



EMPLOIS ET SIGNIFICATIONS D'UNE GÉNÉALOGIE MYTHIQUE : L'EXEMPLE DE LA FAMILLE ROYALE DE TROIE D'HOMÈRE À EURIPIDE

Pascale Brillet-Dubois

► To cite this version:

Pascale Brillet-Dubois. EMPLOIS ET SIGNIFICATIONS D'UNE GÉNÉALOGIE MYTHIQUE : L'EXEMPLE DE LA FAMILLE ROYALE DE TROIE D'HOMÈRE À EURIPIDE. Etudes classiques. Université Lumière-Lyon 2, 1999. Français. NNT : . tel-01546426

HAL Id: tel-01546426

<https://shs.hal.science/tel-01546426>

Submitted on 23 Jun 2017

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

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

UNIVERSITÉ LUMIÈRE - LYON II
Doctorat "Histoire, langues et civilisations des mondes anciens"

THESE
pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université Lyon II

Discipline : Etudes grecques
présentée et soutenue publiquement
le 12 janvier 1999

par

Pascale BRILLET-DUBOIS

EMPLOIS ET SIGNIFICATIONS D'UNE GÉNÉALOGIE
MYTHIQUE :
L'EXEMPLE DE LA FAMILLE ROYALE DE TROIE
D'HOMÈRE À EURIPIDE

sous la direction d'Annie BONNAFÉ

Jury

Mme A. Bonnafé, professeur à l'Université Lumière-Lyon II
M. J.-C. Carrière, professeur à l'Université Toulouse-Le Mirail
M. M. Casevitz, professeur à l'Université de Nanterre-Paris X
M. G. Rougemont, professeur à l'Université Lumière-Lyon II
M. P. Vidal-Naquet, directeur d'études à l'EHESS

A Letta

A l'heure de mettre solennellement un point final à mes études, c'est d'abord à tous les enseignants qui m'ont guidée et accompagnée jusqu'ici que va ma gratitude. La pensée de M.-L. Astre, N. Duyé-Christopoulos, J. Kerleroux, J. Golse m'a rarement quittée ; j'ai tenté de faire fructifier dignement ce qu'ils avaient semé.

Si j'y suis parvenue, je le dois avant tout à A. Bonnafé, en qui j'ai constamment trouvé soutien, écoute attentive et critique aigüe. Puisse-t-elle accepter ce travail, malgré toutes ses imperfections, comme le plus sincère et le plus chaleureux des hommages.

J'ai bénéficié de manière inestimable de mes discussions avec P. Vidal-Naquet et B. Leclercq-Neveu, qui m'ont initiée à la recherche et à la mythologie, et dont la passion, la curiosité et l'exigence sont pour moi des modèles.

M. Casevitz et O. Munnich m'ont prodigué sans réserves leur aide et leurs conseils amicaux. Qu'ils en soient remerciés.

J'ai une reconnaissance particulière envers D. Auger, qui m'a permis en 1995 de participer au colloque *Généalogies mythiques*, et d'y soumettre une partie de mon étude. J'ai pu à cette occasion profiter des encouragements et des remarques précieuses de D. Aubriot-Sévin, de C. Calame, de J.-C. Carrière, qui me fait l'honneur de participer au jury de cette thèse, et de M.-H. Quet.

Je voudrais encore associer à mon travail tous ceux dont l'appui et la solidarité m'ont portée jusqu'au bout de cette tâche enthousiasmante, mais parfois pénible : mes collègues et camarades de la Maison de l'Orient Méditerranéen, mes étudiants, mes amis, et parmi eux Sophie, Hélène, Marie-Catherine, Charles, Eveline, Sandrine, Christophe, Franck, Jean-Christophe.

Mais jamais je n'aurais pu atteindre la ligne d'essai si mon mari Christophe ne s'était porté avec constance au soutien comme à la relance. Il est le meilleur des équipiers.

INTRODUCTION

S'attaquer une nouvelle fois aux mythes concernant Troie pourrait paraître inutile ou présomptueux. Le sujet a été tant de fois rebattu qu'il faudrait une thèse entière pour rendre compte des ouvrages, souvent signés de noms prestigieux, qui en ont traité depuis le siècle dernier. Son succès tient à des raisons diverses. Que l'*Illiade*, le premier texte poétique grec qui nous ait été conservé, soit consacré à un épisode du siège d'Ilion et du vain combat des héros troyens pour la défendre y a sans doute contribué pour une très grande part. Le statut exceptionnel du poème, mais aussi la noblesse de la guerre héroïque, le destin malheureux de Priam et des siens en ont fasciné plus d'un. Certains vont jusqu'à se prendre d'affection pour les Troyens, à l'image de J.M. Redfield¹. Comme lui, c'est d'abord par sympathie que nous avons choisi de nous intéresser à Troie.

