juste », avec l'adjectif neutre substantivé,[35] une chose porteuse d'une bonne rétribution. Car « si quelqu'un veut prononcer sciemment des paroles de justice », avise Hésiode, « Zeus au large regard lui donne la prospérité », εἰ γάρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι | γιγνώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς (*Tr.* 280-281). Les hommes civilisés et conscients de l'activité de la δίκη dans le monde savent bien que celle-ci agit de concert avec le divin, ce qui leur permet éventuellement d'accorder leurs actions avec son influence afin de s'assurer un lot meilleur dans le cadre de leur existence de mortel.

Comme le dit Eumée en condamnant les prétendants qui dévorent sans vergogne les biens d'Ulysse et font fi de la δίκη, « les dieux bienheureux n'apprécient guère les œuvres pernicieuses, mais honorent la justice et les gestes de mesure des hommes », οὐ μὲν σχέτλια

---

34 L'expression « force morale » pour désigner la δίκη est employée par J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 126. Sur le sens du terme dans ce passage de l'*Odyssée*, cf. M. W. DICKIE, « 'Dike' as a Moral Term », p. 96-97. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκη », admet aussi le sens de « justesse des actes et de la pensée », plutôt qu'une signification appartenant à la sphère juridique soutenue par M. GAGARIN, « 'Dike' in the 'Works and Days' », p. 85-86 et E. A. HAVELOCK, *Greek Concept of Justice*, p. 180. V. A. RODGERS, dans son article « Some Thoughts on δίκη », *CQ* 21 (1971), a argumenté avec beaucoup d'emphase sur ce lien entre δίκη et ses dérivés et les conséquences d'un comportement. Mais elle ne reconnaît toutefois pas pour autant de valeur morale à δίκη, et son propos a justement été aussi critiqué par M. W. DICKIE, *ibid.*, p. 100-101.

35 Homère n'emploie jamais cette forme, qui n'apparaît que chez Hésiode (cf. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκαιος », col. 302) : une autre fois au pluriel, en *Tr.* 216-217 : « la route qui mène aux choses de justices est meilleure », ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν | κρείσσων ἐς τὰ δίκαια ; une seule fois au singulier, en *Tr.* 225-226 : ceux qui donnent des sentences droites, δίκαι ἰθεῖαι, « et ne s'écartent pas de ce qui est juste », καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου, voient leur pays prospérer sous le regard de Zeus. Sur la nuance et la correspondance entre δίκη et τὸ δίκαιον, le premier étant plus concret que le second, qui constitue abstraitement « l'ensemble des qualités de l'homme juste [i.e. du δίκαιος], [...] que nous appelons souvent du nom même de justice [et qui] se disent en grec *to dikaion*, non *hè dikè* », voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 125.

ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, | ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων (*Od.* 14, 83-84). Ce passage que nous avions déjà cité plus haut est important. Il met en parallèle un usage abstrait de δίκη en tant que justice[36] et un terme dont on a vu, lors de l'examen de μοῖρα, qu'il appartient au vocabulaire de la « portion », de la mesure, et qu'il connote l'idée d'une « portion mesurée ». Dans un passage de l'*Iliade*, nous avions dit que le fait pour Iris de « connaître la juste mesure des choses », αἴσιμα εἰδέναι, comme en témoigne sa réponse à Poséidon, a conduit celui-ci à admettre qu'elle avait parlé κατὰ μοῖραν (*Il.* 15, 206-207). Un autre passage, de l'*Odyssée* celui-là, établit une corrélation similaire entre le fait d'avoir conscience des αἴσιμα et un discours κατὰ μοῖραν (*Od.* 2, 229-251).[37] Dans le passage qui nous intéresse maintenant, Eumée implique une corrélation directe entre la connaissance de l'action de la δίκη et celle de la « mesure des choses ». C'est que la première agit et s'inscrit dans le cadre de la seconde.

Un témoignage de l'épopée, extérieur à Homère et Hésiode, paraît confirmer ce point. Dans l'hymne homérique à Déméter, Hadès s'adresse à Perséphone avant de la laisser retrouver sa mère. Lorsqu'elle sera à ses côtés dans le monde souterrain, lui dit-il, elle aura force honneurs (τιμαί) : « pour les injustices commises seront chaque jour punis ceux qui n'accomplissent pas ou ne donnent pas en état de pureté les offrandes adéquates et qui n'apaiseraient pas ton courroux par des sacrifices », τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα, | οἵ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἱλάσκωνται | εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες (v. 367-369). L'action de commettre une injustice, ἀδικάζειν, est ici présentée comme une action οὐκ ἐναίσιμος, c'est-à-dire qui ne s'inscrit pas dans la « juste mesure » des choses, ne reconnaît pas ce qui est dû à autrui, ici les offrandes appropriées à Perséphone. Ce geste contraire à la δίκη appelle un paiement, τίσις, qui frappe les ἄδικοι – ou ceux οὐ δίκαιοι. Lorsque la δίκη est négligée, que ce soit par ignorance ou délibérément, son action se fait sentir pour restaurer l'équilibre dans la répartition des parts et assurer à chacun son dû. Pour revenir à l'*Odyssée*, notons encore que, à deux reprises, les prétendants sont qualifiés de οὐ δίκαιοι, ce qui annonce bien le châtiment de ceux qui recevront leur « part » de δίκη, à l'image des Achéens lors de leur retour. L'expression les concerne

---

36 Voir encore M. W. DICKIE, *ibid.*, de même que Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 78, *contra* M. GAGARIN, « 'Dike' in the 'Works and Days' », p. 86, suivi à nouveau par E. A. HAVELOCK, *Greek Concept of Justice*, p. 180.

37 Voir *supra*, partie 2, chapitre 1, 2.1.3.

d'ailleurs une première fois, en 2, 282, dans la formule ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι, exactement la même utilisée pour les Achéens par Nestor, en 3, 133.[38] Or, le passage à propos des prétendants souligne bien *l'ignorance* du sort funeste qui les attend : « ils n'ont aucune connaissance de la mort et du sombre destin qui, déjà près d'eux, est de tous périr en une journée », οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν, | ὃς δή σφι σχεδόν ἐστιν, ἐπ' ἤματι πάντας ὀλέσθαι (2, 283-284).

La connaissance de la δίκη devrait par ailleurs toujours transparaître dans l'administration de la justice par les rois, sur l'agora. Mais Hésiode souligne la possibilité d'une divergence entre la δίκη telle qu'elle devrait normalement se manifester dans le monde des hommes, récompensant le δίκαιος et punissant qui se comporte sans s'en soucier, et la δίκη telle qu'administrée par les rois : « que moi-même je ne sois pas juste chez les hommes, ni mon fils : car il est mauvais pour un homme d'être juste si le plus injuste a davantage de justice », νῦν δὴ ἐγὼ μήτ' αὐτὸς ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος | εἴην μήτ' ἐμὸς υἱός· ἐπεὶ κακὸν ἄνδρα δίκαιον | ἔμμεναι, εἰ μείζω γε δίκην ἀδικώτερος ἕξει (*Tr.* 270-272). Hésiode joue visiblement sur les sens concret et abstrait de δίκη dans ce passage. On peut bien agir avec la conscience du juste, δίκαιος, dit-il, la justice de procédure peut cependant toujours avantager (μείζω δίκην) l'homme le plus injuste, ἀδικώτερος.[39] Une telle discordance implique que certains rois pratiquent une distribution inadéquate de la δίκη parmi les hommes.

1.2.3. La δίκη subjective de J. Rudhardt : par leur fonction judiciaire, les rois assurent une gestion humaine de la δίκη en attribuant leur « lot » aux partis

La δίκη peut donc manifester ses effets hors de la sphère judiciaire institutionnelle et de la résolution de conflit en s'imposant à l'esprit des mortels ou en étant particulièrement bien connue de certains d'entre eux, qui sont alors à même d'anticiper ses effets. Mais, même lorsque le terme désigne clairement une « sentence » ou un « jugement », que ce soit chez

---

38 La seconde occurrence est en fait celle de l'adverbe δικαίως, dans son unique apparition chez Homère, en 14, 90-91 : les prétendants « refusent de courtiser de juste manière », οὐκ ἐθέλουσι δικαίως | μνᾶσθαι. Dans l'*Iliade*, l'adjectif est beaucoup moins fréquent que dans l'*Odyssée* (3 contre 12). Il s'agit à deux reprises de la forme superlative δικαιότατος (11, 832 : Chiron est « le plus juste » des Centaures ; 13, 6 : les Abioi sont « les plus justes » des hommes), et une fois de la forme comparative δικαιότερος (19, 181 : Agamemnon devra être à l'avenir « plus juste »).

39 Cf. D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 153, n. 22.

Homère ou chez Hésiode, le sens général de « lot » convenable à certaines actions demeure. La solution à un différend qu'apporte la δίκη n'est jamais que la conséquence, la suite appropriée et acceptée comme telle, à donner aux gestes posés qui ont entraîné entre deux individus d'une communauté une rupture de l'ordre. La δίκη attache une suite convenable à des actions et vise ainsi à rééquilibrer un rapport mis à mal.

Lorsqu'il désigne un jugement prononcé par un juge, le terme n'exprime certes plus directement l'action d'une force divine agissant sur le cours des événements. La δίκη est dès lors non plus objective et indépendante, mais « subjective », pour reprendre à nouveau la terminologie de J. Rudhardt. Il s'agit cependant bien de la même δίκη, qui s'impose à l'esprit des hommes, les invite à orienter leur action en considération des conséquences, bonnes ou mauvaises, qu'entraînerait tel ou tel geste, mais qu'alors la voix des juges actualise.[40] Hésiode fait appel à cette conscience de la δίκη, lorsqu'il invite son frère à « écouter la justice », ἀκούειν δίκης (*Tr.* 213 ; 275), comme il incite aussi les rois à « considérer cette justice », καταφράζειν [...] | τήνδε δίκην (248-249). Lorsque, sur l'agora, deux partis font appel à un juge afin de régler un conflit, celui-ci doit δικάζειν. Les βασιλεῖς entendent alors les réclamations des divers partis en litige avant d'émettre un jugement, une δίκη.[41] Ils expriment alors par une « parole d'autorité » ce que leur connaissance de la δίκη inspire être la conséquence adéquate à un geste ou la réparation convenable au statut social, à la condition, des partis en cause.

Concrétisée par le biais de l'activité judiciaire, la δίκη peut être « donnée » ou « prise », comme un dû, par le coupable qui rend une compensation ou le parti lésé qui reçoit une rétribution : c'est du moins ce que dit Hermès, pour prendre à nouveau un exemple extérieur à Homère et Hésiode, dans la formule par laquelle il invite Apollon à régler leur

---

40 Voir J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 112-116.

41 Cf. *Il.* 18, 508 ; peut-être aussi *Od.* 11, 570 (les ombres errantes de l'Hadès entourent Minos pour lui demander des δίκαι, qui peuvent autant être comprises comme des « décisions » de justice que comme des sentences concernant le « lot » qui sera le leur dans le domaine des morts. Cf. M. SCHMIDT, *LfgrE*, s. v. « δίκη », col. 304. J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 40-41, penche de manière convaincante vers la seconde hypothèse). Plus fréquemment chez Hésiode : cf. par exemple *Th.* 86 ; peut-être aussi 434 ; *Tr.* 36 ; 39 ; 225. L'action de rendre une telle décision est régulièrement exprimée par le verbe δικάζειν (*Il.* 18, 506 ; 23, 574 ; 579 ; *Od.* 12, 440 ; *Tr.* 39), qui peut cependant simplement signifier « décider » avec autorité, en dehors de contextes strictement judiciaires, comme dans les deux autres occurrences de l'*Iliade* (1, 542 et 8, 431, avec Zeus pour sujet) et de l'*Odyssée* (11, 545 et 547, cf. Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 74). Voir J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 124-125.

différend par un jugement de Zeus : δὸς δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζηνὶ Κρονίωνι (*H. Hermès*, 312), « donne et prend la *dikè* par devant Zeus », propose-t-il.[42] C'est aussi ce que laisse entendre Hésiode dans un conseil à son frère : si quelqu'un a d'abord fait offense mais cherche ensuite à regagner l'amitié (φιλότης) et « veut offrir une *dikè*, accepte », δίκην δ' ἐθέλῃσι παρασχεῖν, | δέξασθαι (*Tr.* 712-713). Les revendications des deux partis peuvent par ailleurs aussi être appelées δίκαι, par exemple lorsque, en *Il.* 23, 542, Antiloque, « se levant, répond par une *dikè* à Achille », Ἀχιλῆα δίκῃ ἠμείψατ' ἀναστάς, afin de ne pas être privé du prix qu'il considère lui revenir.[43]

Toutefois, le recours à une procédure judiciaire n'est pas toujours nécessaire, ce qui n'empêche pas pour autant la δίκη d'être présente à l'esprit afin d'assurer le règlement d'un conflit : c'est le cas dans le règlement de la querelle entre Achille et Agamemnon, dans le passage déjà cité *Il.* 19, 172-180. La δίκη, qui est ici la compensation due au Péléide, n'est pas le fruit d'un appel des deux partis à un arbitre, mais consiste autant dans la juste rétribution matérielle à remettre par Agamemnon que dans la manière considérée par Ulysse et les Achéens comme étant appropriée pour rendre ce genre de transaction efficace.[44] Quoi qu'il en soit, lorsqu'elle est prise en charge par le groupe, les juges ou βασιλεῖς mettent alors en application, concrètement et au nom de la communauté, la conscience du caractère « objectif » de la δίκη : ils « infligent des peines à des coupables [et] leurs décisions lient des conséquences à l'acte qu'ils jugent [...]. L'institution judiciaire devient ainsi un auxiliaire de

---

42 Près de Zeus se trouvent par ailleurs les « plateaux de la justice », [...] ἐς πατέρα Κρονίωνα [...] | κεῖθι γὰρ ἀμφοτέροισι δίκης κατέκειτο τάλαντα (v. 323-324), qui indiquent vers quel parti penche la δίκη.

43 Ed. LÉVY, « *Dikè* chez Homère », p. 72, interprète le passage de cette façon. J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 114, qui considère davantage la δίκη en tant que principe actif dans le monde des hommes, et non uniquement comme une parole concrète, traduit plutôt par « s'étant levé, il répondit à Achille [...], mû par la *dikè*. » Malgré la différence dans la compréhension de la nature concrète ou abstraite de la δίκη – énoncé oral pour Lévy, force agissant sur l'esprit pouvant orienter l'action pour Rudhardt – les deux points de vue ne sont pas pour autant irréconciliables, en considérant que la réponse d'Antiloque est évidemment ce qu'il croit être juste et lui revenir de droit. Comme tout plaideur, il affirme son intime conviction d'être dans son droit. Le pluriel de δίκη possède peut-être aussi ce sens chez Hésiode, en *Tr.* 219, dans l'expression σκολιαὶ δίκαι, selon M. GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 48, n. 84. Mais il note que M. L. West, dans son édition commentée des *Travaux*, p. 211, suggère qu'il puisse aussi s'agir des « règlements torses » proposés par de mauvais rois.

44 Ed. LÉVY, *ibid.*, p. 76, souligne toutefois la forme publique, « sous les yeux de tous », que prend le règlement du différend entre les deux héros, conforme, en cela, à ce qu'exige la procédure telle que présentée par exemple sur le bouclier d'Achille. Voir M. W. DICKIE, « 'Dike' as a Moral Term », p. 98, n. 27.

la *dikè* objective. Les effets de son activité semblent se confondre avec ceux de la force morale immanente dont plusieurs textes nous ont fait connaître les manifestations. »[45]

L'approche de J. Rudhardt, que nous avons largement suivie, permet donc de comprendre dans sa totalité ce que représentait la δίκη pour les Grecs et, dans le cadre qui est le nôtre, dans les poèmes homériques et hésiodiques. Sans s'opposer totalement avec celle de ses prédécesseurs, elle diverge cependant de celles qui restreignent le sens du terme chez Homère et Hésiode à son application juridique et concrète, ou encore qui séparent un sens de « manière d'être ». La démarche de J. Rudhardt s'inscrit en fait à l'inverse de celle plus généralement suivie par les modernes. Laissons une dernière fois la parole à l'auteur, qui explique et résume ainsi son cheminement :

> « Nous avons d'abord envisagé la *dikè* comme une force agissant sur le cours des événements ; parlé en second lieu de la *dikè* subjective, telle qu'elle influence les conduites humaines ; en troisième lieu, de la justice, telle que les juges ou des tribunaux l'exercent. Un esprit moderne préfèrerait sans doute suivre un ordre inverse et commencer en considérant la pratique sociale, réalité plus immédiatement saisissable que l'action mystérieuse de la justice dans l'histoire et mieux établie. Il m'a paru qu'une telle démarche serait anachronique ; en l'adoptant, nous prêterions aux Grecs une mentalité moderne, alors que les textes me semblent précisément montrer qu'en ce qui concerne la justice, ils pensent autrement que nous. »[46]

Les sept exemples de l'*Odyssée* qui présentent un usage de prime abord différent de la majorité des occurrences homériques et hésiodiques, avec lesquelles nous avons ouvert ce chapitre, retrouvent ainsi place dans la définition de la δίκη. En définitive, cette approche permet, d'une part, de considérer l'unité de δίκη au-delà de sa polysémie et de résoudre en partie un problème important que posait notamment l'approche de M. Gagarin. D'autre part, elle ne néglige pas les importants rapprochements sémantiques établis, près de cinquante ans plus tôt, par L. R. Palmer entre δίκη, sa racine **deik* et les idées de portion et de limite qui s'y rapportent.[47] Car celles-ci relèvent aussi de l'idée générale d'ordre telle qu'elle se présente dans les poèmes homériques et hésiodiques, et il apparaît naturel qu'un terme exprimant la « justice » et ses manifestations, d'origines divine ou humaine et procédurale, s'inscrive dans ce modèle.

---

45 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 122.

46 *Ibid.*

47 Dans le même sens vont les conclusions de la première partie (intitulée « Dal mito alla speculazione ») de l'ouvrage de E. PARESCE, *La giustizia nei presocratici*, Soveria Mannelli, 1986, p. 82-83. Plus récemment, voir encore A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 116.

D'un poète à l'autre, le terme δίκη désigne donc généralement une convenance qui peut s'exprimer sous la forme d'un « lot » adéquat, qui revient ou s'attache à quelqu'un en fonction de ses gestes ou de sa condition. La partie précédente a montré le lien particulier unissant le roi et la justice. Nous savons par ailleurs que les βασιλεῖς doivent régulièrement se présenter dans leur fonction distributrice : que ce soit les parts d'un butin distribuées en fonction de la valeur des guerriers, les prix accordés aux vainqueurs lors d'épreuves, des portions de viandes au banquet, ou encore des portions de terres à ceux dont le concours et la φιλότης sont nécessaires. N'est-il pas alors naturel de voir sur l'agora les βασιλεῖς chargés de la distribution d'un autre « lot », celui que représente la δίκη ? Qui suit cette route vers les « choses justes », τὰ δίκαια, affirme le poète d'Ascra, évite les désastres, ἄται, que ne manquent pas de connaître ceux qui choisissent plutôt l'ὕβρις (*Tr.* 213-218). À la cité des βασιλεῖς respectant la δίκη, Zeus octroie au contraire richesses et prospérité, qui sont les « lots » du δίκαιος.

2. La δίκη dans le cosmos : entre θέμις et τιμή

2.1. Remarques complémentaires sur δίκη et μοῖρα : la δίκη est un « lot » que les hommes ont la possibilité d'appréhender

Les termes δίκη et μοῖρα peuvent donc exprimer l'un et l'autre, à différents niveaux, l'idée d'un lot approprié ou d'une portion due, possédée ou qui échoit à un individu. Tous deux expriment aussi une convenance : μοῖρα essentiellement par le biais de la formule κατὰ μοῖραν, qui implique la reconnaissance appropriée d'une position occupée dans l'existence des êtres et des choses ou encore dans la société ; δίκη dans la plupart de ses occurrences, qui connotent l'idée générale d'une convenance dans l'attribution ou la possession d'un lot. Toutefois, la μοῖρα est quelque chose de fixe. Proche du destin, elle semble déterminée dès le début d'une existence humaine jusqu'à sa fin, inévitable, comme le sont aussi certains grands événements de la vie. L'homme, comme les dieux, ne peut – ne doivent, pour les seconds, puisqu'on a vu qu'ils en ont néanmoins la possibilité – agir ὑπὲρ μοῖραν.

La δίκη représente un autre type de lot, qui s'insère néanmoins dans le cadre de la μοῖρα en tant que portion d'existence. La formule δίκη ἐστί la rapproche sans doute de l'idée d'un destin, mais elle s'en distingue cependant, d'abord parce, sous cette forme, la δίκη ne

désigne jamais un seul individu. Elle est par ailleurs mouvante, changeante en fonction des circonstances, de l'évolution du statut, des qualités et des comportements de chacun. Si la μοῖρα paraît souvent impénétrable aux simples mortels, liée au vouloir de Zeus, la δίκη, elle, peut être anticipée, pour autant que l'homme possède ce savoir. Contrairement à l'inéluctabilité de la μοῖρα, les hommes peuvent donc avoir un certain contrôle sur ce lot, puisqu'il leur appartient d'accorder leurs actions en fonction des effets qu'ils savent être ceux de la δίκη.

Cette connaissance particulière, cette forme de sagesse, possédée notamment par Nestor mais ignorée des prétendants ou encore des Cyclopes, le fait d'être ou non δίκαιοι, représente la garantie d'un « lot » meilleur pour soi, ses proches ou sa communauté, l'assurance d'un sort comme celui de la cité en fleurs où l'abondance touche à la fois les hommes et leur environnement et insère harmonieusement les premiers dans le monde naturel. Si l'homme est condamné à la mortalité, à l'impuissance de sa condition, aux maux et au travail pénible et incessant, il peut au moins espérer, en connaissant bien le mode d'action de cette force qu'il nomme δίκη, un passage un peu moins ardu en ce monde. C'est là en grande partie ce que tente d'enseigner Hésiode dans les *Travaux*.

La convenance qu'exprime l'adjectif δίκαιος et celle qui définit le substantif en tant que lot adéquat à telle ou telle circonstance, action ou condition, diffère aussi de celle exprimée par κατὰ μοῖραν. Dans cette dernière expression, la convenance s'inscrit dans une dimension spatiale : le respect de la *position* de chacun dans un groupe ou encore de la *place* des hommes et des dieux dans le cosmos. Δίκη situe plus largement la convenance dans l'histoire, dans une trame temporelle et non dans une série ponctuelle de lots hiérarchiques. La δίκη, ou mieux la conscience de cette force agissante, représentait pour les Grecs un pouvoir, certes minime et parfois difficile à saisir, sur leur existence dans le cadre de l'inéluctabilité de la condition humaine. C'est pourquoi ils furent en mesure de mieux l'appréhender que la μοῖρα, en reconnaissant à certains membres de leur communauté, en particulier à ces βασιλεῖς que l'*Iliade* et l'*Odyssée* qualifient tous deux de δικασπόλοι (*Il.* 1, 238 ; *Od.* 11, 186) et qu'Hésiode présente exclusivement dans leur fonction judiciaire, une autorité de parole qui pouvait « montrer » quels étaient les effets de la δίκη et « indiquer » quel « lot » elle commandait à ceux qui le méritaient.

Il est parfois possible cependant que cette parole humaine, volontairement ou non – la μοῖρα des mortels n'en fait-elle pas des êtres imparfaits ? – échoue à donner des « indications » droites. Tel est le cas des mauvais rois hésiodiques, dont la distribution des lots lors du règlement d'un conflit concrétise mal la convenance qu'aurait normalement dû imposer la δίκη. Cette δίκη est alors « infléchie », puisque, selon la conviction d'Hésiode, une sentence injuste ne peut représenter ce que la force divine de δίκη attribuerait véritablement comme lot. De tels rois rompent, « tordent » le lien qui doit unir la justice concrète pratiquée en public par les communautés humaines à celle comprise comme une manifestation du divin dans le monde. Mais, même dans ce cas, la δίκη/Δίκη poursuit son action, vigilante. Tôt ou tard, elle apporte à l'homme οὐ δίκαιος ou à sa communauté la sanction divine qu'il mérite.[48] Le terme s'inscrit donc aussi dans le cadre de ces notions qui, constitutives de l'idée d'ordre dans les poèmes d'Homère et d'Hésiode, étaient liées à la conception d'un monde ordonné selon un principe de distribution adéquate de portions d'existence à chaque être et impliquant, afin de garantir une fragile stabilité, la reconnaissance par chacun de cette part.

En tant que force extérieure et ressentie par le Grec comme influençant son existence, la δίκη s'apparente à la μοῖρα, mais aussi, comme l'ont déjà montré certains exemples, à la θέμις. De là, elle doit forcément entretenir certains liens avec la notion que notre enquête a placée au centre du système élaboré afin de mieux comprendre l'idée d'ordre dans l'épopée, la τιμή. Elle participe non seulement à l'ordre et à la justice dans le monde des hommes, mais aussi dans l'ensemble du cosmos.

2.2. Δίκη et θέμις : deux notions complémentaires à distinguer

Ces deux termes sont régulièrement apparus proches l'un de l'autre, que ce soit à l'intérieur des mêmes passages ou encore sous la forme impersonnelle qui leur est commune. Tous deux s'inscrivent dans un rapport de complémentarité, mais leur proximité à l'intérieur du lexique de la justice est parfois source de confusion. Mieux définir leur relation, c'est aussi mieux dégager le rôle et la place qu'occupe la δίκη dans le système conceptuel de l'ordre du monde chez les deux poètes.

---

48 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 122. Voir aussi C. DARBO-PESCHANSKI, « Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique », *Annales (HSS)* 51 (1996), p. 722-723.

2.2.1. Similitudes et nuances : les deux termes ont des sens voisins mais une temporalité différente

En dehors de leur emploi en contexte parfois similaire ou dans la formule δίκη/θέμις ἐστί, un autre rapprochement entre les deux termes se trouve dans leur mode d'action commun. En s'imposant toutes deux à l'esprit des hommes, ces notions agissent comme des exigences ressenties qui peuvent guider les comportements d'une manière telle que certaines normes ou convenances soient respectées. L'une et l'autre partagent cette même nature, qui n'est pas étrangère à leur perception parallèle à l'action du divin dans le monde des hommes et à leur personnification en entités divines. Toutefois, en faisant de Δίκη une fille de Θέμις, Hésiode a systématisé leur relation de façon à introduire une nuance de temporalité entre ces deux notions d'ordre, entre la puissance génitrice et sa descendance. Autre similitude, θέμις comme δίκη possèdent une signification plus concrète, mais ce fait est beaucoup plus important dans le cas du second substantif. Tandis que seul le pluriel de θέμις concrétise la notion en la présentant alors sous la forme de « préceptes » ou de « décisions » du roi issues de l'influence de la θέμις dans les domaines politique et judiciaire, au singulier comme au pluriel δίκη peut apparaître plus concrètement comme un « dû », une « sentence » ou même la « procédure judiciaire » menée par ces rois-juges. Chacun des deux substantifs en arrive ainsi à désigner, avec des nuances cependant différentes, une décision de justice.