Par ailleurs, les poètes tragiques ou lyriques, les historiens, les mythographes, comme les sculpteurs ou les peintres, influencés dès l'Antiquité par le prestige d'Homère, mais aussi de l'auteur des *Chants Cypriens*, de Leschès ou d'Arctinos de Milet, à qui la tradition attribue des poèmes épiques chantant la chute de Troie, ont tenu compte de leur héritage en y puisant des thèmes d'inspiration, en l'analysant, en le mettant en question. De ce fait, les mythes relatifs aux Troyens ont connu une pérennité assez exceptionnelle dans le monde grec, et, quelle que soit la période à laquelle il s'attache, l'helléniste a des chances de les rencontrer sur son chemin.

Enfin le développement des récits concernant Enée, qui relient les Romains aux Troyens dès le Ve siècle av. J-C, a renforcé cette tradition. Devenu un dogme répandu par la *gens Julia*, qui y gagnait une antiquité de bon aloi, la légende faisant du fils d'Anchise et de Vénus-Aphrodite l'ancêtre des fondateurs de l'Urbs a suscité l'intérêt des historiens modernes de Rome, qu'ils se passionnent pour la mythologie ou pour l'histoire politique de la république et des premiers temps de l'Empire.

¹ Voir la préface, p. ix, de *Nature and Culture in the Iliad : The Tragedy of Hector*, Chicago, 1975.

Dans le domaine des études grecques, la façon d'aborder les légendes troyennes dépend avant tout de la méthode que l'on applique à la lecture d'Homère, et de la réponse que l'on donne à une question préliminaire : s'engagera-t-on dans le débat sur l'historicité de l'*Illiade* ? Nous avons jugé bon de ne pas le faire, mais il nous semble indispensable d'expliquer pourquoi.

Le problème s'est posé de longue date². Dès l'Antiquité, on s'est attaché à confronter les données homériques avec la réalité géographique, historique ou archéologique. Strabon s'appuie sur l'*Illiade* pour son étude topographique de la Troade. Si le pays qu'il a sous les yeux, ou dont il possède des descriptions récentes³, présente des contradictions avec le témoignage du Poète, il n'a de cesse de les expliquer, de les résoudre, se livrant parfois à des démonstrations acrobatiques pour éviter d'avoir à mettre en doute la véracité des informations homériques⁴.

Nombreux sont les historiens, géographes ou archéologues modernes qui se sont lancés à sa suite, non sans résultats. Les plus spectaculaires découvertes sont celles auxquelles H. Schliemann a abouti, guidé par la lecture de l'*Illiade*. Les ruines qu'il a mises au jour à Hissarlik ont constitué et constituent encore, aux yeux de beaucoup, la preuve irréfutable qu'il faut prendre Homère au pied de la lettre. Il a bel et bien existé une ville là où l'épopée situe Troie, et, s'il est difficile d'interpréter la réalité archéologique et de la faire coïncider exactement avec les descriptions poétiques — Schliemann a dû par exemple revoir plusieurs fois son identification de la strate correspondant à la Troie de Priam⁵ — la force de cette confirmation a donné un avantage durable aux partisans de la lecture historiciste des poèmes homériques.

Le débat a été relancé maintes fois, entre autres, à la fin des années cinquante, avec la publication des fouilles menées à la suite de H. Schliemann et de W. Dörpfeld par C.W. Blegen et l'équipe de Cincinnati. Ces archéologues ont en effet essayé de montrer, par la datation de la poterie trouvée dans la strate qui lui correspond, que Troie VIIa était une ville d'époque mycénienne, contemporaine des grands palais du continent grec. La date approximative de sa destruction leur a semblé compatible avec

² Nous n'avons pas la prétention d'avoir lu tous les ouvrages sur la question. Pour une bibliographie critique succincte, mais offrant une vue d'ensemble des ouvrages parus, voir les essais bibliographiques annexés à M.I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, New York, 1977, (trad. C. Vernant-Blanc et M. Alexandre, Paris, 1990), qui ont été adaptés pour l'édition française par P. Vidal-Naquet.

On pourra également consulter la mise au point de P. Wathelet dans les préliminaires de son *Dictionnaire des Troyens de l'Illiade*, Liège, 1988, p. 37-75, ainsi que son abondante bibliographie, située à la fin du volume de synthèse qui fait suite au dictionnaire et s'intitule *Les Troyens de l'Illiade : Mythe et histoire*, Liège, 1989.

³ W. Leaf exprime l'opinion que Strabon n'a pu voir la Troade lui-même, et qu'il se repose sur les travaux de Démétrios de Skepsis. Voir *Strabo on the Troad*, Cambridge, 1923, p. xxxiv.

⁴ Voir par exemple la question de la localisation de Chrysa (*Géog.* XIII, 1, 61-63).

⁵ C.W. Blegen, *Troy and the Trojans*, Londres, 1963, p. 28-30.

celle que rapportent certaines traditions concernant la Troie homérique. Une série d'éléments enfin (importantes réserves de nourriture, mais peu d'objets de valeur, multiplication des habitations à l'intérieur de la citadelle, indiquant un surpeuplement, traces d'incendie et squelettes sans sépulture⁶) les a incités à penser que la ville avait été assiégée, puis pillée et livrée au feu par un ennemi extérieur⁷. Après l'existence de Troie, celle de la guerre qui a causé sa perte paraissait donc également confirmée.