Lorsque la décision est exprimée en terme de δίκη, elle se présente comme une convenance qui attache à des gestes leur conséquence appropriée et méritée et constitue ce qui revient, en toute justice, à leur auteur. La δίκη survient alors après l'action dont elle est concomitante, elle en est le résultat.[49] Lorsque ce sont plutôt les θέμιστες qui expriment une décision de justice, l'accent change. Le fait pour un roi de « choisir les *thémistes* », κρίνειν θέμιστας, implique qu'il décide à partir de la connaissance particulière de la θέμις qui est la sienne – les rois, rappelons-le, tiennent de Zeus « leur sceptre et les *thémistes* » – lequel des deux partis s'inscrit le plus en conformité avec les préceptes de la θέμις. Il ne s'agit plus alors d'accorder une action et ses conséquences par le biais d'une décision-δίκη, mais plutôt d'exprimer à travers une décision de justice ce qui s'inscrit le mieux dans les préceptes d'ordre garantis par Zeus et dont la θέμις est guide. Cette distinction importante trouve appui sur le fait que nulle part, chez Homère comme chez Hésiode, la θέμις ou les θέμιστες

[49] J. RUDHARDT, *ibid.*, p. 129.

n'expriment clairement ce qui suit leur application. Certes, ἡ θέμις ἐστί implique toujours un mouvement vers une convenance, dont on a vu qu'elle était habituellement fonction de considérations liées au respect de la μοῖρα ou de la τίμη d'autrui. Il est donc bien naturel de penser que la θέμις oriente toujours l'action vers un résultat positif. Ceci apparaît aussi lorsque les θέμιστες sont qualifiées de λιπαραί, fructueuses, en *Il.* 9, 155-156 (= 9, 297-298). Lorsque la θέμις est impliquée dans l'activité judiciaire, le mouvement vers la convenance est précisément ce qui conduit le roi à prononcer une δίκη concrétisant le lot qui convient à un individu en fonction de ses actions.

Pourtant, ce n'est jamais du point de vue des conséquences qu'est envisagée la convenance qu'amène la θέμις, mais plutôt toujours sous l'angle de l'intention précédant l'action.[50] Cela apparaît clairement lorsque la formule impersonnelle est employée en tournure négative. La possibilité d'agir à l'encontre de ce qui est θέμις existe, certains le font même et il est sans doute sous-entendu qu'ils agissent à leurs propres risques. Ainsi, lorsque Eumée dit qu'il ne lui est pas θέμις de ne pas honorer les étrangers, en *Od.* 14, 56, il n'évoque pas ce qu'il encourt s'il persistait dans un acte οὐ θέμις. Les prétendants, par contre, ont peu de scrupules à cet égard, et on sait ce qui leur en coûtera. Eumée ne pense pas immédiatement en termes de conséquences, même si elles sont certainement présentes à son esprit, mais plutôt en termes de permissivité.[51] Autrement dit, et il s'agit là d'une nuance importante, θέμις s'inscrit dans une temporalité différente par rapport à δίκη : elle préexiste, comme la déesse mère est forcément antérieure à sa fille. Θέμις, fille de Gaia et d'Ouranos, se rattache généalogiquement aux origines même du monde et appartient aux puissances primordiales. À l'image de sa personnification, la θέμις s'inscrit ainsi dans le domaine de la permanence, dans celui de la continuité, ou encore instaure un ordre qui doit s'y inscrire.[52] Δίκη, elle, appartient plutôt au domaine de l'événementiel, et à ce niveau temporel elle prend place et agit dans le

---

50 Cf. encore *ibid.*

51 Voir aussi les autres tournures négatives, qui ne se trouvent que chez Homère : *Il.* 14, 386 (Il n'est pas θέμις de se frotter à Poséidon au combat) ; 16, 796 (Le casque d'Achille n'aurait pu être souillé lorsqu'il le coiffait : cela n'eût pas été θέμις) ; 23, 44 (Il n'est pas θέμις qu'Achille se lave avant la fin des rites funéraires) ; *Od.* 10, 73-74 (Il n'est pas θέμις qu'Éole aide à nouveau un mortel honni des dieux).

52 Cf. *supra*, partie 3, chapitre 1, 3.3 et 2, 3.1. A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 113-114. Ed. LÉVY, « Dikè chez Homère », p. 76, note que la même différence de temporalité se retrouve entre les verbes δικάζειν et θεμιστεύειν.

cosmos. Cette nuance permet de mieux comprendre le rapport entre les deux notions dans la sphère où elles se rencontrent le plus fréquemment.

2.2.2. Δίκη et θέμις en contexte judiciaire : lorsque la θέμις guide ses sentences le βασιλεύς est vecteur d'ordre

Le domaine judiciaire est celui où se fait mieux sentir la complémentarité de la δίκη et de la θέμις.[53] Une première série de trois exemples, tirés à la fois des deux poèmes homériques et d'Hésiode, le souligne. Dans l'*Iliade* d'abord, Achille mentionne ces Achéens qui portent le sceptre et qui, appelés δικασπόλοι, « protègent les *thémistes* devant Zeus » : υἷες Ἀχαιῶν | [...] δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας | πρὸς Διὸς εἰρύαται (1, 237-239). Dans l'*Odyssée*, ensuite, Ulysse rencontre Minos chez Hadès. Entouré des morts qui lui demandent des δίκαι, le roi de Cnossos y exerce désormais pour eux la θέμις, sceptre en main : σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιν, | ἥμενον, οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα (11, 569-570). Enfin, chez Hésiode, Nérée, modèle de souveraineté, conserve toujours en mémoire les θέμιστες, ce qui est mis en parallèle avec ses « pensées justes et sages » : οὐδὲ θεμιστέων | λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν (*Th.* 235-236). Ces exemples montrent bien ce qui a par ailleurs déjà été discuté, à savoir que les personnages royaux étaient les dépositaires des θέμιστες. Ils devaient les préserver, et cela impliquait semble-t-il un travail de mémoire, si l'on en croit le passage de la *Théogonie*. D'après l'*Iliade*, c'est en tant que δικασπόλοι qu'ils protègent, εἰρύαται, les θέμιστες.[54] Cette responsabilité

---

53 Sur ce point, voir D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, en particulier p. 250-255, avec une revue critique de l'historiographie.

54 Sur le sens à donner au terme δικασπόλος (composé de δίκας, acc. pl., et d'un dérivé de πέλομαι), qui pourrait désigner celui qui s'occupe ou qui garde les δίκαι, cf. *ibid.*, p. 253, n. 3, et H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, s. v. « δίκη ». Je ne suis pas sûr qu'il faille suivre complètement l'interprétation de ce terme par J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 127-128. Son interprétation du passage *Od.* 11, 185-187, seule autre occurrence du terme chez Homère, me semble discutable : le texte n'indique pas que le δικασπόλος invite Télémaque à ses banquets, comme le laisse entendre J. Rudhardt, mais que le fils d'Ulysse participe plutôt « aux banquets égaux auxquels il convient qu'un δικασπόλος prenne part : tous l'y convient », δαῖτας ἐΐσας | δαίνυται, ἅς ἐπέοικε δικασπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν· | πάντες γὰρ καλέουσι. L'analyse de P. CARLIER, *La royauté en Grèce*, p. 154 et 173, me paraît plus convaincante : en étant invité aux banquets par ses pairs, un statut et une appartenance à une certaine aristocratie, qui possède le privilège de la justice, sont reconnus à Télémaque, et ce serait en tant que δικασπόλος qu'il serait alors invité. Sur le lien entre δικασπόλοι et βασιλεῖς (que ne paraît pas reconnaître J. JANIK, « Δίκη in Homer », p. 21), voir aussi E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero*, p. 248-251, pour qui la fonction désigne bien Télémaque. Le fils d'Ulysse n'est toutefois jamais appelé directement βασιλεύς dans l'*Odyssée*, et il semble qu'il ne possède pas encore tout à fait ce statut, cf. 1, 384-398. Cependant, il veille en l'absence d'Ulysse sur ses domaines royaux, τεμένεα (11, 185 ; voir sur le *téménos* homérique P. CARLIER, *ibid.*,

de conservation et de protection des θέμιστες, qui entre, en quelque sorte, dans la « définition de tâches » d'un βασιλεύς homérique ou hésiodique, invite à un rapprochement avec une deuxième série d'exemples, dans lesquels l'état des θέμιστες semble précisément déterminé par la manière dont est prononcée la δίκη par ces juges, avec droiture ou d'une façon torse.

Un passage déjà bien connu de l'*Iliade* mentionne ces mauvais rois qui encourent, avec leur communauté, la colère de Zeus parce qu'ils décident des θέμιστες fourbes et expulsent avec violence la δίκη de l'agora : σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας, | ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι (16, 387-388). Le parallèle de ce passage avec celui des *Travaux* où des rois choisissent des θέμιστες à l'aide de sentences torses, σκολιῇς δὲ δίκῃς κρίνωσι θέμιστας (221), a aussi déjà été évoqué. Les rois dont parle Hésiode sont aussi appelés à être poursuivis par une punition divine pour avoir expulsé Δίκη (220) et avoir rendue une justice sans droiture, οἵ τε μιν ἐξελάσωσι καὶ οὐκ ἰθεῖα ἕνειμαν (224). Au début du même poème, l'aède prie en outre Zeus afin qu'il redresse les θέμιστες, et à nouveau la δίκη sert d'instrument pour qu'elles soient droitement prononcées, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας | τύνη (9-10)[55]. D'une manière similaire, la *Théogonie* présente le bon roi comme décidant des θέμιστες par des sentences droites, διακρίνοντα θέμιστας | ἰθείῃσι δίκῃσιν (*Th.* 85-86).

L'examen du terme θέμιστες a montré que, en particulier lorsqu'il était complément du verbe κρίνειν, comme c'est le cas dans trois des quatre passages cités ici, il pouvait désigner les « prescriptions » de la θέμις sur lesquelles chacun des partis opposés par un différend faisait reposer son droit. Le roi devait trancher entre les deux, κρίνειν, et ainsi

---

p. 158-160), et il jouit à plusieurs reprises de considérations particulières liées au statut de sa famille, à son appartenance à un γένος βασιλήιον (16, 401 ; cf. 15, 533 [γένος βασιλεύτερον] ; 4, 63 [γένος διοτρεφέων βασιλήων]. D. BOUVIER, *ibid.*, p. 258, voit aussi des rois dans les δικασπόλοι ; cf. p. 274-275. Bien que séduisante, l'interprétation de J. Rudhardt tend à faire des δικασπόλοι homériques des personnages qui non seulement participent au verdict, mais assurent également son exécution. Il se fonde sur un parallèle avec une des rares apparitions du terme dans la littérature, qui s'applique aux Érinyes d'un hymne orphique. Il est vrai que ces puissances divines « ne sont pas des juges », mais plutôt celles qui « poursuivent le coupable, afin qu'il soit châtié », comme le souligne Rudhardt. Mais ce serait là la seule allusion à une fonction de « justicier » chargé de l'application des peines chez Homère et, plus largement semble-t-il, dans le fonctionnement de la procédure judiciaire archaïque. Cf. à ce sujet M. GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 106-115. L'hypothèse de Rudhardt sur les δικασπόλοι ne paraît pas nécessaire, et il est sans doute préférable de considérer ce terme comme l'expression de la fonction judiciaire du roi, qui est de donner par l'autorité de sa parole la δίκη qui revient à un individu. Cela n'affecte pas, au demeurant, le reste de l'argumentation de J. Rudhardt.

55 Sur ce passage et le sens « redresser » du verbe ἰθύνειν, cf. Ph. ROUSSEAU, « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », *Le Métier du mythe*, p. 106-109.

décider par son jugement quelles θέμιστες étaient appropriées à la situation. Mais nous savons par ailleurs que le terme δίκη pouvait exprimer ce qu'un parti revendiquait concrètement comme étant son droit, ce qu'il considérait lui revenir ou lui être dû. Antiloque qui, refusant de voir attribuer le second prix de la course de char au dernier arrivé plutôt qu'à lui, « répond à Achille avec une *dikè* », Ἀχιλῆα δίκῃ ἠμείψατ' ἀναστάς (*Il.* 23, 542), en est un bon exemple.

D'un côté, on retrouve le juge qui prononce la δίκη pour choisir entre des θέμιστες. En prononçant ainsi une sentence comme il attribue en d'autres circonstances différents types de « lot », le roi-juge confirme la validité de certains préceptes. De l'autre côté, chacun des partis réclame devant lui une δίκη, à l'image des ombres de l'Hadès qui, entourant Minos dans l'attente de recevoir leur dû, lui « demandent des δίκαι » (*Od.* 11, 570). Le bon roi doit savoir accorder la δίκη qu'il prononce aux θέμιστες dont il a la garde. Il en est le responsable parce qu'il est, parmi les mortels, dans une position privilégiée par rapport à Zeus. Il n'est cependant pas l'unique possesseur des θέμιστες : tous peuvent ressentir l'influence de la θέμις et ainsi être convaincus et clamer, à tort ou à raison, que leurs actions se justifient par ce qui est θέμις. Dans les deux cas, que ce soit en tant que droit ou « lot » revendiqué ou bien en tant que sentence prononcée, la δίκη repose toujours sur la θέμις, elle en est l'expression et l'application concrète. Mais ce n'est que si elle est bien appliquée que la δίκη confère aux θέμιστες leur pleine efficacité.[56]

La tâche du juge est alors d'assurer la concorde entre δίκη et θέμιστες et seulement de cette manière il peut déterminer quel « lot » est approprié et doit revenir à chaque parti d'une dispute, en fonction de la condition de chacun ou des gestes ayant conduit à faire appel à sa justice. C'est assurément ainsi qu'il faut comprendre ce que fait dans l'Hadès Minos, lorsqu'il répond aux demandes de δίκαι en exerçant la θέμις, θεμιστεύων. Un βασιλεύς choisit-il cependant d'attribuer un mauvais lot à la mauvaise personne, soit par une volonté pernicieuse, soit simplement par « erreur humaine » ? Une telle δίκη, torse et inconvenante parce qu'elle n'associe pas aux bons gestes les conséquences adéquates ou normalement attendues et méritées, déforme aussi les principes fondamentaux présidant à la concorde sociale, les

---

56 J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 121 ; N. YAMAGATA, *Homeric Morality*, p. 78 ; D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 252-253 et p. 268.

θέμιστες. Celui qui s'occupe des δίκαι, le δικασπόλος, manque alors gravement à sa tâche de protection des θέμιστες, qu'il exerce sous le regard attentif de Zeus, πρὸς Διός, comme le dit le passage de l'*Iliade* cité plus haut. Il corrompt en plus son rôle d'intermédiaire entre Zeus et les hommes dans la transmission des θέμιστες, que nous lui avons reconnu au chapitre précédent. Il fait alors courir à sa communauté le risque de désastres et de catastrophes, en rompant le lien adéquat entre elle et le pôle divin du cosmos dont il était l'un des responsables. Ce fait est vrai pour l'*Iliade*, mais aussi pour les *Travaux* : en tant que poète, Hésiode prend en charge ce rôle, alors que les rois de Thespies qu'il condamne comme δωροφάγοι semblent justement l'avoir abandonné, ou du moins bien mal le jouer.[57] Les manifestations de désordre qui surviennent et affectent la cité des rois injustes montrent bien que, au-delà du contexte purement judiciaire et humain, la gestion et l'attribution de la δίκη par les chefs ou des ἄριστοι a aussi des implications cosmiques.[58] Mal administrée, la δίκη affecte les θέμιστες, risque de les dévier (de les rendre σκολιαί) de leur fonction première qui est, conformément à la θέμις, d'amener des relations favorisant l'unité d'un groupe, mais aussi de l'ensemble du cosmos.

Plus que le règlement pacifique d'un conflit, une δίκη prononcée droitement fait reposer l'ordre d'une communauté sur le même principe qui, à l'échelle cosmique, doit garantir l'ordre du monde en favorisant le respect de la place occupée par chacun par rapport à autrui. Émise par un roi-juge mortel, une sentence juste consiste en l'attribution d'un lot mérité à un individu. Elle permet aussi, voire surtout, de garantir le « lot », que possède chaque membre d'une communauté, qu'il soit un bien physique et matériel ou plus abstrait, comme l'honneur. Ce fait apparaît en considérant les rapports que l'on peut déjà soupçonner entre la δίκη et la τίμη.

---

57 Cf. *supra*, partie 3, chapitre 2, 3.2, les conclusions concernant la fable de l'épervier et du rossignol. J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, p. 75. Ce fait me semble encore confirmé par les remarques de P. PUCCI, « Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode », *Le métier du mythe*, notamment p. 195-196 : dans ce poème, la voix du poète est présentée de manière à faire d'Hésiode à la fois un servant et un substitut de Zeus, « la figure du *therapôn* comme 'servant et *alter ego*' » qu'a définie G. NAGY. Voir aussi les remarques de J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros et les rois », p. 257, n. 93, et celles de S. SCULLY, « Hesiod, Scepter-Bearing Poet », *IJCT* 11 (2005), p. 433 (l'article est un compte rendu critique de l'ouvrage de J. STRAUSS CLAY, *ibid.* et de A. T. EDWARDS, *Hesiod's Ascra*, Berkeley, 2004).

58 Voir É. SCHEID-TISSINIER, « Jean Rudhardt et la *dikè* », p.179.

2.3. Δίκη et τιμή : la justice et l'ordre des τιμαί

Jusqu'à maintenant, l'étude des différents emplois de δίκη chez Homère et Hésiode a permis de confirmer une partie des conclusions du chapitre précédent concernant le rôle des βασιλεῖς dans le maintien de l'ordre. Le lien étroit de δίκη avec les idées de portion et de lot convenable, approprié, trouve un éclairage intéressant s'il est compris en fonction du rôle de distributeur qu'assumaient régulièrement les chefs d'une communauté. Les passages où la δίκη repose sur les θέμιστες que « tranchent » les rois en rendant des sentences impliquent que leur justice s'appuie bel et bien sur cette force d'ordre qu'est la θέμις. Le bon roi imprègne et transmet aux hommes cette influence divine à travers ses décisions et l'ensemble de son activité.

Lorsque l'autorité de sa parole se fait δίκη, que celle-ci est issue en droite ligne des θέμιστες, il apporte ordre et cohésion à l'intérieur d'une communauté, en grande partie parce qu'il veille et garantit que chacun maintienne son lot et sa part intacts dans le groupe. Lorsque la δίκη devient rétribution ou implique une compensation concrète et matérielle revendiquée pour une atteinte à la part ou aux possessions d'autrui, elle « redresse », rééquilibre l'offense à ce qui est considéré comme partie intégrante de la bonne répartition des choses. La seconde partie du chapitre précédent a par ailleurs démontré que la justice de Zeus, qui devait refléter celle des rois mortels, veillait justement à l'échelle cosmique au maintien et au respect des μοῖραι, de ces places relatives occupées par chaque être dans l'ordre du monde. Mais la justice de Zeus reposait aussi dans une large mesure sur le respect des τιμαί. Comme on peut s'y attendre, plusieurs occurrences de δίκη, ou encore de l'adjectif δίκαιος, dont certaines ont déjà fait l'objet de commentaires dans ce qui précède, sont aussi à comprendre en fonction de ce concept majeur et central d'ordre que représente τίμη dans les récits homériques et hésiodiques. Ce fait est perceptible à la fois dans le cadre des relations entre hommes et dieux et dans celui des relations humaines. Il confirme les implications cosmiques de la δίκη.

2.3.1. Δίκη, τιμή et les dieux : l'homme δίκαιος reconnaît pieusement l'ordre des τιμαί sur lequel veillent les dieux

Lorsque les βασιλεῖς prennent en charge l'action de la δίκη par le biais d'un processus judiciaire mené avec droiture, des manifestations positives, considérées comme divines, sont susceptibles d'être perçues dans la nature. Dans le cas contraire, Zeus manifeste

sa colère en déversant des torrents venus des cieux, et la nature, déréglée, apporte plutôt famines et maladies aux hommes. Ainsi agit la δίκη « objective ». Or, la colère, μῆνις, des dieux survient aussi fréquemment lorsqu'il y a rupture de l'ordre des τιμαί,[59] et ses manifestations peuvent être très similaires, comme lorsqu'Apollon envoie la peste aux Achéens, au début de l'*Iliade*. Autrement dit, il y a un parallèle étroit entre l'action de la δίκη et les effets d'une transgression des τιμαί.

Plusieurs passages établissent d'ailleurs un lien direct entre le fait de négliger ou de ne pas tenir compte de la δίκη et l'absence de crainte respectueuse des dieux ou l'insouciance quant à l'éventualité de leur colère. C'est le cas par exemple dans le passage du chant 16 de l'*Iliade*, dont nous sommes maintenant familiers, où Zeus châtie ceux qui « chassent la *dikè* en ne craignant pas la colère des dieux », ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες (388), ou encore dans le passage de l'*Odyssée* où Nestor dit que les Achéens οὐ δίκαιοι connurent un bien mauvais νόστος « par la terrible colère d'Athéna », μήνιος ἐξ ὀλοῆς γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης (3, 135).[60]

Ce même poème compte en outre plusieurs passages dans lesquels la qualité de δίκαιος est liée à une pieuse crainte des dieux, mais aussi au respect de la τίμη due à un étranger, si fréquente dans l'*Odyssée*. À trois reprises, et une quatrième fois avec une légère variante, la même formule survient alors qu'Ulysse aborde les rivages de contrées inconnues, ou qu'il croit ne pas connaitre. Chaque fois, il s'inquiète des mœurs de leurs habitants : « sont-ce des gens d'ὕβρις, des sauvages et des injustes, ou sont-ils plutôt accueillants pour les étrangers et ont-ils à l'esprit la crainte des dieux ? », ἦ ῥ' οἵ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, | ἦε φιλόξεινοι καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; (arrivée à Schérie : 6, 120-121 ; sur l'île des Cyclopes : 9, 175-176 ; à Ithaque : 13, 201-202).[61] Selon toute vraisemblance, Ulysse se demande s'il sera possible d'établir avec ces gens un contact approprié et une relation fondée sur la reconnaissance, habituelle en de telles circonstances, de la τιμή de l'hôte, dont Zeus Xénios est le garant. Celui qui est δίκαιος, conscient de l'action de la δίκη

---

59 Voir L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, notamment p. 50-51.

60 Voir aussi *Od.* 19, 111 ou encore HÉSIODE, *Tr.* 250-255.

61 La quatrième occurrence se trouve en *Od.* 8, 575-576, alors qu'Alcinoos demande à Ulysse de lui raconter ses errances et les différents peuples rencontrés. Il remplace simplement ὑβρισταί par χαλεποί.

dans le monde, oriente ses propres agissements sur la base de la θέμις, à l'image du bon roi dans ses jugements. Ouvert à l'influence de la θέμις, celle-ci l'incite à l'établissement de relations en considération de la τιμή d'autrui. La crainte des dieux, dont la μῆνις peut sanctionner une atteinte à la τιμή, ne peut que se confondre avec l'action anticipée de la δίκη, qui apporte aussi les conséquences adéquates qui s'imposent dans de tels cas. Hésiode l'exprime directement lorsqu'il raconte comment Δίκη dénonce à Zeus ce genre de manquements (*Tr.* 256-262). Le fait est encore illustré lorsqu'Ulysse se réveille à Ithaque sans reconnaître les lieux et pense avoir été trompé par les Phéaciens qui l'y ont déposé dans son sommeil. « Ils n'étaient donc pas sages en tout, ni justes », clame-t-il, οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι | ἦσαν (13, 209-210). Il s'empresse alors d'invoquer contre eux le « Zeus des suppliants, qui observe tous les hommes et fait payer ceux qui transgressent » : Ζεὺς σφέας τίσαιτο ἱκετήσιος, ὅς τε καὶ ἄλλους | ἀνθρώπους ἐφορᾷ καὶ τίνυται ὅς τις ἁμάρτῃ (213-214). Ce qui ressort de ces exemples est une étroite imbrication entre l'idée de justice, telle qu'exprimée par l'action de la δίκη, et celle du respect d'un comportement approprié en fonction de la condition et du statut de chacun.[62]

La mention des égards pour les dieux, qu'elle soit exprimée par une formule soulignant directement la possibilité de leur μῆνις, comme θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες,[63] ou encore avec l'adjectif θεουδής, implique forcément aussi une forme de piété, un respect craintif et une reconnaissance aux dieux, par le biais de pratiques cultuelles, de leur présence et de leurs actions dans le monde des hommes. Ces expressions soulignent non seulement que le δίκαιος témoigne d'un respect de la τιμή dans le monde des hommes, mais aussi qu'il reconnaît la τιμή due aux dieux par les cultes et les sacrifices : le δίκαιος, en d'autres termes, est avant tout celui qui s'insère dans le monde en reconnaissant l'ordre général des τιμαί. Ainsi, δίκη et δίκαιος impliquent à la fois des comportements justes envers les hommes et envers les dieux. Hésiode le dit aussi bien qu'Homère, en s'adressant aux βασιλεῖς : « ceux qui se minent entre eux par des sentences torses sans se soucier de craindre les dieux », ὅσοι σκολιῇσι δίκῃσιν | ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες, affirme-t-il, sont

---

62 Sur la colère divine et le respect des règles d'hospitalité dans l'*Odyssée*, en particulier de la part des prétendants, cf. L. MUELLNER, *The Anger of Achilles*, p. 40.

63 Sur ὄπις en tant que synonyme de μῆνις, cf. *ibid.*, p. 36, n. 16 et p. 40. Rappelons que la formule est aussi employée par Ulysse pour décrire les Cyclopes, qui sont οὐ δίκαιοι.

surveillés par les immortels, ἀθάνατοι φράζονται, en particulier par Δίκη elle-même (*Tr.* 249-257).

Dès Théognis, une notion connexe se développa dans le sillage de la conception épique de la δίκη : l'εὐσέβεια, la piété, implique autant le traitement respectueux des dieux que celui des hommes, « en intégrant modèle social et modèle religieux. »[64] Il semble bien qu'en fait, dès Homère, dès Hésiode, la δίκη, notion capitale appartenant à l'idée générale d'un ordre cosmique avant tout conçu comme un Tout reposant sur la τιμή, intégrait déjà les considérations sociales et religieuses dans une vision plus large du monde.

2.3.2. Δίκη, τιμή et les hommes : le δίκαιος entretient adéquatement ses relations de τιμή et la δίκη veille au respect de l'ordre des τιμαί dans l'ensemble de la communauté

L. Bruit-Zaidman, dont nous venons de citer l'importante étude sur la notion de piété, admet que, chez Homère, la δίκη était une justice liée essentiellement au « respect de la part de τιμή de chacun », et affirme que le concept s'élargit avec Hésiode, en englobant désormais « le respect de tous », incluant celui des dieux.[65] Mais nous venons de voir plusieurs exemples homériques montrant que δίκη impliquait déjà ce respect des dieux. Au demeurant, si l'on reconnaît que la τιμή est possédée par *tous* les membres d'une communauté[66] et qu'elle définit, dès Homère, l'insertion de chacun dans la même toile relationnelle qui tisse la société comme le cosmos, peut-on vraiment parler d'un élargissement de la notion de δίκη chez le poète de l'Hélicon ? Certes, d'Homère à Hésiode, la τιμή prend assurément une teinte moins héroïque, moins aristocratique. Néanmoins, nous avons vu que l'usage du terme chez l'auteur

---

64 Sur ce développement, voir L. BRUIT-ZAIDMAN, *Le commerce des dieux*, p. 102-110. La citation est à la page 109. Voir par exemple THÉOGNIS, 1, 1139-1150 : « plus de serments loyaux et justes (ὅρκοι πιστοὶ δίκαιοι) entre les hommes, pas plus que de respect pour les dieux immortels (θεοὺς οὐδεὶς ἄζεται) ; les hommes pieux (εὐσεβέων ἀνδρῶν) sont une espèce disparue et l'on ne connaît plus ni les préceptes de la *thémis* ni la piété » (οὐδὲ θέμιστας | οὐδὲ εὐσεβίας ; traduction de J. CARRIÈRE dans la CUF, modifiée). Le poète invite ensuite à demeurer « pieux », à prier et sacrifier aux dieux, et à « toujours se garder du discours sinueux des hommes injustes, qui n'ont pas d'égards pour les dieux immortels (φραζέστω δ' ἀδίκων ἀνδρῶν σκολιὸν λόγον αἰεί, | οἳ θεῶν ἀθανάτων οὐδὲν ὀπιζόμενοι [1147-1148]), et qui, sans cesse à l'affût des possessions d'autrui, concluent de honteux marchés (αἰσχρὰ σύμβολα) pour l'accomplissement de leurs œuvres mauvaises (κακοῖς ἔργοις). » Tout le passage semble imprégné du discours hésiodique.

65 L. BRUIT-ZAIDMAN, *ibid.*, p. 104.

66 Pour rappel, voir notamment S. VLEMICK, « L'aspect institutionnelle de la τιμή homérique », p. 160-161 et *supra*, le premier chapitre sur la τιμή.

de la *Théogonie* est très similaire à celui d'Homère. En outre, dans le cadre des relations humaines, la δίκη des deux chantres partage toujours des contextes semblables : elle est chez Hésiode associée aux mêmes relations que nous avons reconnues chez Homère comme relevant de la τιμή. Dans les deux cas, δίκη est aussi un trait capital du monde civilisé, ou du moins opposé à la violence et à l'ὕβρις.

Un important passage des *Travaux* où la δίκη, ou plutôt son contraire, s'exprime dans le cadre du rapport avec la τιμή d'autrui doit d'abord être considéré. Aux vers 320 à 341, Hésiode évoque une série d'actions qu'il définit comme autant d'injustices, comme des ἔργα ἄδικα (v. 334). Auparavant, il vante à son frère les mérites du travail qui, seul, peut offrir à l'homme une acquisition durable et légitime de biens et de richesses. Certains choisissent cependant d'acquérir les χρήματα par la violence ou la duperie (χερσὶ βίῃ [...] | ἢ ὅ γ' ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, v. 321-322), « lorsque le profit trompe l'esprit des hommes et que l'impudence étouffe l'*aidôs* », précise-t-il, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσει | ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ (323-324). P. Mazon n'hésite pas à traduire αἰδώς par « le sentiment de l'honneur », et cela à juste titre, selon les observations précédentes quant à la relation entre ce terme et la τιμή. De telles méthodes d'acquisition sont donc considérées comme portant directement atteinte à la τιμή d'autrui. Il est clair que cela reflète l'aspect matériel de la τιμή qui, pour un héros homérique, se manifeste notamment dans le γέρας. Ce qu'Hésiode reproche à Persès – qui l'aurait lésé en lui subtilisant de nombreux biens lors de la division du patrimoine paternel (cf. *Tr.* 37-38) – n'est en un sens pas très différent de l'offense que fit Agamemnon à Achille en lui subtilisant Briséis : pour l'aède de Béotie aussi une atteinte à ses possessions matérielles est une atteinte à sa τιμή.

Dans le passage qui nous intéresse, Hésiode considère sur un même plan ce type d'offense envers les biens et les ἔργα ἄδικα qu'il énumère ensuite. Les coupables d'une acquisition malhonnête dont l'esprit est mû par le seul profit[67] encourent une même punition divine : « c'est la même chose si quelqu'un fait du mal à un suppliant et à un étranger »,

---

[67] À l'expression hésiodique citée plus haut, κέρδος νόον ἐξαπατήσει | ἀνθρώπων (323-324), qui évoque le thème de l'amour excessif du gain, font écho dans l'*Iliade* les accusations d'Achille envers Agamemnon d'être φιλοκτεανώτατος (1, 122) et κερδαλεόφρων (149). Achille accuse aussi l'Atride d'être dépourvu d'αἰδώς, d'être ἀναίδεια (toujours en 149).

commence-t-il, ἶσον δ' ὅς θ' ἱκέτην ὅς τε ξεῖνον κακὸν ἔρξῃ (327). Les autres éléments de cette « liste » de gestes condamnables comme ἄδικα sont le fait de se glisser dans la couche de sa belle-sœur, « acte coupable » envers son propre frère, παρακαίρια ῥέζων (329), de commettre par sa folie une faute envers des enfants sans parents, ἀφραδίης ἀλιταίνητ' ὀρφανὰ τέκνα (330) et enfin de se quereller avec un père âgé en l'attaquant par de rudes paroles, χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι (332). « Contre un tel homme », qui commet l'un de ces gestes, conclut Hésiode, « Zeus même s'indigne, et il impose un dur châtiment pour ces œuvres injustes », τῷ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν | ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν (333-334). Ce qui est contraire à la δίκη englobe d'un côté la non-reconnaissance des comportements adéquats dans les relations de τιμή fondées, par exemple, sur la φιλότης, comme dans le cas des liens familiaux, que ce soit envers le frère ou un « parent âgé », ou encore sur le statut d'hôte ou de suppliant, et, d'un autre côté, la reconnaissance de l'intégrité des possessions d'autrui : le δίκαιος respecte l'un et l'autre aspect, puisqu'ils sont indissociables et concordent tous deux avec le « sentiment de l'honneur » qu'est l'αἰδώς et avec l'action de la δίκη dans le monde.[68]

Lorsque, dans l'*Iliade*, Ulysse supervise la réconciliation entre l'Atride et le Péléide de manière à ce qu'Achille ne manque rien de sa δίκη (19, 180), ce sont bien ces aspects, matériel et social, qui sont impliqués dans celle-ci. Il invite d'abord Agamemnon à remettre les présents dus à Achille de manière à ce que *tous* les voient, c'est-à-dire à les apporter « au centre de l'agora », ἐς μέσσην ἀγορήν, ἵνα πάντες Ἀχαιοὶ | ὀφθαλμοῖσιν ἴδωσι (19, 173-174), à prêter *publiquement* serment (ἐν Ἀργείοισιν ἀναστάς, v. 175) qu'il n'a pas touché Briséis et enfin à offrir en sa baraque un δαίς (179) à Achille. La δίκη dont il est question ici constitue bien les gestes appropriés que doit accomplir Agamemnon afin de reformer des liens fondés sur une reconnaissance de la τιμή, non seulement entre les deux hommes, mais encore entre Achille et l'ensemble des Achéens. La δίκη exige d'abord une compensation matérielle,

---

68 Sur les rapports entre αἰδώς, τιμή et δίκη, voir D. L. CAIRNS, *Aidōs*, p. 154-156. L'auteur considère la δίκη chez Hésiode comme un principe de distribution à la fois de droits économiques et de reconnaissance réciproque de l'honneur, « answering to the principle, apparent in Homer, that legitimate claims to honour should be recognized » (p. 154). Le vers *Tr.* 330 à propos du traitement des enfants orphelins paraît plus difficile à considérer comme exprimant une relation de τιμή. M. L. WEST, *Hesiod. Works and Days*, p. 241, explique ce vers en renvoyant à *Il.* 22, 490-499, où Andromaque pleure Hector et le sort qui attend désormais Astyanax qui, dépourvu de père, sera réduit au besoin et contraint de quémander auprès des ἑταῖροι d'Hector (492), avec un succès bien incertain. L'enfant devenu orphelin ne peut donc tenter que de se raccrocher au réseau de φιλότης de son défunt parent.

qui manifeste concrètement le rétablissement de la τιμή mise à mal.[69] Mais la procédure va bien au-delà de l'aspect matériel des présents qu'offre l'Atride : il lui remet son γέρας intact, qui était le prix de la valeur d'Achille, et y joint aussi des cadeaux supplémentaires qui viennent accroître davantage sa τίμη,[70] et tout cela de manière publique, afin de réinsérer Achille à l'intérieur de la communauté. Enfin, le δαίς que doit offrir Agamemnon et la distribution de parts qu'il implique sont un gage supplémentaire de la réinsertion sociale d'Achille dans l'ordre des τιμαί et le cercle des proches conseillers du βασιλεύτατος.

Au-delà des relations entre deux individus, tout l'ordre social et communautaire dépend donc de la δίκη. Quelques passages ont déjà laissé voir son opposition avec l'usage excessif de la force, de la βίη.[71] Ailleurs, c'est à l'ὕβρις que s'oppose plutôt la δίκη, une notion rencontrée à plusieurs reprises déjà et qui indique une surestimation de sa propre τίμη au détriment de celle d'autrui.[72] Plus généralement, Homère comme Hésiode font de δίκη l'apanage de tout groupe civilisé. Il n'y a pas de δίκη dans le monde sauvage des Cyclopes, précisément parce qu'il n'y a pas de relation de τιμή entre eux, ni même d'organisation sociale et politique commune. Hésiode ne tient pas un discours différent lorsqu'il distingue entre le monde violent et sauvage des animaux qui « se dévorent les uns les autres, puisqu'il n'est pas de justice entre eux », ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς (*Tr.* 278), et le monde des hommes, à qui Zeus « a donné la justice, qui est de loin la meilleure chose », ἀνθρώποισιν δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη | γίγνεται (279-280).

---

69 Le terme ποίνη désigne habituellement le paiement public d'une compensation. Le terme n'apparaît pas dans le passage du règlement de la querelle entre Achille et Agamemnon, mais la procédure demeure la même, selon l'analyse de E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero*, p. 232-234 (cf. plus particulièrement p. 233). Cf. aussi M. GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 43-45. Voir maintenant sur ce passage D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 283-298.

70 Ceci n'est pas sans évoquer la promesse d'Athéna au chant 1, voulant qu'Achille soit trois fois plus honoré (213) au final. Voir aussi 9, 302-3 : s'il accepte l'offre d'Agamemnon, les Achéens l'honoreront comme un dieu.

71 Revoir par exemple *Tr.* 275 et *Il.* 16, 388. En *Il.* 13, 6, le peuple des Ἀβίοι (sans doute de ἀ-βία, cf. R. JANKO, *The Iliad*, IV, p. 42) est appelé δικαιότατος.

72 Voir *Od.*, 6, 120 = 9, 175 = 13, 201 ; *Tr.* 213 ; 238-239. Sur ces oppositions, cf. par exemple E. A. HAVELOCK, *Greek Concept of Justice*, p. 191 et 195-196 (l'opposition de la δίκη à l'ὕβρις en *Tr.* 213-216 suggère à l'auteur que la glorification de la δίκη dans ce poème « would look for its materials in the justice of the *Iliad* and of the *Odyssey* » ; voir plus généralement p. 194-214) ; J. JANIK, « Δίκη in Homer », p. 23-24 (je ne crois pas qu'il soit toutefois nécessaire de distinguer, comme le fait l'auteur de cet article, des passages qui appartiendraient à une « sphère plus ancienne » de δίκη en tant que décision d'un roi absolu et ceux qui témoigneraient plutôt d'une transition vers le pouvoir de l'aristocratie. Cf. notamment p. 21) ; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, p. 130 ; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, p. 117.

La δίκη peut se définir comme un lot convenable attribué à un individu, selon certaines circonstances particulières. Ce lot est considéré comme convenable d'abord parce qu'il repose normalement – lorsque de bons βασιλεῖς assurent droitement l'action de la δίκη – sur l'influence de la θέμις, qui elle-même pousse à agir en conformité avec la μοῖρα et la τιμή de chacun. On sait comment la justice de Zeus intervient à l'échelle cosmique précisément lorsque des hommes tentent d'aller au-delà de la part d'existence qui leur revient, ou encore lorsqu'ils refusent de reconnaître adéquatement la τιμή des dieux ou celle d'autres mortels. À l'échelle humaine, les βασιλεῖς διογενεῖς doivent s'efforcer d'être porteurs d'ordre dans leur communauté selon le même schéma : en prenant bien en charge l'exercice de la δίκη, ils veillent à ce que soit transmis chez les hommes les θέμιστες dont ils ont la garde πρὸς Διός, et leurs δίκαι, en assurant une compensation à qui se voit brimé dans ses possessions ou son honneur, garantissent à chacun à la fois une protection de leur « lot » et de leur τιμή.[73]

Valeur sociale reconnue à un individu et témoignant de son insertion dans un réseau de relations, la τιμή repose sur divers éléments, que ce soit l'ἀρετή, le statut ou la proximité affective selon le degré de φιλότης. Elle peut s'exprimer par un biais matériel telle la part d'honneur que représente le γέρας, ou plus généralement le κλῆρος, les richesses et les diverses possessions d'un individu. Sous cet angle, la δίκη apparaît comme une force qui, parfois agissant de sa propre initiative, de concert avec le monde divin et Zeus en particulier, parfois encore à travers la fonction judiciaire des βασιλεῖς, garantit, protège ou encore compense une atteinte à la part que possède chacun dans les sociétés humaines. Étroitement liée aux notions de « portion » et de « limite », la δίκη doit concourir à ce que tous respectent la τιμή que possède chaque membre d'une communauté.[74]

---

73 M. GAGARIN, *Early Greek Law*, p. 100 et 106 ; G. ZANKER, « The *Works and Days* », p. 28.

74 Ces conclusions viennent nuancer les propos de C. DARBO-PESCHANSKI, formulés dans son article « Condition humaine, condition politique », au demeurant riche en enseignements. Voir p. 722 : « le lien qui unit alors les deux justices [i.e. Δίκη/δίκη, chez Hésiode] n'est cependant pas, comme chez Solon, tissé autour de l'idée que les hommes doivent s'organiser certes, mais dans le respect des parts que les dieux ont faites à chacun et sur lesquelles veille *Dikè*. Il tient plutôt à ce que c'est Zeus, père de Justice, qui confère aux rois la dignité de juges qui leur revient dans la cité. » Comme nous l'avons aussi reconnu, l'auteur a tout à fait raison de souligner que l'adéquation entre la justice humaine et Dikè repose entre les mains des βασιλεῖς, au nom de Zeus. Toutefois l'analyse des rapports bien réels entre les notions de δίκη, θέμις et τιμή, et le parallèle éloquent entre les causes et les effets de la μῆνις divine et l'action de Dikè lorsque les rois bafouent la δίκη révèlent bel et bien que les deux justices ne doivent pas être séparées de l'idée du respect des parts attribuées à chacun et à la base de l'organisation des

Il semble qu'entre Homère et Hésiode, les manifestations matérielles de la τιμή soient devenues sans cesse plus importantes pour déterminer l'estime et la part sociale revenant à quelqu'un. L'*Odyssée* en montrerait les premiers jalons,[75] et les *Travaux* d'Hésiode demeurent profondément engagés dans le principe de la protection et de la juste acquisition de biens par le biais notamment de la δίκη, comme en témoigne la relation conflictuelle avec Persès. Le lien entre τιμή et richesses apparaîtra plus clairement encore chez les poètes Lyriques, en particulier avec Solon et Théognis, jusqu'à être dénoncé comme étant à la source des désordres majeurs qui affectaient de toute évidence les communautés athéniennes et mégariennes. Hésiode montre bien que, pour lui aussi, la question de la juste acquisition des biens, qu'il présente dans la nécessaire complémentarité du travail et de la δίκη,[76] était cruciale pour le maintien de l'équilibre et de l'ordre dans la communauté.

CONCLUSION : D'HOMÈRE À HÉSIODE, UNE CONCEPTION SIMILAIRE DE L'ORDRE DU MONDE

Τιμή, μοῖρα, θέμις, δίκη. Ces quatre notions constitutives de l'idée d'ordre dans les poésies homériques et hésiodiques semblent bien avoir un usage similaire, d'un poète à l'autre. Dans l'ensemble, nous avons reconnu qu'elles s'inscrivent dans les mêmes rapports d'interdépendances les unes avec les autres, chez les deux aèdes, avec parfois des nuances subtiles mais déterminantes, par exemple entre θέμις et δίκη. Quant au terme κόσμος, très peu utilisé par Hésiode et presqu'essentiellement cantonné à la formule κατὰ κόσμον chez Homère, son usage, bien qu'il annonce déjà sous cette forme le sens « cosmique » que lui donneront plus clairement les philosophes archaïques – avec cependant une forte valeur sociale chez Homère –, n'apparaît pas au premier plan d'une conception holistique de l'ordre du monde. C'est surtout l'étude des quatre autres notions dans leur complémentarité qui permet de dégager une conception globale de l'idée d'ordre chez les deux principaux représentants de l'épopée archaïque grecque. De même, à travers les personnages royaux et leur rôle crucial, porteurs ou non de l'ordre de Zeus chez les mortels, Homère et Hésiode paraissent bien proches l'un de l'autre. Le système conceptuel de l'ordre devait donc être similaire dans les vers homériques et hésiodiques.

---

sociétés humaines. À cet égard, Hésiode est sans doute plus proche de Solon que ne le laisse entendre l'auteur.

75 Ed. LÉVY, « *Aretè, timè, aidôs, némesis* », p. 85 et 209-210.

76 Voir par exemple L. COULOUBARITSIS, « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », *Le métier du mythe*, p. 480.

Hésiode ne reprend pas tels quels les idéaux homériques

Cette conclusion doit toutefois être précisée. Elle est nuancée par toute une tradition d'heuristique pour laquelle Hésiode, d'une manière particulièrement claire dans les *Travaux*, s'élèverait contre les valeurs aristocratiques véhiculées par la poésie héroïque. Plusieurs savants attestent, d'une façon ou d'une autre, le caractère novateur et parfois critique des *Travaux* par rapport à l'épopée homérique, au-delà de la différence de sujet.[77] Le mythe des races, par exemple, a été interprété de manière convaincante comme critiquant la violence guerrière de l'épopée. Le poète rejetterait cet aspect dans la mauvaise race de bronze, tandis que les hommes de l'âge subséquent, le γένος des héros, « plus juste et brave », δικαίοτερος καὶ ἄρειος (*Tr.* 158), intégrerait les caractéristiques bienveillantes des héros cultuels, dont le culte était justement en plein essor, à partir des IXe et VIIIe siècles.[78] Le discours des deux Érides, qui suit immédiatement le proème, est aussi souvent considéré comme une critique du

---

77 La longue tradition philologique allemande illustre d'une manière plus emphatique l'aspect novateur d'Hésiode. Son approche considère les poèmes hésiodiques comme des œuvres individuelles et singulières par rapport à ses prédécesseurs et à ses successeurs. Elle met davantage l'accent sur l'interaction dialectique entre les structures générales de pensées qu'imposent la langue à l'auteur qui, à son tour, peut cependant influencer ces structures par son activité individuelle et l'usage qu'il fait de la langue. L'approche structuraliste, dominante dans le monde francophone à la suite des travaux de J.-P. VERNANT, (notamment sur le mythe des races, cf. les trois articles sur le sujet, rassemblés dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1996 [à partir de l'édition de 1985], p. 17-106), considère que la structure prime sur l'auteur, lequel, au-delà de ses particularités, s'inscrit dans une mentalité, commune aux œuvres d'une époque, qui exprime les normes et valeurs contemporaines. Une bonne mise en perspective de ces deux approches se trouve dans A. NESCHKE, « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le 'mythe des races' d'Hésiode », *Le métier du mythe*, p. 466-478 (l'auteur s'inscrit plutôt dans l'herméneutique allemande pour son analyse du mythe des races, cf. p. 468).

78 J.-C. CARRIÈRE « Les démons, les héros, et les rois », par exemple p. 200-214 ; cf. aussi p. 225 : « le poète cherche à écarter les idéaux purement guerriers et à glorifier les demi-dieux royaux qui protègent le travail des paysans. Il doit donc à la fois utiliser et 'purifier' les idéaux homériques. » Reprise en partie des mêmes idées par cet auteur dans « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », notamment p. 408-418 ; cf. p. 411 : « on retrouve ici ce que l'étude des notions morales dans les *Travaux* ne cesse de montrer. Non seulement les idéaux hésiodiques ne peuvent être historiquement compris que si on mesure l'écart qui les sépare des idéaux homériques, mais il apparaît qu'Hésiode a consciemment bâti son système de pensée et d'écriture contre les poèmes homériques, en particulier contre l'*Iliade*. » Mais cette critique, nuance l'auteur, demeure toutefois ambiguë puisqu'une partie de la race des héros reçoit néanmoins un sort post-mortem positif sur l'île des Bienheureux. Carrière suggère d'en voir le modèle dans l'*Odyssée*, qui présente trois « anciens héros iliadiques, métamorphosés, à la fin de leur vie, en rois pacifiques, qui gouvernent des cités riches et heureuses, au milieu des sacrifices », soit Nestor, Ménélas et Ulysse (selon une prédiction de Tirésias), cf. p. 415. La nature politique des cultes héroïques serait « à l'arrière-plan de cette béatification » (p. 416) et ainsi Hésiode présenterait ce modèle aux bons rois, avec à la clef la possibilité, pour eux aussi, de bénéficier d'un culte après leur mort. Depuis J.-P. Vernant, l'interprétation structuraliste a ainsi fait l'objet de nuances et de précisions par ses tenants, comme aussi d'un certain nombre de critiques. Dans la longue bibliographie interprétative du mythe des races, voir par exemple, outre les travaux de Carrière, M. CRUBELLIER, « Le mythe comme discours : le récit des cinq races humaines dans *Les travaux et les jours* », *Le métier du mythe*, p. 433-437 ; dans le même volume, L. COULOUBARITSIS, « Genèse et structure dans le mythe des races », 479-485 ; J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, p. 82-91 ; A. S. BROWN, « From the Golden Age to the Isles of the Blest », *Mnemosyne* 51 (1998), p. 385 et 391-397 ; voir aussi R. H. ROSEN, « Homer and Hesiod », p. 487.

monde guerrier des héros de l'épopée, opposant la mauvaise Éris « qui fait grandir la guerre et les discours funestes » (v. 14), à une seconde, bien meilleure et bénéfique, puisqu'elle pousse à une rivalité pacifique et productrice dans le travail.[79] Le fait que le chantre inspiré par les muses de l'Hélicon accorde une place aussi centrale à la δίκη dans sa poésie didactique serait en outre la preuve qu'il revendiquait au nom de la masse, ou du moins d'une certaine paysannerie libre, une place particulière qui annoncerait déjà la marche vers une démocratisation des communautés.

Arrivés au terme de cette étude, nous ne pouvons reprendre les nombreuses et différentes approches qui constituent une historiographie complexe, souvent contradictoire sur divers points, mais qui attestent néanmoins généralement d'une divergence des propos hésiodiques et homériques, ou en tout cas d'une réinterprétation des idéaux d'Homère par Hésiode, avec plus ou moins d'emphase.[80] Le fait est qu'Hésiode, en utilisant la forme de l'épopée, s'approprie souvent des thèmes homériques en les appliquant à des contextes non-héroïques. Le fait est, aussi, que le poète d'Ascra témoigne, contrairement à Homère, d'une réalité contemporaine de son auditoire archaïque. Les *Travaux* posent les premiers jalons d'un questionnement relatif aux bouleversements politiques, sociaux et économiques qui, dans l'opposition du δῆμος aux ἄριστοι, s'inscrivent dans le cadre de bien des cités « naissantes » de la Grèce archaïque. La poésie lyrique de Solon et de Théognis, en particulier, qui témoigne de tels bouleversements à Athènes et Mégare, a semble-t-il puisé son inspiration sur des bases similaires à ce que l'on trouve dans les vers hésiodiques.[81] Avec les *Travaux*, Hésiode soulève

---

79 Voir par exemple P. PUCCI, « Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode », p. 204-209 : « L'intention du texte semble claire : guerre d'une part et lutte pacifique de l'autre, héroïsme guerrier d'une part et héroïsme du travail de l'autre. Épopée homérique d'une part, et nouvelle poésie hésiodique de l'autre, avec leurs contenus moraux et esthétiques opposés » (p. 205). Voir aussi les remarques de J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros, et les rois », p. 230-231 ; cf. cependant B. BRAVO, « Les *Travaux et les Jours* et la cité », p. 710-713, qui signale et critique diverses hypothèses émises sur les deux Érides. Il cite notamment, p. 712, H. MUNDING, « Die böse und die gute Eris », *Gymnasium* 67 (1960), qui plaide pour une opposition polémique d'Hésiode ciblant l'*Iliade*. Bravo réfute cette possibilité et « refuse de croire que c'est spécialement contre ce poème qu'est dirigée la polémique d'Hésiode. » Voir aussi p. 717-719, pour l'interprétation que donne l'auteur de ce passage. Il admet une différence entre l'ἔρις hésiodique et homérique : chez Hésiode, « c'est une rivalité qui n'a pour enjeu que la richesse [...] entre toute sorte d'hommes qui s'adonnent à l'effort continu et pénible qui a pour but l'acquisition de biens [...], et en premier lieu parmi les propriétaires de terre qui travaillent dans leur οἶκος (voir les vers 22-23) [...], et [l'ἔρις] est conçue comme une divinité bienfaisante et puissante » (p. 718-719).

80 Voir les travaux cités aux notes précédentes.

81 Cf. par exemple E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry : The Politics of Exhortation*, Cambridge et New York, 2005, le chapitre sur « Solon 4 and Hesiod », p. 155-198, avec des remarques plus générales sur la réception d'Hésiode dans la poésie archaïque ; J. JANIK, « The Meaning of Justice in the Poetry of Hesiod and its Continuation in the Lyric of Solon », *Eos* 89 (2002), p. 222-227 ; G. NAGY, dans « Théognis et Mégare. Le poète dans l'âge de fer », *RHR* 201 (1984), entend montrer que, comme

bel et bien des problèmes capitaux, centraux à la genèse de la cité : celui par exemple de la possession et de l'acquisition des richesses, et des abus qui découlent inévitablement de l'attrait qu'elles exercent sur l'avidité des hommes, dans un contexte où, avec le développement des techniques et des échanges en Méditerranée, elles devenaient accessibles à une plus large portion de la population ; celui aussi, étroitement lié et imbriqué dans le précédent, des rapports communautaires adéquats entre une aristocratie dirigeante, dont les βασιλεῖς forment le noyau, et la population libre en grande partie constituée de paysans producteurs. L'acquisition juste que prône Hésiode pour le paysan, grâce au travail assidu, s'oppose certes à l'acquisition violente et guerrière des héros homériques – encore qu'il soit certainement réducteur de considérer les échanges dans la société homérique comme limités aux activités guerrières.[82]

« Homère pour les Spartiates, Hésiode pour les hilotes », aurait dit le roi Cléomène I, selon Plutarque, soulignant l'opposition entre les valeurs guerrières et aristocratiques des premiers et celles, plus humbles et « bucoliques », des seconds.[83] Chez Homère la poésie est vouée à la gloire des héros de jadis, célébrant les valeurs de ceux qui s'en réclamaient les descendants ; avec Hésiode s'entend la voix d'un homme plaidant la nécessité du travail des champs plutôt que les discordes publiques sur l'agora, l'observance scrupuleuse des jours de Zeus pour régler les gestes du quotidien plutôt que les prouesses guerrières. Homère situe son auditoire dans un passé héroïque, tandis qu'Hésiode chante plutôt dans les *Travaux* le « ici et maintenant »,[84] s'inscrivant dans une réalité contemporaine de la condition des mortels avec

---

Hésiode, Théognis est un « poète générique [qui] pense la décadence de Mégare sur le mode du mythe hésiodique des races, d'un âge d'or à un âge de fer » (p. 239 ; voir par exemple p. 258-261 et 271-278).

82 Comme semble le laisser entendre M. CRUBELLIER, « Le mythe comme discours », qui cite et accepte l'affirmation de J.-C. CARRIÈRE, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », p. 394 et 411-412, voulant que, dans le contexte de la naissance de la cité, « les idéaux chevaleresques et féodaux homériques paraissent périmés [...] parce qu'ils reposaient sur la circulation forcée de biens en quantité limitée, qu'il fallait produire avec la lance. » L'acquisition guerrière jouait certes un rôle important dans la société décrite par Homère, et cette violence est clairement au centre des préoccupations hésiodiques. Mais faire reposer la circulation des biens uniquement sur cette activité revient à occulter les fondements non-économiques, supportés par le principe de la réciprocité dans le système du don et du contre-don, de l'échange. Par ailleurs, les biens acquis par la force pouvaient aussi intégrer des circuits d'échanges « commerciaux » plus large : voir à ce sujet les nombreux exemples que cite W. DONLAN, « The Homeric Economy », *A New Companion to Homer*, p. 651-654, et l'ensemble de son article pour une vue générale. Cf. p. 661-663 sur la réciprocité. Plus récemment, cf. R. DESCAT, « *Argymetos*. Les transformations de l'échange dans la Grèce archaïque », *Agoranomia : Studies in Money and Exchange Presented to John H. Kroll*, New York, 2006, p. 21-36.

83 PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 223A ; voir cependant ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 1033-1036, qui souligne plutôt la complémentarité de ces deux aspects dans l'enseignement transmis par les deux poètes au citoyen.

84 Voir par exemple A. T. EDWARDS, *Hesiod's Ascra*, notamment p. 19-25 ; J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros et les rois », p. 215-216 ; K. A. RAAFLAUB, « Homer to Solon », p. 60-61. Sur le

qui il partage son enseignement, dans un monde où les héros sont désormais des δαίμονες habitant la lointaine île des Bienheureux (*Tr.* 122). On ne peut nier ces différences fondamentales entre Homère et Hésiode, au-delà des similitudes formelles qu'ils comportent néanmoins sans conteste.[85]

Hésiode partage cependant avec Homère les mêmes référents mentaux qui fondent une même vision du monde

Toutefois, du point de vue de l'organisation des principales notions constitutives de l'idée d'ordre du monde dans les poèmes homériques et hésiodiques, ces différences, aussi importantes soient-elles pour la compréhension de la relation entre les deux poésies, demeurent secondaires : sous cet angle, d'un poète à l'autre, les mêmes notions conservent les mêmes articulations entres elles. Ce fait révèle une vision bel et bien similaire de l'idée d'ordre conçue comme devant soutenir l'organisation des sociétés humaines et du cosmos. Seulement, avec Hésiode, les concepts d'ordre sont actualisés hors du passé homérique, afin d'être intégrés au cadre communautaire contemporain en plein développement.

Dans la *Théogonie*, l'instauration de l'ordre du monde par le souverain des dieux présente Zeus comme le βασιλεύς par excellence qui reconnaît, distribue et protège la τιμή à chaque membre intégrant la nouvelle communauté divine. Ce même ordre, qui repose sur les parts sociales et cosmiques relatives de chaque être, est notamment préservé chez Homère lorsque se manifeste la justice du Cronide, qui peut aussi être qualifiée de justice des τιμαί. Maints personnages homériques se montrent soucieux de se comporter en conformité avec la place qui est la leur dans l'ordre des choses. Ceux qui s'en écartent, que ce soient les prétendants, les hommes d'Ulysse sur l'île d'Hélios, Patrocle qui tente des assauts répétés contre Troie et Apollon, ou encore Hector qui revêt l'armure divine d'Achille, encourent tous les conséquences qu'imposent leur transgression. Quant aux bons rois, qu'ils soient homériques ou hésiodiques – et au-delà du fait qu'Hésiode ne les présente que dans leur fonction de juges –, ils ont Zeus pour reflet divin et doivent agir adéquatement, « droitement », en tant que ses représentants dans le monde des hommes, selon les modalités explicitées plus haut. Dans les *Travaux*, si le sujet du poème s'écarte davantage d'Homère

---

« monde d'Hésiode » voir plus généralement, outre l'ouvrage de A. T. Edwards (avec toutefois les réserves de S. SCULLY, « Hesiod, Scepter-Bearing Poet », p. 433), les articles de P. MILLET, « Hesiod and his World », *PCPhS* 210, n.s. 30 (1984), p. 84-115 et de B. BRAVO, « Commerce et noblesse en Grèce archaïque. À propos d'un livre d'Alfonso Mele », *DHA* 10 (1984), p. 99-160, entre autres.

85 R. H. ROSEN, « Homer and Hesiod », p. 463-464.

encore par son aspect domestique, contemporain et de littérature de sagesse, un tel changement de perspective n'implique pas de rupture face à la conception de l'ordre du monde présentée dans la *Théogonie*. Avec un propos qui projette cet ordre dans le monde de la cité, Hésiode se réfère cependant toujours au même principe moral général que l'on a retrouvé chez Homère et qui paraît transcender les points de vue différents des deux poésies sur le monde : la nécessité absolue pour les hommes de comprendre, de maintenir et d'entretenir leur place dans la société et dans le monde, en considération de celle des autres, mortels et immortels, et ainsi d'accorder leurs faits et gestes avec cet ordre immanent dans lequel chaque être participant au Tout possède une valeur relative et occupe une portion existentielle particulière.

Il résulte de cela une certaine tension dans les propos du poète des *Travaux* qui nuance à son tour la portée de la critique hésiodique des valeurs homériques.[86] Elle vient de ce qu'Hésiode partage avec Homère les mêmes référents mentaux d'une conception archaïque des idées grecques sur l'ordre du monde et sur l'insertion des sociétés humaines et de chaque être à l'intérieur de cet ordre, mais ce système conceptuel est exprimé dans un cadre qui n'est plus rigoureusement conforme au contexte guerrier et aristocratique de l'épopée d'Homère. Plutôt que de parler d'une critique, il est sans doute plus juste, ou du moins plus prudent, d'y voir un changement de perspective, qui annonce celle de l'homme dans la cité, mais qui utilise cependant le même modèle homérique et aristocratique d'ordre.[87]

Hésiode change la perspective héroïque et l'oriente vers une perspective poliade de l'ordre, qui demeure cependant aristocratique

Il est bien possible qu'Hésiode – en admettant que ce nom renvoie toutefois bien à un personnage réel[88] – ait été comme le laissent entendre les *Travaux* un petit propriétaire terrien libre habitant la communauté villageoise (κώμη, *Tr.* 639) d'Ascra. Contraint pour survivre à

---

86 Voir à ce sujet J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros, et les rois », p. 234-235 et « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », p. 428.

87 Cette approche suit plutôt la voie tracée par J.-C. CARRIÈRE, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état » que le point de vue plus tranché de M. CRUBELLIER, « Le mythe comme discours » ; cf. p. 437, n. 20, où l'auteur se démarque de Carrière en mettant l'accent « sur l'aspect polémique de cette confrontation avec Homère : il s'agit d'une appropriation [des traditions homériques], mais d'une appropriation critique. »

88 G. NAGY, dans « Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique », *Le métier du mythe*, p. 43, considère plutôt que le nom d'Hésiode désigne étymologiquement un poète générique, un poète-type. Voir aussi dans le même ouvrage Ph. ROUSSEAU, « Instruire Persès », p. 110-113. Pour plus de détails, voir encore G. NAGY, *Greek Mythology and Poetics*, p. 47-61. B. BRAVO, « *Les Travaux et les Jours* et la cité », p. 707, n. 1, s'oppose à cette hypothèse, et considère Hésiode comme un personnage historique.

la dure nécessité d'un travail sans relâche, il ne pouvait se permettre de fréquenter, au même titre que l'élite possédante et plus riche, le centre politique de l'agora. Qu'il incite Persès à s'éloigner de l'agora pour le profit de ses champs (27-34) et que, dans une large mesure, les *Travaux* témoignent d'une réalité paysanne, cela fait de lui, peut-être, un non-aristocrate, mais absolument pas un opposant à la classe dirigeante dont font partie les βασιλεῖς.[89] S'il faut bien tenir compte des différences d'orientations entre Homère et Hésiode, il demeure certainement exagéré de considérer les *Travaux* comme relevant d'une tradition « anti-aristocratique ».[90] Au-delà du monde paysan, ce poème s'adresse à l'ensemble de la communauté,[91] tant à l'élite dirigeante des βασιλεῖς qu'aux δειλοί, ceux qui, comme Persès et son frère, occupent le bas de l'échelle sociale, demeurent libres, mais doivent néanmoins travailler eux-mêmes la terre afin d'assurer leur prospérité, et peut-être même espérer gravir quelques marches dans la hiérarchie de la τιμή.[92] Hésiode ne remet nullement en question la structure sociale qui place les rois à la tête du groupe.[93] Au contraire, sa critique des rois se limite à les exhorter à prendre conscience de leur rang et à agir conformément aux exigences de leur place et de leur rôle dans le groupe, celui d'intermédiaire entre Zeus et les mortels,

---

89 B. BRAVO, *ibid.*, p. 738-741, à la suite notamment de A. W. H. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, p. 23-35, pense qu'Hésiode a pu être un ἀγαθός appauvri.

90 E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry*, p. 157-158, nuance aussi une telle affirmation. Il faut cependant préciser qu'elle cite (p. 157, n. 6), à mon sens à tort, A. GRIFFITHS, « Non-Aristocratic Elements in Archaic Poetry », p. 95-98, comme moderne considérant qu'Hésiode s'inscrit dans une tradition anti-aristocratique. Il ne faut pas confondre non-aristocratique et *anti*-aristocratique : A. Griffiths me paraît plutôt souligner le caractère « populaire » plutôt que polémique des *Travaux*, en tant que « departure from the conventions of heroic epic » (p. 95), qui se rapproche alors de la littérature de sagesse connue dans le monde proche oriental : « it is no surprise, therefore, to find that it [les *Travaux*] is full of the kind of popular material – proverbs, 'magic', riddles » (p. 96). Il est ainsi plus prudent d'expliquer les divergences ou oppositions d'un poète à l'autre par leurs perspectives différentes, comme le dit aussi K. A. RAAFLAUB, « Homer to Solon », p. 60-63 : « [...] Hesiod decisively transformed some of the concepts conveyed to him by his sources, and similar concerns are expressed, though less insistently and systematically, in the Homeric epic as well » (p. 63). Voir aussi J.-C. CARRIÈRE, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », p. 429 : « l'œuvre d'Hésiode n'est sûrement pas celle d'un révolutionnaire. »

91 Où mieux, *des* communautés : G. NAGY a bien étudié l'aspect panhellénique des poésies homériques et hésiodiques, en particulier au chapitre 3 (« Hesiod and the Poetics of Pan-Hellenism ») de *Greek Mythology and Poetics*, p. 36-82. Homère et Hésiode représentent « overall traditions that synthesize the diverse local traditions of each major city-state into a unified pan-Hellenic model that suits most city-states but corresponds exactly to none » (p. 37).

92 G. ZANKER, « The *Works and Days* », p. 27-28 ; B. BRAVO, « *Les Travaux et les Jours* et la cité », p. 740-743. Ce dernier oppose cette population libre, qui demeure cependant hétéroclite au niveau de la richesse et du degré de pouvoir politique, aux δμῶες, dépendants qui, paysans ou bergers, travaillent pour les riches et pour eux-mêmes. J.-C. CARRIÈRE, « Les démons, les héros, et les rois », p. 231-233, pose quant à lui l'hypothèse qu'Hésiode appartient à une classe moyenne, « petit noble ou roturier », qui se situe entre les βασιλεῖς riches et grands propriétaires et les paysans appauvris et en difficulté comme Persès (cf. v. 91 ; 214-215 ; 341). Ces derniers rechercheraient appui sur l'élite afin d'accroître leur rang social et leurs richesses par des moyens torses, et se placeraient alors toutefois dans une relation de clientélisme, à l'avantage de la haute aristocratie. Cette explication est attrayante, même si l'auteur admet son caractère très hypothétique.

93 C. DARBO-PESCHANSKI, « Condition humaine, condition politique », p. 723-724.

afin de garantir l'ordre et la prospérité de la communauté. En réalité, il ne critique pas la βασιλεῖα ou l'aristocratie dans son ensemble, mais seulement l'injustice et l'ὕβρις qui séduisent l'élite et la faillite de certains à aligner de manière droite leurs δίκαι sur les θέμιστες dont ils ont la garde. Ainsi, la fable de l'épervier et du rossignol permet de blâmer ces mauvais rois qui agissent sans se soucier de leur insertion dans l'ordre des τιμαί et de l'échelon supérieur et divin qui les domine. Mais le poète laisse sous-entendre que seuls les bons rois, les βασιλεῖς φρονοῦντες (*Tr.* 202), ceux-là mêmes qui dirigent la cité juste des *Travaux*, sont disposés à bien comprendre l'αἶνος. Lorsqu'un βασιλεύς, parce que corrompu, ne mérite plus d'être considéré avec l'estime d'une τιμή supérieure, il doit être remplacé par un autre ἐσθλός, plus sage, bien au fait que la τιμή qui lui est reconnue implique en retour qu'elle soit méritée. Entre guerriers, le mérite des nobles repose en grande partie sur les exploits au combat. Dans le contexte d'une communauté, il peut venir de l'exercice et de la distribution d'une δίκη droite.

L'Éris du monde des guerriers, cette rivalité d'ἀρετή au combat qui permet un accroissement de la τιμή, dont bénéficie un Diomède, un Achille ou un Hector, n'est pas aux yeux du paysan Hésiode un idéal à chérir. Il ne le rejette pourtant pas complètement, puisque, tel un mal nécessaire, les dieux poussent les mortels à l'honorer (v. 15-16). D'ailleurs, sous la forme de νεῖκεα, cette Éris est présente sur l'agora, mais Hésiode enjoint son frère à la laisser aux gens qui ont les moyens de quitter leurs champs pour s'y rendre (v. 30-34).[94] L'autre Éris est plus profitable, puisqu'elle conduit à l'émulation par le travail (v. 19-26), tout en ayant le même potentiel vers l'ascension sociale, en permettant l'acquisition juste de richesses, fruits d'un labeur assidu. Comme les guerriers homériques et leur γέρας, le paysan hésiodique doit se montrer soucieux de mériter justement et de protéger une richesse qui est pour lui à la fois gage de survie et d'une certaine τιμή. Cette émulation n'est pas dirigée contre les ἐσθλοί, mais se fait plutôt *à l'intérieur de la catégorie à laquelle on appartient* : « le voisin envie le voisin empressé vers l'abondance », et c'est pourquoi « le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier, et le mendiant est jaloux du mendiant comme l'aède de l'aède » (21-26). Ceux que les dieux ont placés dans la condition d'un Persès (314), ajoute plus loin

---

94 Comme le souligne B. BRAVO, « *Les Travaux et les Jours* et la cité », p. 728-730, Hésiode ne remet donc pas en question l'institution de l'assemblée, mais soutient que les affaires publiques de l'agora doivent être réservées aux riches, tandis que les pauvres doivent se concentrer sur le travail des champs pour espérer atteindre la richesse.

Hésiode, ont avantage à travailler pour obtenir les richesses matérielles qui procureront l'excellence (ἀρετή) et la gloire (κλέος, v. 313-315), lesquelles, dans la perspective homérique, sont sources de τιμή pour le héros.

Qu'Hésiode oppose cette émulation par le travail à l'ἔρις guerrière qui conduit à une acquisition violente de biens ne représente par ailleurs pas nécessairement une perspective aussi différente que celle que l'on trouve chez Homère : ne voit-on pas, figurée sur le bouclier d'Achille, une cité en paix, où se pratique convenablement la δίκη (*Il.* 18, 497-508), où la bonne marche des cycles de la vie est symbolisée par les noces, les festins et les danses (490-496), représentée au côté d'une seconde cité, dont les assiégeants convoitent les richesses (509-513) et où des guerriers se battent pour un troupeau de bœufs (520-540) ? Dira-t-on qu'Homère critique les valeurs guerrières de ses héros par cette opposition ? Hésiode utilise d'ailleurs un parallèle tout à fait semblable lorsqu'il oppose la description de la cité juste, prospère et florissante, à la cité qui souffre de la faute d'un seul (*Tr.* 240-241), châtiée par Zeus qui envoie sur ses habitants des calamités « ou détruit leur grande armée ou leur rempart », ἢ τῶν γε στρατὸν εὐρὺν ἀπώλεσεν ἢ ὅ γε τεῖχος (246). Une telle récupération d'un thème homérique n'est pas dirigée contre l'aristocratie, mais permet plutôt au poète de prôner un ordre dans l'ensemble d'une communauté. Pour Hésiode, il importe avant tout de maintenir l'unité communautaire entre les diverses parties du Tout social.

D'ailleurs, faut-il le rappeler, les *Travaux* ne pourfendent pas seulement la propension à l'ὕβρις chez les βασιλεῖς ; Persès aussi est attiré par cette voie : « la démesure est mauvaise pour l'homme de rang inférieur ; même un noble ne peut la porter facilement, il est accablé par elle et conduit aux désastres », ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ· οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς | ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύται δέ θ' ὑπ' αὐτῆς | ἐγκύρσας ἀάτῃσιν (v. 214-216). Ἐσθλοί comme δειλοί, βασιλεῖς comme paysans libres, sont égaux dans l'ὕβρις comme ils le sont devant les conséquences de celle-ci, sous l'œil attentif de Zeus et de la δίκη.[95] Mais cette égalité ontologique qui devrait permettre d'unir le groupe social cache une ambiguïté qu'a très bien révélée J.-C. Carrière : elle repose sur une stricte répartition de lots sociaux hiérarchiques et inégaux, entre une aristocratie dirigeante et une paysannerie moins fortunée, voire pauvre ; les premiers possèdent le privilège de la justice que nous avons appelé

95 J.-C. CARRIERE, « Les démons, les héros, et les rois », p. 233-235.

« subjective », avec J. Rudhardt, tandis que les seconds comptent sur la droiture de cette justice pour que soit garantie leur part sociale. Il y a donc dans la cité hésiodique une complémentarité nécessaire des τιμαί entre ἐσθλοί et δειλοί.

Présentée dans ce cadre, la δίκη incorpore bien toute la force unificatrice que nous avons reconnue à la θέμις chez les deux poètes, en tant qu'exigence porteuse de relations ordonnées selon les μοῖραι et les τιμαί relatives de chacun. La δίκη d'Hésiode, que tous doivent respecter au risque d'entraîner des désastres pour l'ensemble du groupe, reste une justice fondée sur le respect des τιμαί de chacun.[96] Les derniers développements sur δίκη ont laissé voir la fréquence nettement plus élevée de ce terme chez Hésiode. Certains n'ont pas hésité à parler alors d'un « triomphe de δίκη sur θέμις », et d'aucuns y ont vu les premières traces littéraires des mouvements et bouleversements qui, dans une opposition du δῆμος aux ἄριστοι, s'inscrit dans le cadre de la « naissance » de la cité grecque à l'époque archaïque. Chez Hésiode, la δίκη est en effet étroitement imbriquée dans le cadre de la cité, et sur elle le poète fait reposer son idéal d'ordre communautaire.[97] Un tel lien n'est pas mis à l'avant-plan par les poèmes homériques. Mais, d'une part, comme on l'a vu, θέμις n'a pas remplacé δίκη ; les deux notions sont au contraire complémentaires. Tout au plus, une contamination sémantique a-t-elle pu se développer à partir d'Hésiode,[98] mais elle est sans aucun doute à comprendre en lien avec la volonté constante d'aligner la δίκη sur la θέμις. D'autre part, Hésiode, pas plus que Solon ou que les vers du corpus théognidéen, ne sont les porte-parole du δῆμος. L'ordre dont il fait l'éloge est bien celui de la cité, d'une cité où règne la δίκη, mais une δίκη qui, comme la justice de Zeus chez Homère, ou celle des bons rois inspirés par le sentiment de « ce qui est θέμις », concourt au respect de l'ordre des τιμαί et, en dernière analyse, d'un ordre aristocratique du monde dans lequel les βασιλεῖς devaient supporter et

---

96 *Ibid.*

97 K. A. RAAFLAUB, « Homer to Solon », p. 61 ; voir aussi M. ERLER, « Das Recht (δίκη) als Segensbringerin für die Polis », p. 5-36.

98 J. JANIK, « The Meaning of Justice in the Poetry of Hesiod », p. 207 et p. 212-213. Mais l'auteur explique la rareté de θέμις chez Hésiode, par rapport à Homère et à la fréquence de δίκη dans les *Travaux*, en se fondant sur la distinction qu'avait établie É. BENVENISTE, *Vocabulaire* II, p. 102-103 (qui reprend en fait G. Glotz et L. Gernet), entre θέμις considérée comme droit familial et δίκη conçue comme droit interfamilial ou tribal. Il a été signalé plus haut que la plupart des modernes rejettent maintenant une telle distinction, que ne corroborent pas les occurrences homériques. Revoir D. BOUVIER, *Le sceptre et la lyre*, p. 251-254.

protéger la τιμή même des classes inférieures. Cela était gage d'une prospérité pour l'ensemble de la collectivité.

Que tous soient égaux devant cette « force morale » de la δίκη n'est pas synonyme d'une égalité de fait, mais rappelle plutôt que les hommes partagent une même μοῖρα, celle commune aux mortels, loin du pôle divin du cosmos, cependant que chacune des μοῖραι individuelles s'inscrit par rapport aux autres dans un ordre hiérarchique que détermine le degré de τιμή reconnue à chaque partie d'un groupe social. Le monde hésiodique demeure hiérarchisé par les différences de statuts, et les βασιλεῖς occupent toujours le sommet de cette hiérarchie, plus près de Zeus qu'aucun autre mortel. Il leur appartient de veiller à la bonne insertion de leur communauté dans la société « cosmique » du monde. Tel était l'ordre de Zeus.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au début de cette enquête, l'hypothèse a été émise que les termes τιμή, μοῖρα, θέμις, δίκη et κόσμος, tous définis tour à tour comme désignant un ordre pouvant être qualifié de cosmique parce qu'ils impliquaient à la fois l'humain et le divin, devaient vraisemblablement constituer des aspects complémentaires de cet ordre. Une étude attentive aux relations entre ces termes et à la manière dont la pensée archaïque, telle que perceptible chez Homère et Hésiode, les associait, a permis de situer chacun d'eux dans une conception épique du monde. D'Homère à Hésiode, ce système conceptuel est demeuré similaire, mais la poésie hésiodique, plus didactique, a transposé du monde héroïque au monde contemporain les idées homériques sur l'ordre. La prépondérance de δίκη, dans les *Travaux*, est révélatrice de cette transposition, mais n'introduit pas en elle-même de rupture avec Homère, au niveau de la compréhension du monde.

La τιμή et la μοῖρα, au cœur du système conceptuel de l'ordre du monde, imposaient des comportements porteurs d'ordre

La τιμή est clairement apparue comme l'élément fondamental, au centre de la conception d'un ordre universel dans l'épopée grecque archaïque. Il est possible de faire graviter autour d'elle une série d'autres notions, dont μοῖρα, θέμις et δίκη, et les mêmes relations entre ces termes sont discernables chez les deux poètes. Dans la société homérique, τιμή exprimait l'intégration sociale d'un être au sein d'un groupe ou d'une communauté. Elle définissait à la fois des relations de réciprocité et de coopération entre celui ou ceux qui l'accordaient et celui qui en bénéficiait et des relations fondées sur l'émulation et la compétition entre ses bénéficiaires, dans une catégorie donnée, par exemple les ἑταῖροι d'Achille ou les ἄριστοι combattants devant Troie. Elle représentait une estimation de la valeur sociale, relative car quantifiable et variable selon les statuts et les mérites de chacun, reconnue à un individu de différentes manières, que ce soit par l'échange de dons, par divers témoignages de confiance, ou encore par l'octroi d'un γέρας. Il s'agissait donc d'une part sociale reconnue et recherchée, qui honorait son récipiendaire en sanctionnant son intégration dans un groupe à travers les multiples relations de φιλότης (entre membres d'un même οἶκος, entre hôtes, etc.) ou d'autorité et de subordination (entre un βασιλεύς et ses λαοί, par exemple) qui le situaient à une place précise par rapport aux autres membres. L'expression

« toile des τιμαί » illustre bien la façon dont ce concept structurait et hiérarchisait la société homérique. Chaque individu qui « prenait part » à un groupe occupait un point dans cette toile, qui était sa position reconnue dans la société, comme autant de « parts sociales » reliées entre elles par des manifestations de reconnaissance réciproque tissant des réseaux de relations. Qui perdait cette reconnaissance de τιμή, soit parce qu'il s'en rendait indigne, soit encore, comme Achille au début de l'*Iliade*, parce qu'un autre lui portait atteinte et outrageait sa valeur, perdait du même coup ce qui le définissait en tant qu'individu dans le groupe et risquait de voir diminuer ses attaches sociales, ou même d'être retiré complètement de la collectivité : c'est encore Achille offensé qui se dit ἄτιμος (*Il.* 9, 648) et se place en marge de l'armée achéenne, c'est l'errant et l'exilé auquel il se compare, sans communauté d'appartenance, ce sont, chez Hésiode, les Titans relégués aux marges de l'univers, grands perdants de la lutte pour les τιμαί que leur livrèrent, acharnés et triomphants, les Olympiens.

L'étude de μοῖρα au sens de « portion », de « lot » attribué à chaque être et qui, pour les hommes, délimitait de manière fixe et inaltérable le sentier de leur vie de mortels, a permis d'établir la portée cosmique de τιμή, en tant que valeur caractérisant la « portion d'existence » de chacun, hommes et dieux. La complémentarité de ces deux notions, que nous avons représentées sous la forme de deux cercles concentriques, est essentielle pour la compréhension de l'idée d'ordre, puisque les liens de τιμή unissaient les portions mortelle et divine du monde.

De la même manière que la τιμή structurait les sociétés humaines, elle organisait aussi l'ensemble des êtres qui prenaient part au cosmos : la τιμή était l'essence de leur μοῖρα, ce qui conférait à leur part d'existence et à leur présence au monde une valeur relative. Au chant 15, l'*Iliade* fait correspondre les μοῖραι de Zeus et de Poséidon à leur domaine respectif et équivalent de souveraineté – le ciel et la mer –, mais ce qui déterminait leur relation et la place entre ces deux portions demeurait la τιμή, au-delà de l'égalité physique de la portion de monde qui était leur. Poséidon, comme on l'a vu, n'était pas ὁμότιμος de son frère et dut plutôt se plier à la supériorité du roi des dieux, son aîné, prévalant en plus par sa force, deux éléments caractéristiques du Cronide qui lui méritaient une double supériorité de τιμή. La même nuance entre τιμή et μοῖρα est apparue chez Hésiode, où le terme μοῖρα se retrouve presqu'exclusivement dans la *Théogonie*. Atlas fut relégué aux marges du monde et y reçut sa

μοῖρα, la part d'existence qui devint la sienne, sans prendre aucune part active à la société des dieux : sa μοῖρα était dépourvue de valeur et il demeurait, comme les autres Titans, ἄτιμος. Aphrodite et Hécate obtinrent au contraire une μοῖρα explicitement caractérisée par une τιμή ou des τιμαί. Elles reçurent ainsi un rôle actif dans la société divine, que signalaient leurs prérogatives et, de la même façon, elles s'intégrèrent au cosmos par leurs relations avec le pôle humain du monde. Entre hommes et dieux, entre la μοῖρα propre au monde divin et celle des humains, qui partageaient les faiblesses de leur condition, les maux et la fatalité mortifère de leur sort, une relation de τιμή fut aussi instituée. À travers les actes cultuels, elle maintenait l'équilibre du système des τιμαί à l'échelle cosmique. Honorer les dieux, reconnaître la supériorité de la part qui leur revenait dans le monde en leur conférant sacrifices et offrandes, comme autant de γέρα déposés sur leurs autels, était à la fois aveu de reconnaissance des limites imposées aux mortels et gage d'une relation réciproque, puisque les puissances manifestaient en retour leurs bienfaits chez les hommes. La τιμή étendait ainsi sa toile relationnelle de l'humain au divin, ce qui témoigne bien d'une conception particulière de l'ordre du monde puisqu'elle signifiait, en dernière analyse, l'intégration de chaque être à un ordre social universel. Cette image du monde et des relations hommes/dieux ne devrait d'ailleurs pas surprendre, lorsqu'on sait à quel point, tout au long de l'antiquité grecque, le religieux imprégnait le quotidien et combien profane et sacré demeuraient des concepts largement indifférenciés.

La complémentarité des notions de τιμή et de μοῖρα constituait donc l'ossature d'une conception de l'ordre universel perceptible à la fois chez Homère et Hésiode, mais aussi, nous l'avons souligné à quelques reprises, dans les hymnes homériques. Elles renvoient toutes deux à des idées de « part », de « distribution » et de « répartition », à une division du Tout en une multitude de portions. La stabilité et l'unité de l'ensemble dépendaient des relations qu'établissaient entre eux les diverses parts existentielles (μοῖραι) en fonction de la valeur relative (τιμή) qui était répartie entre elles. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, au moins trois expressions formulaires qualifient des comportements porteurs d'un ordre conforme à la répartition de la τιμή et de la μοῖρα entre les hommes et les dieux. Κατὰ μοῖραν, κατὰ κόσμον et ἣ θέμις ἐστίν reviennent très fréquemment pour évaluer des paroles, des gestes ou des comportements en fonction de leur propension à reconnaître cet ordre et à contribuer efficacement à l'établissement de relations ordonnées. La conformité des comportements à la

τιμή ou à la μοῖρα d'autrui, homme ou dieu, qu'impliquent ces expressions, montre bien que ces deux notions à la base du système imposaient à l'homme homérique des référents mentaux relatifs à la conception d'un ordre universel. Il en était certainement de même pour l'auditoire de cette poésie, qui devait être à même de donner un sens aux motivations des protagonistes.[1]

Κατὰ μοῖραν, κατὰ κόσμον et θέμις ἐστί impliquent des comportements qui reconnaissent et perpétuent l'ordre constitué par l'agencement des parts sociales et existentielles

La valeur sociale de la formule κατὰ μοῖραν est perceptible dans la grande majorité de ses occurrences, y compris 4 des 11 passages où elle présente une forme métrique plus ancienne, accompagnée du verbe καταλέγειν. La formule évalue à ces occasions des paroles, des récits et parfois des actions, en fonction de la reconnaissance ou du respect, exprimés ou négligés, de la juste τιμή due à un individu selon son statut ou le rôle et les mérites de chacun à l'intérieur d'un récit raconté par un personnage. Lorsque τιμή n'apparaît pas directement dans les contextes concernés, d'autres termes, tels que αἰδώς, νέμεσις, ὕβρις ou θέμις en trahissent cependant l'idée. Parler κατὰ μοῖραν, c'était ainsi manifester sa connaissance générale de la bonne organisation qui devait prévaloir entre les parties d'un tout et la juste part qui revenait à chacun, homme et dieu – dans ce dernier cas, cela apparaît surtout dans les trois passages où des présages sont interprétés « selon la μοῖρα ».[2] Le respect plus particulier de la part sociale reconnue à autrui, qu'il soit hôte, roi ou vieillard, par rapport auquel se positionne le sujet, s'est révélé un élément essentiel pour saisir le véritable sens de la formule : non seulement κατὰ μοῖραν confirme la complémentarité des deux notions identifiées comme formant la base de la conception de l'ordre, mais elle illustre aussi leur influence sur les comportements de l'homme homérique soucieux d'inscrire ses faits et gestes à l'intérieur de cet ordre, même si quelques tournures négatives en soulignent toutefois la fragilité.

De manière générale, il est possible d'affirmer que la convenance qu'exprimait κατὰ μοῖραν renvoyait essentiellement à l'aspect *ponctuel* de l'ordre du monde, au sens d'une

---

1 Cf. I. MORRIS, « The Use and Abuse of Homer », notamment p. 89 : « Homeric poetry had to be satisfactory to its audience ; it had to conform to *their* ideas of the way reality was structured and the way the world worked. »

2 Voir *supra*, partie 2, chapitre 1, 2.3.

reconnaissance de la position qu'y occupait chaque être en fonction de sa τιμή. L'expression implique une connaissance manifeste de la proportionnalité des différentes μοῖραι constitutives du monde et de leurs limites, mais le dynamisme relationnel unissant ces lots n'est pas ou peu mis en avant. Sur cette base s'établit la distinction, souvent négligée, entre κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον.

L'expression κατὰ κόσμον offre ainsi une perspective différente. Elle situe l'auteur d'une action davantage en fonction de son influence active sur l'ordre social ou cosmique, mesurée d'après l'unité ou la division qu'il y apporte par ses comportements. Elle évalue la valeur sociale des paroles ou des actions de personnages homériques mais se place donc à un niveau plus englobant de convenance. Κατὰ κόσμον n'implique plus seulement, comme κατὰ μοῖραν, la reconnaissance d'une juste place sociale ou existentielle d'un homme ou d'un dieu par rapport à d'autre, mais évalue en plus des discours ou des gestes qui contribuent à instaurer des relations adéquates et efficaces entre ces différentes parties. L'efficacité se manifeste par l'harmonie ou la discordance d'un ensemble, par la force attractive ou répulsive d'un comportement qui est (οὐ) κατὰ κόσμον.

La forte valeur sociale que prend alors κόσμος chez Homère renvoie à un ordre fait de *relations* entre les éléments d'un tout, non plus uniquement à une *position* particulière de ces éléments entre eux. Ce tout était, à l'échelle de l'ensemble du monde et comme l'a montré l'analyse de τιμή et de μοῖρα, un Tout social. C'est ce qui a permis de proposer, pour préciser notre modèle théorique de la conception homérique d'un ordre universel, d'y insérer un troisième cercle, celui du κόσμος, englobant les deux cercles concentriques de la τιμή et de la μοῖρα. Il a bien été souligné cependant que le terme ne servait jamais dans l'épopée, ou même dans le lyrisme archaïque, à désigner l'univers ordonné en tant que tel, au sens que nous donnons à cosmos, comme le firent, pour la première fois semble-t-il, les présocratiques. Pourtant, il a paru pertinent d'attribuer cette place à κόσμος dans le schéma, puisque qu'elle permet de souligner l'aspect social de l'ordre universel, en tant qu'ensemble ordonné de différentes portions. Une répartition ordonnée des parties d'un tout, tel est le sens de base de κόσμος chez Homère, même lorsque le terme s'applique à une série d'objets – par exemple

les armes des soldats thraces, ou encore les chevaux bien alignés[3] – et c'est ce qu'indique la formule κατὰ κόσμον, avec plus généralement une nuance éthique. Puisque le social, par le biais de la τιμή, impliquait à la fois le monde des hommes et celui des dieux comme deux parties interagissant au sein du Tout, l'ensemble dynamique des relations en son sein peut donc être qualifié de « cosmique », mais seulement en considérant ce κόσμος comme un Tout social.

La notion de θέμις partage avec κατὰ κόσμον la même propension à indiquer et à exprimer l'établissement de relations adéquates et l'union convenable entre individus mortels ou divins, mais se situe cependant à un niveau d'abstraction plus grand. Comme le révèlent l'ensemble des occurrences les plus fréquentes du substantif, sous la forme ἥ θέμις ἐστίν, elle s'inscrit, au même titre que κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον, dans le vocabulaire de la convenance et implique des comportements en accord avec les principes de base de l'idée d'ordre que sont τιμή et μοῖρα. L'analyse des contextes de cette formule permet à nouveau d'apprécier l'importance de ces deux notions dans l'application concrète de l'ordre et plus directement encore la profondeur de leur influence sur la pensée grecque archaïque. Avec θέμις et l'expression ἥ θέμις ἐστίν, nous quittons le simple aspect évaluatif de comportements conformes ou non à l'ordre du monde pour passer au domaine des motivations profondes qui précédent et orientent l'action vers cet ordre.

Contrairement à (οὐ) κατὰ κόσμον qui désignait les effets d'une action vers une condition, ordonnée ou non, de deux ou plusieurs éléments entre eux, θέμις relevait plutôt de l'incitatif, de l'exigence pressentie qui invitait l'individu à instaurer ou à maintenir, lorsqu'il entrait en contact avec autrui, une relation porteuse d'ordre, que ces relations aient impliqué des hommes entre eux ou avec le monde divin. Ici encore, les considérations relatives à la τιμή et à la μοῖρα de chacun des protagonistes étaient déterminantes pour qu'un comportement soit conforme à la θέμις. Cette force, dont la pensée grecque a aussi fait une déesse des premiers âges du cosmos, fille d'Ouranos et de Gaïa et mère des Heures et des Moires chez Hésiode, poussait à l'unité entre μοῖραι et à la formation d'un tout efficace, lorsqu'elle était respectée. Présente à l'esprit humain, elle favorisait la cohérence des relations

---

[3] Revoir *supra*, partie 2, chapitre 1, 1.2, les six occurrences de la formule κατὰ κόσμον dépourvues de consonances sociales, qui ont été rapprochées des sept passages de la formule κατὰ *μμοῖραν désignant aussi une disposition ordonnée.

internes et hiérarchiques d'un groupe, amenait une conscience accrue de la τιμή relative de ses membres et concourait ainsi à créer les conditions pour que l'ensemble de ces parties fut κατὰ κόσμον – ensemble dont l'ordre demeurait toutefois toujours fragile puisque les hommes, dans leur faillibilité, étaient susceptibles de méconnaitre, voire de nier l'influence rassembleuse et positive de la θέμις. Mais si chaque membre d'un groupe, contrairement au monde des Cyclopes par exemple, appliquait la conscience de la θέμις dans ses comportements, du coup l'homme prenait aussi conscience de sa propre position dans l'ordre des choses, des limites qu'elle lui imposait et des actions qu'elle lui autorisait, tant envers ses semblables que par rapport au monde divin qui l'entourait, et cela devait aussi le conduire à s'adresser et à agir envers tous les êtres qui avaient part à ce monde de manière κατὰ μοῖραν.

Dans le modèle proposé au deuxième chapitre afin de mieux comprendre l'articulation des différentes notions de la conception homérique de l'ordre, la θέμις a été figurée tel un anneau entourant les trois cercles concentriques de τιμή, μοῖρα et κόσμος. Elle était ainsi représentée comme l'aspect de l'ordre cosmique qui, enserrant le système, constituait précisément ce qui le maintenait en place, ce qui permettait à ses parties, ses différentes μοῖραι faites de différents degrés de τιμή, de demeurer unies et rassemblées harmonieusement de manière à former un ensemble κατὰ κόσμον. Qu'en est-il, maintenant, de la validité de ce modèle pour les poèmes hésiodiques ?

La transposition du modèle de l'ordre homérique chez Hésiode : malgré quelques nuances, la même articulation générale demeure et les bons rois, d'un poète à l'autre, devaient soutenir au nom de Zeus cette conception de l'ordre cosmique dans le monde des hommes

Chez Hésiode, les mêmes termes, à l'exception de l'usage marginal de κόσμος, presqu'exclusivement esthétique et en tout cas loin de l'idée d'un ordre « cosmique » tel que nous l'avons défini – la formule κατὰ κόσμον étant totalement absente – permettent d'élaborer une image similaire de l'idée d'ordre, avec cependant certaines nuances. Ainsi, le troisième cercle, celui de κόσμος, n'apparaît pas nécessaire, et en faire l'économie, même pour Homère, ne bouscule au demeurant pas l'idée sociale du « cosmos » qu'il désignait et que laissent voir les autres termes, lesquels demeurent du reste dans les mêmes relations d'interdépendance. Surtout, il faut prendre en considération la notion de δίκη, que les *Travaux* mettent nettement au premier plan.

Si τιμή et μοῖρα conservent bien leur complémentarité, celle-ci n'est directement perceptible que dans la *Théogonie*, lorsqu'il est question de la distribution des parts et des prérogatives des dieux. Dans les *Travaux*, le substantif μοῖρα n'a pas de présence très significative, mais cela s'explique par le fait que ce poème présente le monde déjà ordonné à la suite de la mise en ordre de l'univers et de ses parties par Zeus, dans la *Théogonie*. Le second poème d'Hésiode se concentre plutôt sur la μοῖρα humaine du cosmos. Le partage prométhéen des lots et le mythe de Pandore avaient déterminé la place et la relation des hommes et des dieux et situaient l'auditoire dans ce cadre. La mise en ordre de l'univers n'avait dès lors plus à être expliquée. Le poète devait plutôt détailler la gestion humaine de l'ordre qu'avait imposée aux mortels le processus de différenciation des êtres, qui impliquait une nécessaire conciliation des communautés humaines avec cette force qu'était la δίκη, à l'œuvre parmi elles. Nous avons vu en outre que la δίκη représentait aussi un « lot », non plus fixe comme la μοῖρα, mais bien changeant en vertu des actions humaines, et qu'en ce sens elle constituait un élément dynamique au sein de la fixité des μοῖραι. Hésiode était bien conscient que les hommes n'avaient pas le pouvoir de contrôler leur propre μοῖρα de mortels. Tous devaient se résigner à leur position dans l'ordre des choses et à évoluer dans leur part d'existence de paysans condamnés au travail. Les mythes de Prométhée et de Pandore, à nouveau, expriment clairement ce fait. Mais le poète était aussi conscient de la possibilité d'agir sur une autre force, la δίκη, et il choisit de concentrer son discours sur celle-ci.

Le modèle ne doit donc pas être transposé tel quel d'Homère à Hésiode. Ce schéma, pragmatique pour enquêter sur la conception de l'ordre du monde à travers ses différents concepts constitutifs, a néanmoins rempli son objectif de comprendre et d'illustrer l'articulation des principales notions de la conception de l'ordre et, même en se tournant vers Hésiode, il se révèle utile : en soulignant les permanences conceptuelles, il invite à poser un nouveau regard sur la notion de δίκη et à rechercher chez Homère toute autre manifestation possible de celle-ci, au-delà de la simple apparition statistique du substantif et de ses dérivés. Par ailleurs, il importe de signaler et de rappeler que le modèle de l'agencement des idées d'ordre élaboré ne prétend bien évidemment pas à une représentation complète de la mentalité archaïque – est-ce seulement pensable ? –, infiniment plus complexe et non réductible à ces quelques notions. Nous avons mentionné, en introduction, que l'idée d'ordre, au-delà de τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις, ou δίκη qui contribuent certes à la définir, doit aussi être comprise

comme étroitement reliée à la perception et à l'expérience quotidienne du sacré dans le monde, qu'exprime alors toute une série de termes qu'avait déjà bien étudiés J. Rudhardt.[4] Le point de vue qui fut le nôtre tout au long de cette enquête, en mettant l'accent sur la dimension sociale que prenait la conception générale d'un ordre universel, montre que les poèmes hésiodiques, selon les mêmes modalités que chez Homère, ont préservé et transmis les mêmes référents mentaux qui permettaient à leurs auditoires archaïques de bien comprendre le sens, les implications et la mise en scène de leurs idées contemporaines sur l'ordre, dans le cadre épique.

Hésiode n'a cependant pas employé les expressions κατὰ μοῖραν et κατὰ κόσμον pour évaluer des comportements porteurs ou non d'ordre et de cohésion en fonction du respect de la place occupée par chacun dans la communauté et le monde. Néanmoins, par l'analyse d'un personnage qui, pour Homère comme pour le chantre béotien, était un acteur central dans l'ordre des communautés, il a été possible de repérer chez l'hôte des Muses héliconiennes la même influence exercée par la conception générale d'un ordre universel et ses répercussions dans le monde des *Travaux*, contemporain de l'auditoire hésiodique.

Pour les deux poètes, les βασιλεῖς et, par-dessus tous, le souverain par excellence qu'était Zeus, étaient les acteurs principaux de l'établissement et du maintien de l'ordre du monde. Trônant au sommet des hommes et des dieux, jouissant d'une supériorité inébranlable dans la hiérarchie des τιμαί, Zeus était le garant ultime de cet ordre : il l'avait lui-même créé, enseigne la *Théogonie*, en distribuant en toute justice les honneurs entre ses alliés victorieux des Titans. Chez Homère, Zeus veille de près à cet ordre et s'assure que soit sanctionné tout manquement à la τιμή due par les mortels aux dieux. Le cas de Poséidon dans l'histoire du mur construit par les Achéens, ou encore dans l'épisode odysséen de la pétrification d'une nef phéacienne et de son équipage, en sont des exemples révélateurs. Une telle justice était bien plus qu'un simple souci égoïste des dieux de leur honneur personnel, comme il a souvent été dit : il s'agissait plutôt d'une justice rétributive par laquelle Zeus veillait à ce que fut respectés par les hommes les liens adéquats et hiérarchiques entre mortels et immortels, fondés sur des relations de τιμή et sur le maintien des limites appropriées à la condition des deux catégories d'êtres.

---

4 Dans sou ouvrage *Notions fondamentales*.

Les rois mortels avaient la même responsabilité que Zeus à l'égard de l'ordre, à l'intérieur des communautés humaines qu'ils dirigeaient. Ils occupaient d'ailleurs aussi le sommet de la hiérarchie des τιμαί, dans le monde des hommes. La part sociale supérieure liée à leur statut les plaçait dans une position privilégiée par rapport aux Olympiens, et à Zeus en particulier. Du dieu suprême leur venait directement leur autorité, mais aussi une connaissance particulière de la θέμις, qui devait les guider dans leurs prises de décisions sur l'agora : les θέμιστες, concrétisation de l'exigence de θέμις par lesquels ils orientaient leur activité, conduisaient à des décisions politiques ou judiciaires qui veillaient au respect de la valeur relative et de la part existentielle de chaque être, les uns par rapport aux autres, puisque « cela est θέμις ». Le fait que, dans la *Théogonie*, la déesse Thémis soit la seconde épouse de Zeus projette sur le plan cosmique cette politisation de l'ordre, particulièrement claire dans la descendance issue de cette union, avec les Hôrai Eunomia, Dikè et Eirènè, qui représentent autant de forces de cohésions porteuses de prospérité dans les sociétés humaines. En écoutant l'influence de « ce qui est θέμις », les βασιλεῖς mortels agissaient comme des agents de transmission des θέμιστες à leur peuple, comme des intermédiaires entre les dieux et les hommes, entre l'ordre voulu par Zeus et celui des mortels.

Cette correspondance permettait de faire fructifier les communautés humaines. Leurs chefs étaient alors à même d'instaurer, de maintenir et de garantir la cohésion sociale et l'unité du groupe dans ses diverses parties, ce à quoi conduisait l'influence de la θέμις en s'appuyant sur les notions de τιμή et de μοῖρα. Pourtant, comme tous les hommes, les βασιλεῖς souffraient aussi de l'imperfection inhérente à leur μοῖρα de mortels. Ils étaient faillibles, voire corruptibles, et ils ne possédaient pas tous la sagesse de reconnaître que, aussi hauts qu'ils fussent dans l'échelle humaine des τιμαί, ils n'en demeuraient pas moins soumis à plus puissants qu'eux et appartenaient à un ordre qui les dépassait largement. Ils n'étaient que des agents imparfaits de l'ordre humain et, dans l'exercice de leur souveraineté, Zeus gardait sur eux un œil attentif afin d'assurer leur respect de l'ordre des τιμαί. Hésiode a largement mis l'accent sur ce fait, dans les *Travaux*, mais le triangle Zeus-θέμιστες-roi, qui faisait de ce dernier personnage un gardien πρὸς Διός des θέμιστες, comme le mentionne l'*Iliade* (1, 238-239), est aussi présent chez Homère.

L'importance majeure qu'Hésiode a accordée à ce rôle intermédiaire des βασιλεῖς, porteurs de l'ordre voulu par Zeus chez les hommes, a mis au premier plan la notion de δίκη. Elle apparaît fondamentale en tant que notion d'ordre dans les *Travaux* tandis que, chez Homère, le terme demeure statistiquement négligeable.

Les βασιλεῖς d'Homère et d'Hésiode devaient garantir l'ordre des τιμαί chez les hommes par leur gestion adéquate de la δίκη, force dont l'action dans le monde était étroitement liée à la justice de Zeus

Δίκη, dont le champ sémantique invite déjà à un rapprochement avec les termes qui, comme μοῖρα, étaient relatifs aux idées de « portion », de « part » et de « limite », oscille entre un sens concret et abstrait, chez les deux poètes. Elle était à la fois un « lot » adéquat qui s'attachait à un individu en fonction de gestes qu'il posait ou de sa condition – ainsi dans la formule odysséenne δίκη ἐστί – et une force, extérieure à l'homme et perçue comme divine mais ressentie en lui, qui assurait et produisait cette adéquation. La δίκη « objective », qui agissait indépendamment de l'homme, d'après l'analyse de J. Rudhardt, imposait alors, dans l'histoire, des événements qui affectaient de manière positive ou négative un individu et sa communauté comme conséquences de leurs actions.

Pour la cohésion de l'ensemble social, il était dès lors nécessaire de bien connaître le mode d'action de cette puissance distributrice de δίκαι, et certains personnages, comme Nestor ou encore Nérée, étaient d'ailleurs réputés posséder un grand savoir de la δίκη. Si chaque membre d'une communauté devait cependant être sensible à son influence afin d'orienter son comportement pour éviter l'action potentiellement néfaste de δίκη, les βασιλεῖς devaient à plus forte raison démontrer ce savoir dans la pratique. Liés à Zeus et à la justice et détenteurs de fonctions distributrices au sein de leur groupe, ils étaient en outre chargés de montrer le « lot » que commandait à certains la δίκη, lorsqu'un différend éclatait et était soumis à leur jugement par deux parties opposés. On attendait d'eux qu'ils puissent, dans le cadre de l'activité judiciaire, prononcer la δίκη, assurant de la sorte, grâce à l'autorité que leur conférait leur lien particulier avec Zeus, une gestion humaine de la δίκη, alors dite « subjective ».

Dans ce domaine d'activité des βασιλεῖς, la notion de δίκη révélait le mieux sa portée cosmique, qui se découvre en considérant son étroite relation avec les notions de θέμις et de τιμή. Chez Homère comme chez Hésiode, la fonction judiciaire du roi-juge, son rôle de δικασπόλος et sa capacité à bien prononcer la δίκη, sont régulièrement mentionnés comme devant reposer sur sa connaissance de la θέμις, qui devait d'ailleurs, comme on l'a vu, guider l'ensemble de ses décisions. Quelle autre notion que θέμις, poussant chacun à établir des relations ordonnées en considération de la valeur relative des portions existentielles mises en contact, aurait pu mieux conduire à déterminer efficacement le « lot » approprié revenant aux parties qui demandaient au roi de trancher un différend par une sentence ? Le bon roi devait alors aligner droitement les δίκαι prononcées sur les θέμιστες, répètent plusieurs fois les textes. Les mauvais rois, eux, ne se souciaient guère de coordonner ainsi leur gestion de la δίκη sur « ce qui est θέμις » et, pour leur propre profit de δωροφάγοι, n'hésitaient pas à infléchir cette relation entre les deux notions à la base d'un mécanisme décisionnel efficacement porteur d'ordre. En prononçant une δίκη torse, toute la relation Zeus-θέμιστες-roi se trouvait en fait mise à mal, et l'ensemble du lien entre les μοῖραι humaines et divines du monde, dont les βασιλεῖς étaient des responsables majeurs au sein de leur groupe, s'en trouvait corrompu. D'où un dérèglement de l'ordre naturel qui affectait la communauté des fautifs : maladies, infertilité, pluies torrentielles et autres fléaux devenaient alors leur lot. Au-delà des contextes simplement judiciaires et concrets où certains ont voulu la confiner, la gestion humaine de la δίκη avait donc des implications bien plus vastes, essentielles au maintien de l'ordre cosmique.

À ce niveau se situent aussi, plus largement, les manifestations de la δίκη. Les désordres naturels auxquels conduisait tôt ou tard le fait de la négliger ramènent très exactement à la notion structurante de l'ordre qu'était la τιμή. Car ces punitions divines étaient elles-mêmes la mise en œuvre, avec le vouloir de Zeus, de la δίκη « objective » mal assumée par les hommes et qui reprenait ses droits : l'action de Δίκη apportait aux mauvais rois le « lot » qu'ils méritaient et affectait toute leur communauté. Δίκη relevait très exactement des mêmes mécanismes que la colère divine mettait ailleurs en œuvre, avec des effets similaires à la μῆνις qu'encouraient les mortels lorsqu'il y avait rupture de l'ordre des τιμαί. Pour les mauvais rois d'Hésiode, pour les Cyclopes ou les prétendants d'Homère,

négliger la δίκη était étroitement parallèle à l'absence de la crainte respectueuse des dieux et de leur colère. Ceci impliquait autant une négligence des cultes, de la τιμή des dieux et de celle des autres hommes. Inversement, l'être δίκαιος témoignait d'une piété qui se manifestait à la fois dans le respect des marques d'honneur dues aux Olympiens – comme autant de reconnaissances des limitations de la condition de mortel –, et dans le respect des liens hiérarchiques et structurels de τιμή, qui définissaient la place occupée dans le monde des hommes en fonction de celle de ses semblables. Le roi, comme Zeus à l'échelle cosmique, devait garantir à chacun la possession d'un juste « lot » et d'une τιμή, en assurant une rétribution appropriée par de droites δίκαι lorsque la valeur relative de la μοῖρα d'un individu était atteinte.

Par ses liens sémantiques avec les notions de « portion », de « lot » et de « limite », par son rapport étroit avec la θέμις et le savoir qu'impliquait celle-ci quant à la τιμή et à la μοῖρα, par son parallélisme révélateur entre les causes et les effets de la μῆνις divine et la justice des τιμαί du Cronide, δίκη occupait donc une place essentielle dans la conception épique de l'ordre universel. Sa faiblesse statistique dans les poèmes homériques ne doit pas conduire à y sous-estimer son importance. Même à travers les épisodes où la colère divine sanctionne une rupture de l'ordre des τιμαί, l'idée de la δίκη demeure présente, tout à fait centrale aux poèmes, et reste similaire chez Hésiode. Le crime de Pâris contre la τιμή de Ménélas, cause de la guerre et de la chute de Troie supportées par le vouloir de Zeus ; l'affront fait à la τιμή de Chrysès qui ouvre l'*Iliade* sur la colère d'Apollon ; l'affront concomitant fait à Achille par un Agamemnon reniant son rôle de βασιλεύτατος distributeur d'une juste τιμή, comme les mauvais rois hésiodiques qui distribuent mal la δίκη dans le peuple ; les crimes des prétendants qui, tout au long de l'*Odyssée*, multiplient les affronts à la τιμή d'Ulysse, de son οἶκος et de ses hôtes. Tous ces éléments forment l'essentiel de la trame de l'action des poèmes homériques et amènent sur leurs auteurs et le groupe auquel ils appartiennent le « lot » adéquat qu'ils méritent. Plus généralement, l'*Iliade* et l'*Odyssée* illustrent toutes deux le lent passage au départ d'une situation de désordre, où des relations de τιμαί sont rompues ou mises à mal, vers l'ordre. Les deux poèmes conduisent à la réinsertion de l'offensé dans son groupe, à la reconnaissance de la part sociale qui lui revient finalement, Achille dans l'armée achéenne, Ulysse à Ithaque, et à la reconstitution de l'unité de ce même groupe. Ce n'est qu'en comprenant la nécessaire complémentarité entre τιμή, μοῖρα, θέμις et

δίκη et l'influence de ces éléments sur les comportements des personnages homériques et la vie des communautés hésiodiques que l'on peut apprécier la portée sociale de la conception d'un ordre universel qui se révèle, en dernière analyse, tout à fait similaire, d'Homère à Hésiode.

Hésiode, en actualisant la conception homérique de l'ordre dans le monde de ses contemporains, prépare les réflexions sur la cité

Il demeure cependant indéniable qu'avec Hésiode deviennent perceptibles des éléments qui, prédominant aussi chez des auteurs comme Théognis – entendu au sens de « corpus théognidéen » – et Solon, témoignent déjà des bouleversements et tensions internes ayant affecté l'ordre social de nombre de *poleis* archaïques, aux VIIe et VIe siècles. Les récits homériques situaient les notions constitutives de la conception de l'ordre du monde dans un lointain passé héroïque. Hésiode, en actualisant cette conception dans le monde contemporain de son auditoire, a repris ce modèle mais a souligné comment, dans le « ici et maintenant », il risquait d'être ébranlé par les comportements hybristiques qui menaçaient de s'étendre à toutes les couches sociales.

Le sort funeste qu'il anticipait pour les hommes de fer qui suivraient aveuglément cette tendance, sans égards à ses avertissements, montre une société condamnée à la complète dissolution de ses liens internes porteurs d'ordre : mépris de la δίκη, avec les implications cosmiques que l'on connaît, ὕβρις et violence envers son prochain, envie et jalousie entre hommes, rupture de tous les liens de φιλότης : « le père ne sera plus semblable à ses fils ni à lui ses fils, l'hôte ne sera plus cher à l'hôte, l'*hétairos* à l'*hétairos* et le frère au frère, comme auparavant » (*Tr.* 182-183). Tous les liens qui, par la reconnaissance réciproque de τιμή qu'ils impliquaient, structuraient horizontalement la société, seraient rompus. De même, le rôle hiérarchisant que jouait aussi la τιμή risquait d'être complètement renié, voire inversé : « celui qui respecte ses serments, le juste et le bon ne seront plus chers, ils honoreront davantage l'artisan de maux et l'homme de démesure », οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου | οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν | ἀνέρα τιμήσουσι (190-192). L'opposition entre ἀγαθοί et κακοί, thème majeur de la poésie lyrique archaïque et, avec les divisions entre factions aristocratiques, l'une des sources des στάσεις dont on perçoit les signes dans les cités de la fin de cette époque, est encore présente deux vers plus

loin : « le mauvais s'en prendra à l'homme meilleur en prononçant des discours tortueux », βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα | μύθοισι σκολιοῖς ἐνέπων (193-194).

Chez Hésiode, comme après lui chez Solon et Théognis, entre autres, l'acquisition hybristique de biens semble être la cause principale des désordres qui ébranlaient l'ordre du monde et les relations de τιμή qui le maintenaient : les mauvais rois étaient δωροφάγοι et favorisaient même ceux qui, δειλοί comme Persès, pillaient le bien d'autrui (37-38). Pour éviter les désordres anticipés de la race de fer, il n'y avait qu'une seule solution, selon Hésiode, et elle est prônée tout au long des *Travaux*. Les paysans devaient rester à leur place, dans les champs, en y réglant le travail sur les rythmes du cosmos qui demeuraient la seule garantie d'une acquisition conforme à l'ordre des choses puisque reposant sur les dons des dieux.[5] Plutôt que de prendre possession de richesses par la force et la duperie, mieux valait respecter les jours de Zeus dans le travail assidu et scrupuleux de la glèbe : χρήματα δ' οὐχ ἁρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω (320). Une telle acquisition se faisait dans l'esprit de la δίκη puisqu'elle impliquait d'accorder pieusement ses comportements de manière à attirer, pour soi et sa communauté, des « lots » positifs faits de la même fertilité et de la même prospérité que connaît la cité juste (225-237). Hésiode invitait son auditoire à ne pas rechercher plus que ce qui lui était dû, dans le respect de l'ordre global des choses où chacun trouvait une place particulière. Seule cette scrupuleuse conformité pouvait conduire à une acquisition efficace et légitime qui, éventuellement, pouvait même faire accroître la τιμή reconnue, notamment en fonction des mérites dans le travail.

La prééminence de la δίκη chez Hésiode est un élément clef qui doit permettre le maintien de l'ordre, au niveau social et cosmique, tel qu'il est conçu chez Homère, aussi longtemps que tous, βασιλεῖς compris, respectent cette puissance. La δίκη devient alors symptomatique d'un ajustement nécessaire de la tradition aux réalités contemporaines et aux conditions changeantes et tendues affectant la vie des communautés archaïques, mais l'ordre qu'elle implique demeure largement modelé sur la conception aristocratique du monde déjà présente dans les poèmes homériques.

---

5 C. DARBO-PESCHANSKI, « Condition humaine, condition politique », p. 724-725.

Épilogue : vers la cité des poètes lyriques, ou faire de la* polis *un cosmos

La transposition de la conception homérique de l'ordre universel dans le monde de la cité en appelant à la considération de la δίκη paraît se confirmer à la lecture des poètes lyriques, en particulier dans les élégies soloniennes et théognidéennes et les épinicies de Pindare. On ne peut, en terminant, qu'en suggérer quelques contours, comme autant de pistes à emprunter, à développer ou à nuancer, afin de suivre l'évolution de l'idée grecque de l'ordre universel et de ses concepts constitutifs.

Comme chez Hésiode, on retrouve chez les deux poètes élégiaques une insistance particulière sur la juste acquisition des biens, gage d'ordre chez les hommes, et la δίκη reste au cœur des préoccupations de cohésion poliade. Plusieurs passages du corpus théognidéen témoignent d'une situation où l'ordre des τιμαί semble avoir été court-circuité par les χρήματα, dont l'acquisition excessive et l'attrait, dit le poète, auraient d'un côté avili les ἀγαθοί, de l'autre conduit des κακοί à accéder injustement aux niveaux supérieurs de l'échelle des τιμαί. Un vers est particulièrement révélateur de cette situation : χρήματα γὰρ τιμῶσι (1, 189). Les biens, déplore l'auteur, n'étaient plus exactement considérés comme une manifestation de la τιμή ; ils étaient désormais la τιμή elle-même, ont les honorait comme on rendait des cultes aux dieux. Au point que « les malheurs des *agathoi* sont maintenant des bienfaits pour les *kakoi*, qui dirigent des hommes avec des lois perverses, l'*aidôs* s'en est allée, l'impudence et l'*hybris* ont vaincu la *dikè* et sont sur toute la terre » (1, 289-292).[6] S'opposant à cette situation, le poète se fait, comme Hésiode, un représentant de la δίκη, dans un passage à rapprocher d'une élégie solonienne et où le ton est celui d'un législateur qui tente de remettre en ordre sa cité : « j'ordonnerai ma patrie, fructueuse cité, sans me tourner vers le *dèmos* et sans céder aux hommes injustes » (1, 947-948). Le verbe utilisé dans ce passage par celui qui veut faire cesser les divisions et les abus dans sa cité est révélateur : πατρίδα κοσμήσω, dit le poète. En ordonnant de la sorte sa partie, le législateur voulait en faire un cosmos.

Solon n'affiche pas une volonté différente, notamment dans le fragment 4 de ces élégies. Les désordres qu'il évoque dans la société athénienne étaient le fruit de « chefs du peuple à l'esprit injuste », δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος (v. 7), qui non seulement ne

---

6 Voir aussi, par exemple, 1, 1109-1113.

savaient pas conduire les banquets – lieux de distributions de « parts » de τιμή par excellence – de manière ordonnée (οὐδὲ παρούσας | εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ, v. 9-10), mais en plus ne prenaient pas garde aux « augustes fondations de Dikè », οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα (v. 14).[7] Ils attiraient ainsi sur leur cité le courroux de cette puissance, à moins, dit encore le poète, que les Athéniens n'écoutent ses enseignements (v. 30) et, plutôt que de céder à l'ὕβρις et à l'amour démesuré des richesses (v. 5-6), ils ne se tournent vers Eunomie, la « Bonne répartition ».[8] Car « Eunomie révèle tout ce qui est bien ordonné et bien proportionné et pose souvent des liens autour des injustes », Εὐνομίη δ' εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει, | καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίθησι πέδας (v. 32-33). Grâce à l'εὐνομία et à l'ancrage de la δίκη dans la cité, l'ensemble poliade devait apparaître comme un cosmos, un agencement politique ordonné qui reflétait l'ordre divin du monde en respectant une juste et bonne répartition des τιμαί entre gouvernants et gouvernés, entre les chefs et le δῆμος, entre ces deux μοῖραι de la communauté.[9] Solon témoigne ailleurs de la nécessité d'une redistribution des richesses et des droits politiques, sources majeures de tension dans plusieurs cités, mais, pas plus qu'Hésiode, il n'a accepté de modifier complètement l'ordre des τιμαί. Les fragments 5 et 34, tirés d'Aristote, sont révélateurs : « j'ai conféré au *dèmos* autant de *géras* que nécessaire, sans retirer ni ajouter à leur *timè*. Ceux qui avaient le pouvoir (οἳ δ' εἶχον δύναμιν) et qui en imposaient par leurs richesses (χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί), j'ai aussi veillé à ce qu'ils n'aient rien d'indigne (μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν) » (5, 1-4). Dans le second fragment, Solon refuse clairement de redistribuer également la « riche terre de la patrie » entre κακοί et ἐσθλοί : οὐδὲ πιείρης χθονὸς | πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίην ἔχειν (34, 8-9). Dans sa volonté de reformer un κόσμος athénien, Solon s'est donc abstenu de rendre ἰσόμοιροι des détenteurs de τιμή différentes ; cela n'est pas sans évoquer la fausse prétention de Poséidon, dans l'*Iliade*, à être

---

7 Sur ce passage, voir C. DARBO-PESCHANSKI, « Condition humaine, condition politique », p. 718-719, qui montre bien que c'est « grâce à *Dikè* » que le poète souligne la nécessité pour le groupe de faire eux-mêmes un κόσμος de leur cité. Cf. aussi E. IRWIN, *Solon and Early Greek Poetry*, p. 126-128. L'auteur rapproche en outre ce passage de *Od.* 9, 2-11, qui véhicule, par contraste, les mêmes valeurs dans le banquet d'Ulysse chez les Phéaciens et celui des prétendants à Ithaque. Au sujet du banquet comme image de la cité ordonnée, voir aussi W. J. SLATER, « Peace, the Symposium and the Poet », *ICS* 6 (1981), p. 206 ; P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, p. 45-52, avec les conclusions de l'auteur, notamment p. 484-485 et 491-492. ALCEE, fr. 72, offre un autre exemple de cette image.

8 Voir sur ce terme, dont nous avons rencontré l'hapax chez Homère et vu qu'Hésiode place une divinité de ce nom parmi les Hôrai, aux côtés de ses sœurs Dikè et d'Eirènè comme fille de Thémis, *supra*, partie 2, chapitre 2, fin du point 2.2.

9 J. A. ALMEIDA, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in the Light of the Researches of New Classical Archeology*, Leiden, 2003, p. 198-200.

ὁμότιμος de Zeus parce que ἰσόμορος (15, 185-210). La « bonne distribution » que prônait Solon n'était pas encore l'isonomie clisthénienne et son « égalité géométrique », mais bien la distinction claire entre les « lots » inégaux en τιμή qui revenaient à chaque membre du groupe.[10] S'il n'est plus question dans les fragments soloniens de βασιλεῖς, les δήμου ἡγεμόνες sont cependant demeurés ceux qui étaient chargés de conduire le peuple et la cité de manière à accorder son ordre à l'ordre universel, grâce au respect de la δίκη par tous.

À l'aube du Ve siècle, Pindare témoignait toujours de cette transposition de la conception homérique et aristocratique de l'ordre dans le monde de la cité, qui devait faire de la *polis* un cosmos. Les victoires chantées par Pindare lui offraient l'occasion d'exalter l'aristocratie d'où étaient issus les champions, en insérant dans ses odes les caractéristiques morales des meilleurs de ces hommes qui, par leur ἀρετή supérieure, avaient su obtenir une gloire immense, une renommée qu'immortalisait justement l'ode pindarique : par leurs exploits, à l'image des héros homériques, les vainqueurs acquéraient aux grands jeux leur juste part d'honneur, leur γέρας. Cette victoire, bien qu'ils la dussent d'abord aux dieux, impliquait un certain nombre de qualités préalables, typiquement aristocratiques et évoquées par presque tous les poètes lyriques. Il s'agissait, en particulier, des vertus de sagesse, de justice et de mesure – les vertus des rois parfaits d'Homère et d'Hésiode – que vante le chantre thébain chez ses vainqueurs et leur noble famille, comme autant de qualités assurant la bonne conduite du peuple.[11]

Ces valeurs permettaient, au plan individuel, un comportement ordonné gage d'ἀρετή et susceptible de conduire à la victoire aux jeux panhelléniques. Au niveau de la collectivité, elles se transmuaient en vertus poliades et devenaient des forces d'ordre qui assuraient prospérité et fécondité à la cité. En retour, la cité était en mesure de produire une descendance ordonnée, capable d'honorer leurs pères. Projetées sur la collectivité, les valeurs aristocratiques assuraient de la sorte le renouvellement de la communauté et de ses dirigeants ἀγαθοί, à l'image des cycles saisonniers de régénérescence de la nature. De cet ordre poliade et aristocratique, qui reproduisait ainsi l'ordre cosmique, naissaient donc des gens vertueux,

---

10 C. DARBO-PESCHANSKI, « Condition humaine, condition politique », p. 719-720 ; sur le développement de l'eunomie à l'isonomie, voir L.-M. L'HOMME-WÉRY, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos* 15 (2002), p. 211-223.

11 Voir par exemple *Pyth.* 3, 12-19 et 56-60 ; *Ném.* 10, 3 ; *Olymp.* 5, 23-24 ; 7, 90-91.

exempts d'ὕβρις à l'image de leur patrie, à même de poursuivre les exploits des héros de jadis qui apportaient la gloire à leur cité et auxquels se rattachait leur noble lignée. Pour Pindare, tandis que les dieux, de loin supérieurs en puissance, étaient garants de l'ordre cosmique, les aristocrates, dont les exploits aux jeux les rapprochaient du divin et témoignaient de leur supériorité parmi les hommes, se posaient comme lien privilégié de leur communauté avec les puissances divines. À l'image des βασιλεῖς homériques et hésiodiques, les odes pindariques les présentaient à la fois comme pourvoyeurs et émanation de l'ordre humain et ils permettaient de ce fait à leur communauté d'assurer leur place dans l'ordre cosmique. Action de grâce faite à la divinité ayant rendu possible la victoire, l'ode triomphale,[12] comme tout acte rituel et toute composante de l'environnement cultuel, devait émaner de l'ordre qu'il contribuait en retour à créer et à assurer.

Habillant la victoire de paroles qui conféraient au champion toute la dignité de célébrer l'ordre olympien, les épinicies de Pindare n'ornaient pas seulement l'athlète des sons harmonieux de sa poésie, mais aussi la cité entière du vainqueur. C'était clairement le cas, par exemple, de Tomodème d'Acharnes, en Attique, vainqueur au pancrace, à Némée : « Si vraiment un destin propice le guide dans la voie de ses pères » en triomphant à nouveau à l'Isthme et aux jeux pythiques, affirme Pindare, il sera alors « l'ornement d'Athènes la Grande », ταῖς μεγάλαις [...] κόσμον Ἀθάναις (*Ném.* 2, 8). Parure de la cité, le vainqueur en faisait resplendir le κόσμος. Avec le poète de la ville aux sept portes, la conception homérique de l'ordre universel semble bien avoir déjà été pleinement intégrée au monde de la cité.

---

12 Ch. FROIDEFOND, *Lire Pindare*, Namur, 1989, p. X ; J. PÒRTULAS, « Condition héroïque et statut religieux de la louange », *Pindare : huit exposés suivis de discussions*, Genève, 1985, p. 211 ; P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 81.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie qui suit comprend l'ensemble des sources littéraires anciennes et des études modernes citées et consultées. Les abréviations utilisées sont celles de *L'année philologique*. Dans le cas d'articles parus dans des ouvrages collectifs, les abréviations « éd. » et « éds. » ont été préférées à « dir. », par souci d'uniformité. Pour les monographies, le nom des collections a été omis afin de ne pas alourdir la bibliographie. Sauf mention contraire, les textes des auteurs anciens ont été consultés dans la Collection des Universités de France pour les éditions françaises, et dans la Loeb Classical Library pour les éditions anglaises. Le nom des lieux d'édition est par ailleurs indiqué dans la langue d'origine du document, comme dans les notes.

I. Auteurs anciens

1. Homère

----------. *The Iliad.* Edited with apparatus criticus, prolegomena notes and appendice, by W. Leaf. Amsterdam, Hakkert, 1971. [2 vol.]

----------. *Iliade*, tome I-IV. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Belles Lettres, 1937-1967.

----------. *Iliad,* tome I-II. English translation by A. T. Murray, revised by W. F. Wyatt. Cambridge, Harvard University Press, 1999 (1924-1925).

----------. *Odyssee*, tome I-II. Erklart von K. F. Ameis und C. Hentze. B. G. Teubner, Leipzig, 1908-1920.

----------. *Odyssée*, tome I-III. Texte établi et traduit par V. Bérard. Paris, Belles Lettres, 1953-1963.

----------. *Odissea*, tome I-III. Introduzion e commento di Ed. V. D'Arbela, C. Mascetta *et al.* Milan, Signorelli, 1956-1981.

----------. *Odyssey*, tome I-II. English translation by A. T. Murray, revised by G. E. Dimock. Cambridge et London, Harvard University Press, 1998 (1919).

----------. *Hymnes.* Texte établi et traduit par J. Humbert. Paris, Belles Lettres, 1959. 251 p.

[ERBSE, H, éd.] *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, vol. II, *Scholia ad libros E-I continens.* Berlin, de Gruyter, 1971. 550 p.

2. Hésiode

----------. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier.* Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Belles Lettres, 1951. 158 p.

----------. *Theogony, Works and Days, Testimonia.* Edited and translated by G. M. Most. Cambridge et London, Harvard University Press, 2006. 308 p.

----------. *The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments.* Edited and translated by G. M. Most. Cambridge et London, Harvard University Press, 2007. 434 p.

----------. *Theogony*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford, Clarendon Press, 1966. 459 p.

----------. *Works and Days*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford, University Press, 1978. 399 p.

3. Lyriques

ALCÉE. *Fragments*. Texte établi et traduit par G. Liberman. Paris, Belles Lettres, 1999. [2 vol.]

[GERBER, D. E, éditeur et traducteur]. *Greek Elegiac Poetry. From the Seventh to the Fifth Century B.C.* Cambridge et London, Harvard University Press. 493 p.

PINDARE. *Œuvres complètes*, tome I-IV. Texte établi et traduit par A. Puech. Deuxième édition revue et corrigée. Paris, Belles Lettres, 1951-1952 (1922-1923).

THÉOGNIS. *Poémes élégiaques*. Texte établi et traduit par J. Carrière. Paris, Belles Lettres, 1948. 138 p.

4. Autres auteurs cités

APOLLODORE. *La Bibliothèque*. Traduite, annotée et commentée par J.-C Carrière et B. Massonie. Paris, Belles Lettres, 1991. 310 p.

ARISTOPHANE. *Les Guêpes, La Paix* et *Les Thesmophories, Les Grenouilles*, tome II et IV. Texte établi et traduit par V. Coulon et H. van Daele. Paris, Belles Lettres, 1985 et 2002. 156 p. et 268 p.

DIODORE DE SICILE. *Library of History*, vol II, *Books 2.35-4.58*. English translation by C. H. Oldfather. Cambridge et London, William Heinemann ; Harvard University Press, 1953. 539 p.

ESCHYLE. *Les Suppliantes, Les Perses, Les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Belles Lettres, 1920. 199 p.

----------. *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris, Belles Lettres, 1983. 171 p.

EURIPIDE. *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*. Texte établi et traduit par L. Parmentier et H. Gregoire. Paris, Belles Lettres, 1959. 415 p.

PAUSANIAS. *Description of Greece*, vol. IV, *Books 8.22-10*. English translation by W. H. S. Jones, Cambridge et London, William Heinemann ; Harvard University Press, 1955. 605 p.

PLATON. *Phèdre*. Notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire. Paris, Belles Lettres, 1985. 104 p.

PLUTARQUE. *Œuvres morales*, tome III, *Traités 15 et 16. Apophtegmes de rois et de généraux, Apophtegmes laconiens*. Texte établi et traduit par F. Fuhrmann. Paris, Belles Lettres, 1988. 564 p.

----------. *Œuvres morales*, tome XII^2, *Opinions des philosophes*. Texte établi et traduit par G. Lachenaud. Paris, Belles Lettres, 1993. 352 p.

II. Études

ADKINS, A. W. H. « 'Honour' and 'Punishment' in the Homeric Poems », *BISC* 7 (1960), p. 23-32.

----------. « Homeric Gods and the Values of Homeric Society », *JHS* 92 (1972), p. 1-19.

----------. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the End of the Fifth Century*. London, Chatto and Windus, 1972. 160 p.

----------. « Truth, ΚΟΣΜΟΣ and ΑΡΕΤΗ in the Homeric Poems », *CQ* 22 (1972), p. 5-18.

----------. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Chicago, University of Chicago Press, 1975 (1960). 380 p.

----------. « Values, Goals, and Emotions in the 'Iliad' », *CPh* 77 (1982), p. 292-326.

----------. « Homeric Ethic », p. 694-713, dans *A New Companion to Homer*, I. Morris et B. Powell (éds.), Leiden, Brill, 1997. 755 p.

AELLEN, Chr. *À la recherche de l'ordre cosmique : forme et fonction des personnifications dans la céramique italiote*. Kilchberg, Akanthus, 1994. [2 vol.]

ALLAN, W. « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *JHS* 126 (2006), p. 1-35.

ALMEIDA, J. A. *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in the Light of the Researches of New Classical Archeology*. Leiden, Brill, 2003. 284 p.

AMORY PARRY, A. *Blameless Aegisthus. A Study of AMYMΩN and Other Homeric Epithets*. Leiden, Brill, 1973. 292 p.

ANDREWES, A. « Eunomia », *CQ* 32 (1938), p. 89-102.

ANTONETTI, C. « Die Rolle des Artemisions von Korkyra in archaischer Zeit : Lokale und überregionale Perspektiven », p. 55-72, dans *Kult-Politik-Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*, K. Freitag, P. Funke et M. Haake (éds.), Stuttgart, Franz Steiner, 2006. 287 p.

AUFFARTH, Chr. « Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis ? Religion im Prozeß der Polisbildung », p. 73-87, dans *Kult-Politik-Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik*, K. Freitag, P. Funke et M. Haake (éds.), Stuttgart, Franz Steiner, 2006. 287 p.

AUSTIN, N. *Archery at the Dark of the Moon. Poetic Problems in Homer's* Odyssey. Berkeley, University of California Press, 1975. 297 p.

BALLABRIGA, A. « La question homérique : pour une réouverture du débat », *REG* 103 (1990), p. 16-29.

----------. « Le deutéro-Hésiode et la consécration de l'hésiodisme », p. 71-82, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

----------. « L'invention du mythe des races en Grèce archaïque », *RHR* 215 (1998), p. 307-339.

BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* tome I, *Économie, parenté, société*, (1980) 1969, et tome II, *Pouvoir, droit, religion.* Paris, Éditions de Minuit, 1980 (1969). 373 p. et 340 p.

BIANCHI, U. *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle Teogonie e nel culto dei Greci.* Roma, A. Signorelli, 1953. 233 p.

BLICKMAN, D. R. « Styx and the Justice of Zeus in Hesiod's 'Theogony'», *Phoenix* 41 (1987), p. 341-355.

BONNAFÉ, A. « Le rossignol et la justice en pleurs (Hésiode, « Travaux » 203-212) », *BAGB* 1983, p. 260-264.

BOSCO, N. « Themis e Dike », *Filosofia* 18 (1967), p. 131-179.

BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre. L'*Iliade *ou les héros de la mémoire.* Grenoble, Jérôme Millon, 2002. 511 p.

BRAVO, B. « Commerce et noblesse en Grèce archaïque. À propos d'un livre d'Alfonso Mele », *DHA* 10 (1984), p. 99-160.

----------. « *Les Travaux et les Jours* et la cité », *ASNS* 15 (1985), p. 707-765.

BREUIL, J.-L. « Κράτος et sa famille chez Homère : étude sémantique », p. 17-53, dans *Études homériques*, séminaire de recherche sous la direction de M. Casevitz, Lyon, G. S.-Maison de l'Orient, 1989. 106 p.

BROADIE A. et J. Macdonald, « The Ancient Near Easter and Greek Concept of Universal Order », *Prudentia* 9 (1977), p. 1-14.

BROWN, A. S. « From the Golden Age to the Isles of the Blest », *Mnemosyne* 51 (1998), p. 385-410.

BRUIT-ZAIDMAN, L. *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne.* Paris, La Découverte, 2001. 239 p.

BURGESS, J. S. *The Tradition of the Trojan War in the Epic Cycle.* Baltimore et London, Hopkins, 2001. 295 p.

BURKERT, W. *Greek Religion.* Cambridge, Harvard University Press, 1985 (1977). 493 p.

----------. « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Metis* 9-10 (1994-95), p. 27-40.

CAIRNS, D. L. *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature.* Oxford, Clarendon Press, 1993. 474 p.

----------. « Hybris, Dishonour and Thinking Big », *JHS* 116 (1996), p. 1-32.

CALHOUN, G. M. « Zeus the Father in Homer », *TAPhA* 66 (1935), p. 1-17.

CALLAWAY, C. « Perjury and the Unsword Oath », *TAPhA* 123 (1993), p. 15-25.

CANTARELLA, E. *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco.* Milano, Dott. A. Giuffrè, 1979. 329 p.

----------. « Spunti di riflessione critica su ΥΒΡΙΣ e ΤΙΜΗ in Omero », p. 85-96, dans *Symposion 1979. Vorträge zur griechischen un hellenistischen Rechtsgeschichte (Ägina, 3-7. September 1979)*, P. Dimakis (éd.), Köln et Wien, Böhlan, 1983. 362 p.

----------. *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit.* Paris, Albin Michel, 2003 (2002). 291 p.

CARLIER, P. *La royauté en Grèce avant Alexandre.* Strasbourg, AECR, 1984. 562 p.

CARRIÈRE J.-C. « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambigüités de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », p. 193-261, dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon, 25-26 avril 1984, Paris, Belles Lettres, 1986. 607 p.

----------. « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-état », p. 393-429, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

CASEVITZ, M. « À la recherche du Kosmos. Là tout n'est qu'ordre et beauté », *TR* 10 (1989), p. 97-119.

----------. « Sur le concept de 'peuple' », p. 193-199, dans *La langue et les textes en grec ancien.* Actes du colloque Pierre Chantraine (Grenoble, 5-8 septembre 1989), Françoise Létoublon (éd.), Amsterdam, J. C. Gieben, 1992. 362 p.

CHANTRAINE, P. « Le divin et les dieux chez Homère », p. 47-94, dans *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon : sept exposés et discussions*, Vandœuvre-Genève, 8-13 septembre 1952, Genève, Fondation Hardt, 1954. 308 p.

----------. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots.* Paris, Klincksieck, 1968-1980. [2 vol.]

CLAUS, D. B. « Defining Moral Terms in *Works and Days* », *TAPhA* 107 (1977), p. 73-84.

COOK, E. F. « Agamemnon's Test of the Army in *Iliad* Book 2 and the Fonction of Homeric *akhos* », *AJPh* 124 (2003), p. 165-198.

CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation.* Hassocks, Harvester Press, 1980 (1957). 275 p.

COULOUBARITSIS, L. « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », p. 479-518, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

CRUBELLIER, M. « Le mythe comme discours : le récit des cinq races humaines dans *Les travaux et les jours* », p. 431-463, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

DALBY, A. « Homer's Enemies. Lyric and Epic in the Seventh Century », p. 195-211, dans *Archaic Greece : New Approaches and New Evidence*, N. Fisher et H. van Wees (éds.) London, Duckworth, 1998. 464 p.

DARBO-PESCHANSKI, C. « Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique », *Annales (HSS)* 51 (1996), p. 711-732.

DE HEER, C. *Μάκαρ, εὐδαίμων, ὄλβιος, εὐτυκής; A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the Fifth Century BC.* Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969. 152 p.

DELLA VOLPE, A. « Problems of Semantic Reconstruction : PIE **deik-* 'to show' », p. 39-47, dans *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, I, *Ancient Languages and Philology*, D. Disterheft, M. Huld et J. Greppin (éds.), Washington, Institute for the Study of Man, 1997. 240 p.

DEMONT, P. *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité.* Paris, Belles Lettres, 1990. 435 p.

DESCAT, R. « *Argymetos.* Les transformations de l'échange dans la Grèce archaïque », p. 21-26, dans *Agoranomia : Studies in Money and Exchange Presented to John H. Kroll*, P. G. van Alfen (éd.), New York, American Numismatic Society, 2006. 259 p.

DETIENNE, M. « En Grèce archaïque: géométrie, politique et société », *Annales ESC* 20 (1965), p. 425-441.

----------. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Librairie générale française, 2006 (1967). 252 p.

DETIENNE, M. et J.-P. VERNANT. *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*. Paris, Flammarion, 1974. 316 p.

DICKIE, M. W. « 'Dike' as a Moral Term in Homer and Hesiod », *CPh* 73 (1978), p. 91-108.

DIETRICH, B. C. *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*. Londres, Athlone Press, 1965. 390 p.

DILLER, H. « Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν », p. 47-60, dans *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, Munich, 1956. 257 p.

DI MAURO BATTILANA, G. *« MOIPA » e « AIΣA » in Omero : une ricerca semantica e socio-culturale*. Roma, dell'Ateneo, 1985. 71 p.

DODDS, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris, Flamarion, 1977 (1959). 316 p.

DONLAN, W. « The Pre-State Community in Greece », *SO* 64 (1989), p. 5-29.

----------. « The Homeric Economy », p. 649-667, dans *A New Companion to Homer*, I. Morris et B. Powell (éds.), Leiden, Brill, 1997. 755 p.

DUBAN, J. M. « Poets and Kings in the *Theogony* Invocation », *QUCC* 33 (1980), p. 7-21.

EDWARDS, A. T. *Hesiod's Ascra*. Berkeley, Los Angeles et London, University of California Press, 2004. 208 p.

EDWARDS, G. P. *The Language of Hesiod in its Traditional Context*. Oxford, Blackwell, 1971. 248 p.

EDWARDS, M. W. *The Iliad : A Commentary*, vol. V, *Books 17-20* (G. S. Kirk, general editor). Cambridge, University Press, 1991. 356 p.

ERASMUS, H. J. « Eunomia », *AClass* 3 (1960), p. 53-64.

ERLER, M. « Das Recht (δίκη) als Segensbringerin für die Polis. Die Wandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos », *SIFC* 80 sér. 3, vol 5 (1987), p. 5-36.

VAN ERP TAALMAN KIP, A. M. « The Gods of the 'Iliad' and the Fate of Troy, *Mnemosyne* 53 (2000), p. 385-402.

FINKELBERG, A. « On the History of the Greek κόσμος», *HSCPh* 98 (1998), p. 103-136.

FINKELBERG, M. « Homer's View of the Epic Narrative : Some Formulaic Evidence », *CPh* 82 (1987), p. 135-138.

----------. « *Time* and *Arete* in Homer », *CQ* 48 (1998), p. 14-28.

FINLEY, M. I. *Le monde d'Ulysse*. Paris, La Découverte, 1986 (1954). 244 p.

FLAIG, E. « Das Konsensprinzip im homerischen Olymp : Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess Ilias 4. 1-72 », *Hermes* 122 (1994), p. 13-31.

FORD, A. *Homer : The Poetry of the Past*. Ithaca, Cornell University Press, 1992. 225 p.

FOUCHARD, A. *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*. Paris, Belles Lettres, 1997. 526 p.

FOURNIER, H. *Les verbes « dire » en grec ancien*. Paris, Klincksieck, 1946. 233 p.

FRIEDRICH, R. « Thrinakia and Zeus' Ways to Men in the *Odyssey* », *GRBS* 28 (1987), p. 375-400.

----------. « Zeus and the Phaeacians : *Odyssey* 13.158 », *AJPh* 110 (1989), p. 395-399.

FRISCH, H. *Might and Right in Antiquity*. New York, Arno Press, 1976 (1949). 276 p.

FRISK, H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1960-1972. [2 vol.]

FROIDEFOND, Ch. *Lire Pindare*. Namur, Société des Études Classiques, 1989. 142 p.

FUQUA, Ch. « Proper Behavior in the Odyssey », *ICS* 16 (1991), p. 49-58.

GAGARIN, M. « 'Dike' in the *Works and Days* », *CPh* 68 (1973), p. 81-94.

----------. « 'Dikè' in Archaic Greek Thought », *CPh* 69 (1974), p. 186-197.

----------. *Early Greek Law*. Berkeley, University of Calofornia Press, 1986. 167 p.

GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, F. Maspero, 1968. 461 p.

GILL, Chr. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: the Self Dialogue*. Oxford, Clarendon Press, 1996. 510 p.

GLOTZ, G. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris, A. Fontemoing, 1904. 608 p.

GRAZIOSI, B. et J. HAUBOLD. *Homer : The Resonance of Epic*. London, Duckworth, 2005. 175 p.

GREENGARD, C. *The Structure of Pindar's Epinician Odes*. Amsterdam, Hakkert, 1980. 135 p.

GRIFFITHS, A. « Non-aristocratic Elements in Archaic Poetry », p. 85-103, dans *The Greek World*, A. Powell (éd.), London, Routledge, 1995. 640 p.

GRØNBECH, V. *Hellas. Griechische Geistesgeschichte*, I, *Die Adelszeit*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1965. 266 p.

HAEBLER, C. « Kosmos. Eine etymologisch-wortgeschichtliche Untersuchung », *ABG* 11 (1967), p. 103-118.

HAINSWORTH, B. *The Iliad : A Commentary*, vol. III, *Books 9-12* (G. S. Kirk, general editor). Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 380 p.

HALVERSON, J. « Social Order in the 'Odyssey' », *Hermes* 113 (1985), p. 129-145.

HAMMER, D. « The Politics in the Iliad », *CJ* 94 (1998), p. 1-30.

----------. *The* Iliad *as Politics. The Performance of Political Thought.* Norman, University of Oklahoma Press, 2002. 294 p.

HAUBOLD, J. *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation.* Cambridge, University Press, 2000. 240 p.

HARRISON, J. E. *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cleveland, World Publishing Co., 1962 (1912). 559 p.

HAVELOCK, E. A. *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato.* Cambridge et London, Harvard University Press, 1978. 382 p.

HEUBECK, A., S. WEST et J. B. HAINSWORTH. *A Commentary on Homer's Odyssey,* vol. I, *Introduction and Books I-VIII.* Oxford, Clarendon Press, 1988. 396 p.

HOLTZMANN, B. *L'Acropole d'Athènes : monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias.* Paris, Picard, 2003. 303 p.

IRWIN, E. *Solon and Early Greek Poetry : The Politics of Exhortation.* Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2005. 350 p.

ISEBAERT, L. « Le rossignol et l'épervier (Hésiode, *Travaux* 202-213) », *LEC* 56 (1988), p. 369-377.

JANIK, J. « ΔΙΚΗ in the Works of Homer », *Eos* 87 (2000), p. 5-31.

----------. « The Meaning of Justice in the Poetry of Hesiod and its Continuation in the Lyric of Solon », *Eos* 89 (2002), p. 203-227.

----------. *Terms of the Semantic Sphere of δίκη* and *θέμις in the Early Greek Epic.* Kraków, Polska Akademia Umiejetnoski, 2003. 125 p.

JANKO, R. *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic Development in Epic Tradition.* Cambridge, University Press, 1982. 322 p.

----------. *The Iliad : A Commentary*, tome IV, *Books 13-16* (G. S. Kirk general editor). Cambridge, University Press, 1992. 459 p.

KAKRIDIS, J. T. *Homeric Researches.* Lund, Gleerup, 1949. 173 p.

KEARNS, E. « Order, Interaction, Authority. Ways of Looking at Greek Religion », p. 511-529, dans *The Greek World*, A. Powell (éd.), London, Routledge, 1995. 622 p.

KERSCHENSTEINER, J. *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern.* Munich, C. H. Beck'sche, 1962. 345 p.

KIRK, G. S. *The Iliad : A Commentary*, vol. I, *Books 1-4* et vol. II, *Books 5-8*. Cambridge, University Press, 1985 et 1990. 409 p. et 351 p.

KNOX, R. et J. RUSSO. « Agamemnon's Test : *Iliad* 2.73-75 », *ClAnt* 8 (1989), p. 351-358.

KULLMANN, W. « Gods and Man in the *Iliad* and the *Odyssey* », *HSPh* 89 (1985), p. 1-23.

LAKS, A. « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi », p. 83-91, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

LARDINOIS, A. « How the Days Fit the Works in Hesiod's "Works and Days" », *AJPh* 119 (1998), p. 319-336.

LAROCHE, E. *Histoire de la racine nem- en grec ancien.* Paris, Klincksieck, 1949. 275 p.

LECLERC, M.-Chr. « L'épervier et le rossignol d'Hésiode : une fable à double sens », *REG* 105 (1992), p. 37-44.

LESKY, A.† « Grundzüge griechischen Rechtsdenken », *WS* 98 (1985), p. 5-40.

LÉVY, Ed. « Lien personnel et titre royal : *anax* et *basileus* dans l'*Iliade* », p. 291-314, dans *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome.* Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985, Ed. Lévy (éd.), Leiden, E. J. Brill, 1987. 502 p.

----------. « *Arétè*, *timè*, *aidôs* et *némésis* : le modèle homérique », *Ktema* 20 (1995), p. 177-211.

----------. « *Dikè* chez Homère : entre privé et public », *Ktema* 23 (1998), p. 71-79.

L'HOMME-WÉRY, L.-M. « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clisthénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos* 15 (2002), p. 211-223.

LLOYD-JONES, H. *The Justice of Zeus.* Berkeley, University of California Press, 1973 (1971). 230 p.

LONG, A. A. « Morals and Values in Homer », *JHS* 90 (1970), p. 121-139.

LO SCHIAVO, A. *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico.* Napoli, Bibliopolis, 1997. 357 p.

LUPU, E. *Greek Sacred Law : A Collection of New Documents.* Leiden, Brill, 2005. 499 p.

MAFFI, A. « ATIMAZEIN e ΦΕΥΓΕΙΝ nei poemi omerici », p. 251-260, dans *Symposion 1979 : Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, P. Dimakis (éd.), Köhl, Böhlau, 1983. 363 p.

MAITLAND, J. « Poseidon, Walls, and Narrative Complexity in the Homeric Iliad », *CQ* 49 (1999), p. 1-13.

MANAKIDOU, F. P. « Autour de la structure des *Travaux et les Jours*. La 'dualité' du cosmos hésiodique », *Gaia* 10 (2006), p. 149-167.

MARTIN, R. *Recherches sur l'agora grecque : études d'histoire et d'architecture urbaines.* Paris, de Boccard, 1951. 570 p.

MARTIN, R. P. « Hesiod, Odyseus and the Instructions to the Princes », *TAPhA* 114 (1984), p. 29-48.

----------. *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad.* Ithaca, Cornell University Press, 1989. 265 p.

MAWET, F. *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur (autour de πῆμα-ἄλγος).* Bruxelles, Palais des académies, 1979. 442 p.

MCGLEW, J. « Royal Power and the Achaean Assembly at *Iliad* 2.84-393 », *ClAnt* 8 (1989), p. 283-295.

MECK DAVIDSON, O. « Indo-European Dimension of Herakles in *Iliad* 19, 95-133 », *Arethusa* 13 (1980), p. 197-202.

MILLET, P. « Hesiod and his World », *PCPhS* 210, n.s. 30 (1984), p. 84-115.

MORGAN, C. *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC.* Cambridge, University Press, 1991. 324 p.

MORRIS, I. « The use and Abuse of Homer », *ClAnt* 5 (1986), p. 81-138.

----------. *Burial and the Ancient Society : The Rise of the Greek City-State.* Cambridge, University Press, 1987. 262 p.

MOTTE, A. *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie.* Bruxelles, Palais des académies, 1973. 517 p.

MUELLNER, L. *The Anger of Achilles. Mênis in Greek Epic.* Ithaca et London, Cornell University Press, 1996. 219 p.

MUNDI, R. « Σκηπτοῦχοι βασιλεῖς : An Argument for Divine Kingship in Early Greece », *Arethusa* 13 (1980), p. 203-216.

MUNDING, H. « Die böse und die gute Eris », *Gymnasium* 67 (1960), p. 409-422.

MYRES, J. L. « Eunomia », *CR* 61 (1947), p. 80-82.

NAGLER, M. N. *Spontaneity and Tradition : A Study in the Oral Art of Homer*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1974. 236 p.

NAGY, G. « Théognis et Mégare. Le poète dans l'âge de fer », *RHR* 201 (1984), p. 239-279.

----------. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca et London, Cornell University Press, 1990. 363 p.

----------. « Homeric Questions », *TAPhA* 122 (1992), p. 17-60.

----------. *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*. Paris, Seuil, 1994 (1979). 441 p.

----------. « Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique », p. 41-52, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

NELSON, S. « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *CJ* 92 (1997), p. 235-247.

----------. « Hesiod », p. 330-343, dans *A Companion to Ancient Epic*, J. M. Foley (éd.), Malden, Blackwell, 2005. 664 p.

NESCKE, A. « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le 'mythe des races' d'Hésiode », p. 465-518, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

NEUMANN, G. « Altgriechisch κόσμος und seine Sippe. Grundbedeutung und Etymologie », p. 203-210, dans *Verba et structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburstag*, H. Hettrich (éd.), Innsbruck, Universität Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft, 1995. 372 p.

NORTH, H. F. *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Ithaca, Cornwell University Press, 1966. 391 p.

OSTWALD, M. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford, Clarendon Press, 1969. 228 p.

PALAIMA, Th. G. « Θέμις in the Mycenaean Lexicon and the Etymology of the Place-Name **ti-mi-to a-ko* », *Faventia* 22 (2000), p. 7-19.

PALMER, L. R. « The Indo-europeen Origins of Greek Justice », *TPhS* (1950), p. 149-168.

----------. *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*. Oxford, Clarendon Press, 1963. 488 p.

PARESCE, E. *La giustizia nei presocratici*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 1986. 231 p.

PARKER, R. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1983. 413 p.

PARRY, M. « Homeric Formulae and Homeric Meter », p. 191-239, dans *The Making of Homeric Verse*, A. Parry (éd.), Oxford, 1971 (1928). 483 p.

PHILLIPP, H. « Die Kosmographie Homers », *MDAI(A)* 99 (1984), p. 1-4.

PONTIER, P. *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*. Paris, Vrin, 2006. 528 p.

DE POLIGNAC, F. *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles*. Paris, Découverte, 1995 (1984). 224 p.

PÒRTULAS, J. « Condition héroïque et statut religieux de la louange », p. 207-243, dans *Pindare : huit exposés suivis de discussions*, Vandœuvres-Genève, 21-26 août 1984, A. Hurst (éd.), Fondation Hardt, Genève, 1985. 355 p.

POSTLETHWAITE, N. « Thersites in the *Iliad* », p. 83-95, dans *Homer*, I. McAuslan et P. Walcot (éds.), Oxford et New York, Oxford University Press, 1998 (1988). 210 p.

PÖTSCHER, W. « Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken », *WS* 73 (1960), p. 5-39.

VON PROTT, J. et L. Ziehen. *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*. Leipzig, Ernest Leroux, 1896-1907. [2 vol.]

PUCCI, P. « Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode », p. 191-210, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

PUHVEL, J. « The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus* », *AJPh* 97 (1976), p. 154-167.

RAAFLAUB, K. A. « Homer to Solon : The Rise of the Polis. The Written Sources », p. 41-105, dans *The Ancient Greek City-State*. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992, M. H. Hansen (éd.), Copenhagen, Munksgaard, 1993. 281 p.

VON REDEN, S. « Deceptive Readings : Poetry and Its Value Reconsidered » *CQ* 45 (1995), p. 30-50.

REDFIELD, J. *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'*Iliade. Paris, Flammarion, 1984 (1975). 330 p.

RICHARDSON, N. *The Iliad : A Commentary*, vol. VI, *Books 21-24* (G. S. Kirk general editor). Cambridge, University Press, 1993. 387 p.

RIEDINGER, J.-C. « Remarques sur la TIMH chez Homère », *REG* 89 (1976), p. 244-264.

----------. « Les deux αἰδώς chez Homère », *RPh* 54 (1981), p. 62-69.

RITOÓK, Z. « Homeric Moral Values and the Language of the Suitors », *Eirene* 35 (1999), p. 7-13.

RODGERS, V. A. « Some Thoughts on δίκη », *CQ* 21 (1971), p. 289-301.

DE ROGUIN, C.-F. *« ...et recouvre d'une montagne leur cité ! » La fin du monde des héros dans les épopées homériques*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. 295 p.

RONNET, G. « Θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode », *REG* 87 (1974), p. XXI-XXIII.

ROSE, G. P. « The Unfriendly Phaeacians », *TAPhA* 100 (1969), p. 387-406.

ROSE, P. W. « Ideology in the *Iliad* : Polis, Basileus, Theoi », *Arethusa* 30 (1997), p. 151-199.

ROSEN, R. H. « Homer and Hesiod », p. 463-488, dans *A New Companion to Homer*, I. Morris et B. Powell (éds.), Leiden, Brill, 1997. 755 p.

ROUSSEAU, Ph. « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », p. 93-167, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

ROWE, C. J. « 'Archaic Thought' in Hesiod », *JHS* 103 (1983), p. 124-135.

RUDHARDT, J. « À propos de l'hymne homérique à Déméter. La répartition des τιμαί, articulation centrale des systèmes mythiques grecs. Le rapt de Perséphone considéré comme un épisode de cette répartition », *MH* 35 (1978), p. 1-17.

----------. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Paris, Picard, 1992 (1958). 343 p.

----------. *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève, Librairie Droz S.A., 1999. 167 p.

----------. « Quelques remarques sur la notion d'*aidôs* », p. 1-21, dans *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Ed. Delruelle et V. Pirenne-Delforge (éds.), Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2001. 350 p.

RUSSO, J., M. FERNÁNDEZ-GALIANO et A. HEUBECK. *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. III, *Books XVII-XXIV*. Oxford, Clarendon Press, 1993. 497 p.

RUZÉ, F. « Basileis, tyrans et magistrats », *Metis* 4 (1989), p. 211-231.

SAÏD, S. « Les crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les festins de l'Odyssée », p. 9-49, dans *Études de littérature ancienne*, tome I, *Homère, Horace, le mythe d'Œdipe, les sentences de Sextus*, Paris, École normale supérieure, 1979. 127 p.

SAMPSON, M. Compte rendu de l'ouvrage de C.-F. DE ROGUIN, *« ...et recouvre d'une montagne leur cité! » La fin du monde des héros dans les épopées homériques* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, *BMCRev* 2008.10.06 [en ligne], http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2008/2008-10-06.html (page consultée le 21 octobre 2008).

SÁNCHEZ RUIPÉREZ, M. « Historia de θέμις en Homero », *Emerita* 28 (1960), p. 99-123.

SCHEID-TISSINIER, É. « À propos du rôle et de la fonction de l'ἵστωρ », *RPh* 68 (1994), p. 187-208.

----------. « Laos et dèmos, le peuple de l'épopée », *AC* 71 (2002), p. 1-26.

----------. « Jean Rudhardt et la *dikè* », *Kernos* 21 (2008), p. 173-184.

SCHMITT PANTEL, P. *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques.* Rome, École française de Rome, 1992. 585 p.

SCHNAPP-GOUBEILLON, A. *Aux origines de la Grèce (XIIIe-VIIIe siècles avant notre ère). La genèse du politique.* Paris, Belles Lettres, 2002. 426 p.

----------. « Thésée et les siens », p. 223-247, dans *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, P. Schmitt Pantel et F. de Polignac (éds.), Paris, Albin Michel, 2007. 351 p.

SCODEL, R. « The Achaean Wall and the Myth of Destruction », *HSCPh* 86 (1982), p. 33-50.

SCOTT, M. « Aidos and Nemesis in the Works of Homer, and their Relevance to Social or Co-operative Values », *AClass* 23 (1980), p. 13-35.

SCULLY, S. « Reading the Shield of Achilles », *HSCPh* 101 (2003), p. 29-47.

----------. « Hesiod, Scepter-Bearing Poet », *IJCT* 11 (2005), p. 424-434.

SEAFORD, R. *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State.* Oxford, Clarendon Press, 1994. 455 p.

SEGAL, Ch. « Divine Justice in the *Odyssey* : Poseidon, Cyclops, and Helios », *AJPh* 113 (1992), p. 489-518.

SHANNON, R. *The Arms of Achilles and the Homeric Compositionnal Technique.* Leiden, Brill, 1975. 108 p.

SKAFTE JENSEN, M. « Tradition and Individuality in Hesiod's Works and Days », *C&M* 27 (1966), p. 1-27.

SLATER, W. J. « Peace, the Symposium and the Poet », *ICS* 6 (1981), p. 205-214.

SLATKIN, L. M. « The Wrath of Thetis », p. 409-434, dans *Oxford Readings in Homer's Iliad*, D. L. Cairns (éd.), Oxford, University Press, 2001. 503 p.

SNELL, B. *et al. Lexikon der frühgriechischen Epos.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979-2008. [6 vol.]

SNODGRASS, A. *La Grèce archaïque.* Paris, Hachette littératures, 1986 (1980). 285 p.

SOKOLOWSKI, F. *Lois sacrées de l'Asie mineure.* Paris, de Boccard, 1955. 215 p.

----------. *Lois sacrées des cités grecques, supplément.* Paris, de Boccard, 1962. 244 p.

----------. *Lois sacrées des cités grecques.* Paris, de Boccard, 1969. 368 p.

SOURVINOU-INWOOD, Chr. « Qu'est-ce que la religion de la *polis* ? », p. 335-366, dans *La cité grecque, d'Homère à Alexandre*, O. Murrey et S. Price (éds.), Paris, La Découverte, 1992. 430 p.

STAFFORD, E. J. « Themis : religion and order in the archaic polis », p. 158-67, dans P. J. Rhodes and L. G. Mitchell (éds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, London, Routledge, 1997. 232 p.

STRAUSS CLAY, J. *The Wrath of Athena : Gods and Men in the* Odyssey, Princeton, University Press, 1983. 268 p.

----------. *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns.* Princeton, University Press, 1989. 291 p.

----------. *Hesiod's Cosmos.* Cambridge, University Press, 2003. 202 p.

STEWART, A. F. « Pindaric *Dike* and the Temple of Zeus at Olympia », *ClAnt* 2 (1983), p. 133-144.

SVENBRO, J. *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque.* Lund, Studentlitteratur, 1976. 255 p.

TAPLIN, O. « The Shield of Achilles Within the Iliad », *G&R* 27 (1980), p. 1-21.

TICHY, E. « Semantische Studien zu idg. 1. **deik* "zeigen" und 2. **deik* "werfen" », *MSS* 38 (1979), p. 171-228.

TSAGARAKIS, O. « The Achaean Wall and the Homeric Question », *Hermes* 97 (1969), p. 129-135.

----------. *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer.* Amsterdam, B. R. Grüner Pub. Co., 1977. 160 p.

TURNER, F. M. « The Homeric Question », p. 121-145, dans *A New Companion to Homer*, I. Morris et B. Powell (éds.), Leiden, Brill, 1997. 755 p.

VEGETTI, M. « L'homme et les dieux », p. 377-420, dans *L'Homme grec*, J.-P. Vernant (éd.) Paris, Seuil, 1993 (1991). 433 p.

VERDENIUS, W. J. « Αἶνος », *Mnemosyne* 15 (1962), p. 389.

VERNANT, J.-P. « Sacrifice et alimentation humaine. À Propos du Prométhée d'Hésiode », *ASNP* 7 (1977), p. 905-940.

----------. « Manger au pays du Soleil », p. 239-249, dans *La cuisine du sacrifice en pays grec*, M. Detienne et J.-P. Vernant (éds.), Paris, Gallimard, 1979. 336 p.

----------. *Les origines de la pensée grecque*. Paris, Presses universitaires de France, 1992 (1962). 133 p.

----------. « Façons grecques d'être soi », p. 103-113, dans *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ? Deuxième forum Le Monde Le Mans*, R.-P. Droit (éd.), Paris, Le Monde Éditions, 1991. 481 p.

----------. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, La Découverte, 1996 (1965). 428 p.

----------. « Les semblances de Pandora », p. 381-392, dans *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. Blaise *et al.* (éds.), Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1996. 567 p.

----------. *L'univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*. Paris, Seuil, 2006 (1999). 247 p.

----------. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, Découverte, 2004 (1974). 252 p.

VIAN, F. *La guerre des Géants : le mythe avant l'époque hellénistique*. Paris, Klincksieck, 1952. 306 p.

VLACHOS, G. C. *Les sociétés politiques homériques*. Paris, Presses universitaires de France, 1974. 399 p.

VLEMINCK, S. « L'aspect institutionnel de la τιμή homérique à la lumière de l'étymologie », *ZAnt* 32 (1982), p. 151-164.

VOS, H. *Themis*. Assen, Van Gorcum & Comp., 1956. 83 p.

WEST, M. L. « The Achaean Wall », *CR* 19 (1969), p. 255-260.

----------. *The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford et New York, Clarendon Press, 1997. 662 p.

WILSON, J. R. « The Wedding Gifts of Peleus », *Phoenix* 28 (1974), p. 385-389.

WORONOFF, M. « Folie de princes et génocide troyen. De la culpabilité collective à la responsabilité individuelle », p. 389-405, dans *Mélanges : Pierre Levêque*, vol. VIII, *Religion, anthropologie et société,* Paris, Belles Lettres, 1994. 408 p.

WRIGHT, M. R. *Cosmology in Antiquity*. London, Routledge, 1995. 201 p.

YAMAGATA, N. *Homeric Morality*. Leiden, New York, Köln, 1994. 261 p.

----------. « Ἄναξ and Βασιλεύς in Homer », *CQ* 47 (1997), p. 1-14.

ZANKER, G. « The *Works and Days* : Hesiod's Beggar's Opera ? », *BICS* 33 (1986), p. 26-36.

----------. « TIMH in Hesiod's *Theogony* », *BICS* 35 (1988), p. 73-78.

INDEX DES PASSAGES CITES ET COMMENTES

Les chiffres en caractères gras indiquent les passages des auteurs.

1. Homère

Iliade

Chant 1 :
1 : 106 – **11** : 20 – **16** : 50 – **23** : 20 – **29** : 217, n. 58 – **38** : 193, n. 1 – **111-120** : 21 ; 28 – **122** : 267, n. 67 – **125-129** : 29 – **136** : 21 – **149** : 267, n. 67 – **161-168** : 28-29 ; 38 ; 101, n. 40 – **171** : 23 – **172** : 140, n. 8 – **176** : 25, n. 16 – **178** : 60, n. 28 – **185-187** : 21 ; 29 ; 60, n. 28 – **188-210** : 198, n. 14 – **213** : 269, n. 70 – **226-231** : 38 ; 217 – **234-239** : 54, n. 20 ; 183 ; 220 ; 222-223 ; 255 ; 259 ; 262 ; 291 – **244** : 38, n. 45 – **254-286** : 89-90 – **275-281** : 22 ; 25, n. 16 ; 30 ; 60, n. 28 ; 67 – **283-284** : 38 – **286** : 80, n. 6 – **287-291** : 29 ; 39 – **327-333** : 30, n. 27 – **368-369** : 35, n. 39 – **375** : 50 – **412** : 38, n. 45 – **452** : 193, n. 1 – **509-510** : 37, n. 44 – **542** : 251, n. 41 – **566-604** : 195 ; 230 – **581** : 195 – **589** : 194 ; 229, n. 87

Chant 2 :
23-34 ; 53 : 149 – **72-75** : 142, n. 10 ; 149-156 ; 157, n. 42 ; 186 – **110-141** : 149 ; 151-153 – **116** : 193, n. 5 – **118** : 200, n. 15 – **126-128** : 50 ; 156 – **155** : 65 – **169-171** : 153, n. 33 – **196-206** : 25, n. 16 ; 154 ; 183 ; 204, n. 28 ; 205 – **206** : 221-223 – **212-224** : 51 ; 104-108 ; 111 ; 113 ; 120 ; 122 ; 125 et n. 93 ; 128 ; 155-156 – **225-243** : ; 106 ; 108, n. 58 ; 119 – **245-246** : 112 et n. 69 – **249** : 105 – **254** : 114 – **265-278** : 112 ; 153, n. 33 – **297-298 ; 344-366** : 154 – **350** : 193, n. 5 – **379-380 ; 399-400** : 155 – **403** : 193, n. 5 – **412** : 193, n. 6 – **474-477** : 50-51 ; 120-121 ; 155-156 – **515** : 199, n. 15 – **554 ; 655** : 50 – **669** : 193, n. 1 – **704 ; 727** : 50 – **806** : 50 ; 51 – **815** : 51

Chant 3 :
1 : 50 et n. 9 ; 52-53 – **38** : 111, n. 66 – **103-110** : 161, n. 51 – **138** : 111, n. 65 – **172** : 162, n. 52 – **236** : 50 – **276-281** : 161, n. 51 ; 193, n. 6 – **298** : 193, n. 6 – **320** : 193, n. 6 – **437** : 140, n. 8

Chant 4 :
17-29 : 196 – **61** : 193, n. 1 – **145** : 49 – **361** : 226, n. 77 – **517** : 49

Chant 5 :
34-35 : 128, n. 101 – **331-332 ; 428-430** : 163, n. 53 – **440-444** : 132, n. 110 ; 163 – **467-468** : 28, n. 23 – **529-532** : 152, n. 31 – **612-614** : 49 ; 63 – **629** : 49, n. 4 – **640-643** : 218 – **705-711** : 163, n. 53 – **756** : 193, n. 3 – **757-763** : 51 ; 111, n. 65 ; 124-125 ; 127-128 ; 221, n. 64 – **831-834** : 124-125 ; 128 – **840-863** : 163, n. 53 – **872-873** : 127-128 – **889-893** : 125 ; 128

Chant 6 :
325 : 111, n. 66

Chant 7
132-157 : 205, n. 30 – **202** : 193, n. 6 – **278** : 204, n. 29 – **315** : 193, n. 5 – **327-343** : 208, n. 40 – **433-466** : 208 – **478** : 204, n. 28 – **481** : 193, n. 5

Chant 8 :
10-27 : 74 ; 121-124 ; 128 ; 193, n. 3 ; 193, n. 7 ; 194 – **31** : 193, n. 3 – **141-146** : 80, n. 6 ; 102 ; 169 – **236** : 193, n. 5 – **431** : 251, n. 41 – **463** : 195 – **470** : 193, n. 5 – **538-541** : 131, n. 108

Chant 9 :
23 : 193, n. 5 – **25** : 200, n. 15 – **32-78** : 87-89 ; 95 ; 138, n. 5 ; 142 et n. 10 ; 224, n. 72 – **69** : 28 ; 32 – **96-103** : 87 ; 142 ; 183 ; 195 ; 221-223 – **134** : 54 ; 139 ; 140 ; 162 ; 235, n. 4 – **142** : 24 – **155-156** : 138, n. 5 ; 215 ; 221-

223 ; 258 – **160** : 32 – **260-306** : 35 – **276** : 54 ; 140 ; 162 – **297-298** : 138, n. 5 ; 215 ; 221-223 ; 258 – **302-303** : 269, n. 70 – **318-319** : 30 ; 71, n. 53 ; 101, n. 40 – **330-334** : 35-36 – **367-368** : 35 – **533-542** : 207, n. 37 – **574-605** : 27 ; 36-37 ; 39 – **616** : 67, n. 47 – **630-631** : 36 – **648** : 33 ; 283

Chant 10 :
169 : 89, n. 21 – **252-253** : 60, n. 31 – **472** : 51 ; 84 ; 122

Chant 11 :
48 : 50 ; 84 ; 122 – **51** : 50 – **194 ; 209** : 2 – **685-705** : 35 et n. 39-40 – **704-705** : 151, n. 28 ; 216 – **714-717** : 35 ; 151, n. 28 – **727** : 193, n. 5 – **763** : 39 – **779** : 140 ; 148 – **807-808** : 142, n. 10 ; 184-185 ; 224, n. 72 – **832** : 250, n. 38

Chant 12 :
3-35 : 208 – **85** : 50 ; 84 ; 122 – **87** : 50 – **225** : 50 ; 84 – **242** : 193, n. 1 – **279** : 204, n. 28

Chant 13 :
6 : 250, n. 38 ; 269, n. 71 – **54** : 131 – **85-90** : 153, n. 33 – **176** : 28, n. 23 – **226** : 193, n. 5 – **299 ; 345-346 ; 415** : 199, n. 15 – **631** : 193, n. 8 – **825-828** : 131, n. 108

Chant 14 :
69 : 193, n. 5 – **187** : 49-50 – **203-204** : 124 – **256-259** : 195 – **386-387** : 162 ; 258, n. 51 – **379 ; 388** : 50

Chant 15 :
36-38 : 161, n. 51 – **87-93** : 184, n. 41 – **108** : 200, n. 15 ; 201 – **117-118** : 64-65 – **164-166** : 74 ; 199-200 – **167** : 60, n. 28 – **185-199** : 53 ; 59-63 et n. 31 ; 67-70 ; 74 ; 124 ; 188 ; 193, n. 1 ; 199, n. 15 ; 283 ; 299 – **204-217** : 60 ; 65 ; 76 ; 91 ; 92 ; 95-96 ; 144 ; 195 ; 199, n. 15 ; 249 ; 299 – **220** : 77 – **224-228** : 69, n. 50 ; 195 – **437-439** : 42 – **551** : 24 ; 28, n. 23 – **561-564** : 152, n. 31 – **657-658** : 162, n. 52 – **661-666** : 152

Chant 16 :
68 : 60, n. 31 – **154** : 130 – **334** : 49, n. 4 – **367** : 83 ; 84 – **386-388** : 54, n. 20 ; 219 ; 221 et n. 64 ; 223-224 ; 237 ; 238, n. 8 ; 244 ; 260 ; 264 ; 269, n. 71 – **433-449** : 65 ; 195-196 ; 213-214 – **542** : 245 – **657-658** : 162, n. 52 – **706-709 ; 784-786** : 132 – **793-800** : 130-132 ; 156-157 ; 160 ; 164 ; 181, n. 32 ; 258, n. 51 – **808-817** : 129 – **849-853** : 49, n. 4 – **864-867** : 129-130

Chant 17 :
14-16 : 129 – **75-81 ; 125-130** : 129-130 – **194** : 130 – **201-207** : 80, n. 6 ; 128 ; 130-132 ; 156-157 – **251** : 25, n. 16 – **325** : 204, n. 29 – **339** : 193, n. 3 – **362** : 193, n. 5 – **441** : 26 – **455** : 2 – **469-470** : 92, n. 28 – **655** : 26

Chant 18 :
20-27 : 159, n. 47 – **80-82** : 26 et n. 20 – **119** : 49 – **363** : 204, n. 29 – **366** : 193, n. 1 – **465** : 65 – **467** : 62 – **483-609** : 61-63 – **497- 508** : 143, n. 10 ; 221, n. 64 ; 224, n. 73 ; 239 ; 245, n. 30 ; 251, n. 41 ; 279

Chant 19 :
12-23 : 62 – **86-89** : 29 ; 48, n. 2 ; 63, n. 39 – **95** : 193, n. 8 – **95-138** : 195 ; 198-199 – **172-183** : 29, n. 26 ; 54 ; 140 ; 162 ; 240, n. 14 ; 242-243 ; 250, n. 38 ; 252 ; 268-269 – **186** : 86 – **258-265** : 161, n. 51 ; 193, n. 4

Chant 20 :
4 : 184, n. 41 – **30** : 65 – **48** : 199, n. 15 – **180-181** : 21 ; 200, n. 17 – **243** : 193, n. 7 ; 200, n. 15 – **336** : 65

Chant 21 :
82-83 : 63 – **190** : 200, n. 15 – **357** : 229, n. 87 – **383** : 230 – **446-449** : 208, n. 40 – **458-460** : 218 – **482-493** : 199, n. 15 ; 229, n. 87 ; 230 – **498-501** : 200, n. 15 – **517** : 65

Chant 22 :
134-137 : 62 – **174-181** : 195-196 – **233-235** : 23-24 – **303** : 63 – **405-415** : 159, n. 47 – **490-499** : 268, n. 68

Chant 23 :
38-46 : 159-160 ; 193, n. 4 ; 258, n. 51 – **75-81** : 159-160 – **450-498** : 221, n. 64 – **536-613** : 217-218, n. 58 ; 252 ; 261 – **574** : 251, n. 41 – **579-581** : 54, n. 20 ; 251, n. 41 – **581-585** : 160-161 – **615-652** : 204, n. 30 – **623-626** : 89, n. 21 ; 217 – **648-649** : 89, n. 21 ; **704 ; 799 ; 886** : 217

Chant 24 :
38 : 204 – **49** : 48, n. 2 – **163-165** : 159, n. 47 – **209** : 48, n. 2 ; 63, n. 39 – **258-259** : 131, n. 108 – **260-262** : 42 – **293** : 200, n. 15 – **308** : 193, n. 6 – **311** : 200, n. 15 – **374-379** : 101-102 ; 169 – **425-426** : 96, n. 33 – **574-575** : 26 – **622-626** : 85 ; 125 – **639-640** : 159, n. 47 – **650** : 142, n. 10 – **652** : 140

Odyssée

Chant 1 :
32-43: 66, n. 43 ; 210 – **117** : 31 – **134** : 42 ; 44 – **139** : 24, n. 14 – **160** : 42 – **227** : 42 ; 44 – **384-398** : 21-22 ; 259, n. 54

Chant 2 :
38 : 204, n. 29 – **64** : 127, n. 100 – **68-69** : 184, n. 41 ; 225 – **229-251** : 96-97 ; 249 – **236** : 44 – **239** : 127, n. 100 – **282-284** : 250

Chant 3 :
40 : 60, n. 31 – **43-48** : 161 – **66** : 60, n. 31 – **132-136** : 125 et n. 93 ; 246 ; 250 ; 264 – **137-139** : 119-120 ; 122 ; 128 ; 246 – **148** : 140, n. 8 – **149-152** : 120 ; 125, n. 93 – **186-187** : 139 ; 141-142 – **244** : 246-247 – **248-252** : 82 – **254** : 142 – **269** : 63 et n. 40 – **331** : 82-83 ; 142 ; 246-247 – **456-457** : 60, n. 31 ; 83 ; 85

Chant 4 :
63 : 260, n. 54 – **97-98** : 60, n. 31 – **351-353** : 207, n. 37 – **475-476** : 63 – **627** : 44 – **687-695** : 219 ; 234 – **783** : 83

Chant 5 :
4 : 200, n. 15 – **7-12** : 219 – **41-42** : 49, n. 3 ; 64 ; 138 – **114-115** : 49, n. 3 ; 64 ; 138 – **335** : 67, n. 47 – **345** : 49, n. 3 ; 64 ; 65 ; 138, n. 4 – **436** : 66

Chant 6 :
12 : 201, n. 20 ; 204 – **120-121** : 264 ; 269, n. 72 – **197** : 201

Chant 7
11 : 201 – **13** : 50 – **23** : 201 – **32-33** : 210, n. 42 – **54-66** : 201 – **67-72** : 24 – **127-128** : 51 – **165** : 24 – **175** : 24 – **205-206** : 212 – **208-227** : 90 ; 92 – **232** : 51

Chant 8 :
54 : 83 – **72-82** : 204 – **90-91** : 114-115 – **133-142** : 90, n. 25 – **159-164** : 90 – **165-185** : 105-106 ; 108 et n. 59 ; 113-114 ; 120 ; 125 et n. 93 ; 126 ; 128 ; 184, n. 39 – **240** : 126, n. 96 – **389-413** : 90-91 ; 113 ; 118 ; 126, n. 96 – **470** : 60, n. 31 – **472** : 115 ; 117 – **474-483** : 68, n. 47 ; 115 ; 118 – **489-491** : 81 ; 106-107 et n. 54 et 55 ; 108 et n. 60, 109, n. 61 ; 117 – **492-493** : 49 ; 117, n. 79 – **496-498** : 82-83 ; 93 ; 107, n. 55 ; 108 et n. 60 ; 115-117 – **564-571** : 211 – **575-576** : 264, n. 61

Chant 9 :
2-11 : 114, n. 71 ; 298, n. 7 – **42** : 216-217 – **106-115** : 44 ; 45 ; 148 ; 224-225 – **157** : 50 – **175-176** : 44 ; 247 ; 264 ; 269, n. 72 – **187-189** : 45 ; 148 – **215** : 54, n. 20 ; 224 ; 247 – **245** : 83 – **263** : 43, n. 57 – **266-271** : 33 ; 147 ; 158 ; 185-186 – **275-278** : 44 ; 45 ; 247 – **287 ; 297** : 44 – **369-370** : 45 – **309 ; 342** : 83 – **350-370** : 100-101 – **428** : 148 – **532-533** : 49, n. 3 ; 64 ; 65 ; 138 – **549** : 216-217 – **552** : 193, n. 1

Chant 10 :
16 : 82-83 – **73-75** : 164 ; 181, n. 32 ; 258, n. 51 – **289** : 226, n. 77

Chant 11 :
185-187 : 255 ; 259, n. 54 – **218-222** : 234 ; 237 – **277** : 199, n. 15 – **292 ; 297** : 64, n. 40 – **338** : 67, n. 47 – **349-353** : 201 et n. 20 – **445** : 204, n. 29 – **451** : 54, 140 – **534** : 60, n. 31 – **545-547** : 251, n. 41 – **569-570** : 183, n. 37 ; 251, n. 41 ; 259-560

Chant 12 :
35 : 82-83 – **377-386** : 213-214 – **403-425** : 214 – **440** : 251, n. 41

Chant 13 :
12 : 224, n. 72 – **25** : 193, n. 1 – **38-48** : 91, n. 26 – **77** : 84-85 ; 122 – **125-187** : 196 ; 209-212 – **201-202** : 264 ; 269, n. 72 – **205** : 193, n. 5 – **209-214** : 238, n. 8 ; 265 – **375-385** : 91 ; 92 ; 94-95

Chant 14 :
56-58 : 140-141 ; 148 ; 158 ; 258 – **59** : 234 – **62-66** : 41 – **83-84** : 238 ; 248-249 – **90-95** : 42 ; 44 ; 250, n. 38 – **96-108** : 44 ; 202, n. 21 – **116** : 202, n. 21 – **130** : 54 – **199-210** : 68, n. 48 – **234** : 162, n. 52 – **243** : 204, n. 28 – **363-389** : 105-106 ; 108 ; 110-111 ; 118 ; 120 – **448** : 60, n. 31 – **489-491** : 106-107 – **503-511** : 86 ; 91-94

Chant 15 :
140 : 60, n. 31 – **170** : 86 ; 102 ; 169 – **203** : 86 – **195-214** : 98-99 – **218** : 49, n. 5 ; 51 – **365** : 24, n. 14 ; 27 – **533-534** : 201 ; 260, n. 54

Chant 16 :
91 : 139-140 – **95-96** : 43, n. 56 – **114** : 43, n. 56 – **238 ; 259-261** : 229, n. 87 – **260-265** : 199, n. 15 – **298** : 204, n. 28 – **384-385** : 101 – **401-403** : 190, n. 56 ; 225 ; 260, n. 54

Chant 17 :
258 : 60, n. 31 – **322-323** : 25 – **326** : 49 – **335** : 60, n. 31 – **360-368** : 144-146 – **415-444** : 145 – **461-465** : 42 ; 145 – **485-487** : 145-146 ; 187 – **564-588** : 99-100 – **580-586** : 86 ; 126, n. 96

Chant 18 :
64-65 : 193, n. 5 – **141** : 148 – **152** : 50 – **275** : 234-235

Chant 19 :
33-43 : 235 ; 237 – **62** : 193, n. 5 – **109-114** : 219 ; 223 ; 244 ; 264, n. 60 – **168-170** : 235 et n. 4 ; 240, n. 14 ; 242 – **303** : 193, n. 4 – **423** : 60, n. 31 – **592-593** : 64

Chant 20 :
34-37 : 91 ; 92 ; 94-95 – **46** : 204, n. 29 – **76** : 64 – **102** : 204, n. 28 – **112** : 193 – **180-182** : 119 ; 120-121 – **230** : 193, n. 4 – **222** : 193, n. 5 – **260 ; 280-282** : 60, n. 31 – **287** : 148 – **293** : 60, n. 31 – **296-300** : 42

Chant 21 :
184-185 : 202, n. 22 – **216** : 41 – **253-255** : 202, n. 22 – **312 ; 427** : 44

Chant 22 :
39 : 44 – **54-59** : 43-44 ; 138 – **440 ; 457** : 51

Chant 23 :
63-66 : 41 ; 45 – **82** : 226, n. 77 – **356** : 44

Chant 24 :
30 : 25, n. 16 – **179** : 193, n. 5 – **192-202** : 111, n. 66 – **254-255** : 235 ; 237 – **271-286** : 140, n. 8 ; 148 – **315-317** : 159, n. 47

Hymnes homériques

Aphrodite
37 : 67, n. 47

Apollon
123-124 : 190, n. 55 – **252-253 ; 292-293 ; 393-396** : 190, n. 56 – **458** : 235, n. 4

Déméter
49 : 72 – **85-87** : 69, n. 50 ; 74, n. 59 – **91-92** : 73 – **151-152** : 245, n. 29 – **302-303 ; 311-312 ; 327-328 ; 353-354** : 73 – **358** : 194, n. 9 – **367-369** : 249 – **443-444 ; 461-462** : 73

Dionysos I
58-59 : 108, n. 60 ; 117, n. 79

Hermès
57-59 : 71 – **64** : 71, n. 55 – **126-133** : 71 et n. 55 – **255-256** : 121 – **312** : 251-252 – **323-324** : 252, n. 42 – **427-433** : 71-72 ; 108 ; 114, n. 70 ; 115-116 – **457** : 72 ; 116 – **459** : 116 – **479** : 108

2. Hésiode

Théogonie
11-16 : 185-186 – **44** : 185, n. 45 – **56** : 204, n. 28 – **73-74** : 172, n. 9 ; 179 – **80-103** : 177 ; 183-184 ; 185, n. 45 ; 230-231 – **84-86** : 54, n. 20 – 220, n. 63 ; 225 ; 240 ; 251, n. 41 ; 260 – **96** : 205 – **112** : 172, n. 9 – **135** : 158 ; 185 – **194** : 185, n. 45 – **203-204** : 171 ; 173 ; 284 – **217** : 48, n. 2 ; 168, n. 1 – **235-236** : 54, n. 20 ; 184 ; 190, n. 56 ; 225-226 ; 248 ; 259 – **286** : 204, n. 28 – **346-348** : 171 ; 173-174 – **357-364** : 174, n. 14 – **385-388** : 203 – **390-403** : 171 et n. 8 ; 181 ; 206 ; 226 – **411-452** : 174 et n. 15 ; 284 – **413** : 171 – **414 ; 426** : 67, n. 47 – **434** : 185, n. 45 ; 251, n. 41 – **457** : 204, n. 28 – **462 ; 491** : 172, n. 10 – **518-520** : 171 ; 173 ; 204, n. 28 ; 283-284 – **544** : 66 ; 171 – **572** : 185, n. 45 – **573 ; 587** : 49, n. 5 ; 178 – **600-613** : 170 ; 229, n. 87 – **720-726** : 172- 173 – **866** : 194, n. 9 – **881-885** : 69 ; 172 ; 203 ; 217 – **892** : 172, n. 10 – **901-906** : 48, n. 2 ; 54 ; 138, n. 6 ; 146 ; 168, n. 1 ; 171 ; 186-190 ; 204, n. 28 ; 223 ; 291 – **914** : 204, n. 28 – **923** : 194, n. 9

Travaux
9-10 : 54, n. 20 ; 183 ; 225 ; 231-232 ; 245, n. 30 ; 260 – **11-26** : 272-273 ; 278 – **15-16** : 174 ; 176 – **27-34** : 277 ; 278 – **35-39** : 239 ; 245, n. 30 ; 251, n. 41 ; 267 ; 296 – **51** : 204, n. 28 – **71-72** : 49, n. 5 ; 178 ; 185, n. 45 – **76** : 49, n. 5 ; 178 – **91** : 277, n. 92 – **101-104** : 169, n. 4 ; 204, n. 28 – **121-126** : 175, n. 17 ; 176 ; 275 – **134-142** : 174-176 ; 182 – **158** : 272 – **160** : 176 – **176-178** : 169, n. 4 – **182-194** : 174-175 ; 177 ; 295-296 – **202-212** : 228-232 ; 278 – **213-218** : 238 ; 248, n. 35 ; 251 ; 254 ; 269, n. 72 ; 269, n. 72 ; 277, n. 92 ; 279 – **218-224** : 54, n. 20 ; 183 ; 225 ; 237 ; 240 ; 245, n. 30 ; 252, n. 43 ; 260 – **225-229** : 188, n. 54 ; 245, n. 30 ; 248, n. 35 ; 251, n. 41 – **225-249** : 219-220 ; 223 ; 238 ; 245, n. 30 ; 269, n. 72 ; 279 ; 296 – **248-249** : 251 – **250** : 245, n. 30 – **249-273** : 216 – **250-257** : 238 ; 264, n. 60 ; 265-266 – **256-264** : 185, n. 45 ; 245 et n. 30 ; 265 – **270-272** : 250 – **273** : 204, n. 28 – **275** : 238 ; 251 ; 269, n. 71 – **278-280** : 235, n. 4 ; 269 – **280-281** : 248 – **300-301** : 185, n. 45 – **306-307** : 49, n. 5 ; 178-179 ; 187, n. 49 – **313-315** : 278-279 – **320-341** : 267-268 ; 277, n. 92 ; 296 – **339** : 2 – **347** : 67, n. 47 ; 177 – **398** : 240, n. 14 – **491** : 169, n. 3 – **627-628** : 49, n. 5 ; 178 – **639** : 276 – **668** : 194, n. 9 – **383-694** : 187, n. 49 – **706** : 169, n. 3 – **712-713** : 252 – **724-764** : 168, n. 2 – **730** : 176 – **744-745** : 169-170 – **765-766** : 168-169 – **769** : 204, n. 28 – **822-828** : 168, n. 2 ; 169

Fragments
23, 21 : 49, n. 5
187 b : 48, n. 2
258 : 194, n. 9

3. Lyriques

Alcée
Fragment 72 : 298, n. 7

Phocylide
Fragment 11 : 126 et n. 97

Pindare
Isthmiques
8 : 198 ; **30-40** : 190, n. 55

Néméennes
2 : **8** : 300
8 : **32** : 106

10 : **3** : 299, n. 11

Olympiques
5 : **23-24** : 299, n. 11
7 : **90-91** : 299, n. 11

Pythiques
3 : **12-19 ; 56-60** : 299, n. 11 – **82** : 126, n. 97
4 : 242, n. 21 ; **55-56** : 190, n. 56 ;
9 : **20 ; 43-50** : 229-230, n. 87
11 : **9-10** : 190, n. 55

Péans 9 :
40-43 : 190, n. 56

Fragment 70 : 190, n. 56

Sappho
150 : 160, n. 49

Solon
Fragments
1 : **1-2** : 108, n. 60 – **11-13** : 126, n. 97
4 : 297-298
5 : 298
30 : 242, n. 21
34 : **8-9** : 298

Théognis
1 : **234** : 67, n. 47 – **189 ; 289-292** : 297 – **677** : 126, n. 97 – **947-948** : 297 – **1109-1113** : 297, n. 6 – **1139-1150** : 266, n. 64

4. Autres auteurs cités

Anaximandre
Fragment 2 :
243, n. 23

Apollodore
1, 2, 1 : 69, n. 50
2, 5, 9 ; 2, 6, 4 : 218

Aristophane
Grenouilles
1033-1036 : 274, n. 83

Paix, 51 : 100

Diodore de Sicile
4, 42, 1-7 : 218

Eschyle
Agamemnon
259-260 : 242, n. 21

Choéphores
195 : 242, n. 21

Euménides
1-8 : 190, n. 55

Perses
298 ; 380 : 179, n. 29

Prométhée enchaîné
1-87 : 203

Euripide
Iphigénie en Tauride
1259-1269 : 190, n. 55

Hérodote
2, 53 : 8

Héraclite
Fragment 94
243, n. 23

Pausanias
10, 5, 5-6 : 190, n. 55

Platon
Phèdre
230 b-c : 2 – **279 b** : 3

Plutarque
Apophtegmes laconiens
233a : 274

Opinion des philosophes
2, 1 : 52, n. 13