Les découvertes dont les fouilles d'Hissarlik ont été l'occasion sont les premiers témoignages externes auxquels on ait pu confronter les poèmes homériques à l'époque moderne. Auparavant, la valeur d'Homère comme source historique lui venait essentiellement de son autorité, de son antiquité, non de la convergence de son témoignage avec d'autres faits. Malheureusement, les restes archéologiques laissent une grande part à l'interprétation. Faute de trouver à Troie des sources écrites concernant la période mycénienne, on est tenté de chercher la clef de lecture des ruines dans *Illiade*, car, bien que cinq siècles séparent le texte qui nous est parvenu du monde mycénien, il semble y faire référence. On trouve dans *Troy and the Trojans*, mise au point rédigée par C.W. Blegen sur l'état des connaissances archéologiques concernant Troie et ses populations successives en 1963⁸, une illustration de ce cercle vicieux. Il procède d'une manière caractéristique. Le premier chapitre s'intitule "La Troie des poèmes homériques" et recense les détails, adjectifs, descriptions, éléments de topographie, que *Illiade* fournit à propos de la ville de Priam. Le second chapitre s'appelle "La Troie archéologique". Il relate l'histoire des fouilles d'Hissarlik, présentant à grands traits les résultats qui seront développés dans la suite du livre. Le principe est clair. On cherchera dans la source écrite de quoi guider les fouilles, et dans l'archéologie de quoi confirmer le texte.

Si les archéologues ont, dès les années soixante, contesté les méthodes de datation et, partant, la chronologie établie par C.W. Blegen et ses collègues, tous n'ont pas absolument remis en cause l'idée qui gouverne leurs tentatives pour identifier la Troie de *Illiade*. On discute, aujourd'hui encore, pour savoir si Troie VI n'est pas une meilleure candidate à ce titre que Troie VIIa, et les fouilleurs qui ont récemment travaillé en Troade, même s'ils se veulent plus prudents que leurs prédécesseurs, résistent mal à la tentation d'apporter leur pierre à la résolution de cette question⁹.

⁶ *Troy and the Trojans*, p. 150-152; 154-156; 161.

⁷ *Troy and the Trojans*, p. 161-162.

⁸ Il s'agit d'un ouvrage synthétique destiné à la vulgarisation. Pour le rapport complet des fouilles, voir C.W. Blegen, C.G. Boulter, J.L. Caskey, M. Rawson et J. Sperling, *Troy : Excavations Conducted by the University of Cincinnati, 1932-38*, Princeton, 1950-58.

⁹ Voir par ex. la conclusion de l'article de M. Korfmann, "Besik Tepe : New Evidence for the Period of the Trojan Sixth and Seventh Settlements", *Troy and the Trojan War*, éd. M.J. Mellink, Bryn Mawr, 1986, p. 28.

Conscients du piège que représente l'interprétation des fouilles de Troie à la lumière de l'*Illiade* et réciproquement, mais sans abandonner le postulat que les poèmes homériques reflètent des faits historiques, des savants ont développé leurs études dans le but de trouver d'autres sources convergeant avec celles-là. Ils les ont nourries de tous les progrès majeurs de l'archéologie et de la philologie. La traduction des récits hittites du II^e millénaire av. J-C, et plus tard le déchiffrement des tablettes mycéniennes par M. Ventris ont fourni des témoignages précieux sur les XIV^e et XIII^e siècles av. J-C, en Asie et en Grèce continentale. On a vu fleurir les articles confrontant ces documents d'archives avec les poèmes homériques et, en relation avec eux, les travaux linguistiques traitant du hittite ou du mycénien. Le livre de D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*¹⁰, est un exemple intéressant, car il se livre à cet exercice avec une relative prudence et met en lumière les principaux problèmes soulevés par la méthode historiciste. Au terme de son examen, D.L. Page doit se rendre à l'évidence : il n'y a aucun témoignage direct ou sûr, que ce soit dans les récits des relations qu'entretiennent les derniers rois hittites avec l'Asie Mineure ou dans les archives de Pylos et de Cnossos, ni de la chute de Troie, ni d'une expédition achéenne venue des centres mycéniens continentaux vers la Troade¹¹. On ne peut rien prouver, et toutes les constructions relèvent de la conjecture. Reste à choisir celle que l'on préfère.

Pour confirmer l'hypothèse que la guerre a eu lieu et donner raison à Homère, D.L. Page ne peut s'appuyer que sur de nouvelles démonstrations internes à l'*Illiade*¹², et sur l'idée que la tradition orale rapportant la prise de Troie est née au retour des Achéens vainqueurs, c'est-à-dire à l'époque mycénienne, même si elle n'a été fixée qu'au VIII^e siècle. L'antiquité du thème iliadique lui paraît garantir sa véracité, car cela signifierait qu'il a été mis en forme par les aèdes à un moment où les événements relatés pouvaient encore être comparés aux souvenirs des combattants ou de leurs descendants directs. Le travail de D.L. Page consiste alors à traquer les traits les plus archaïques du poème. Il serait fastidieux d'entrer dans les détails de ses analyses, mais notons qu'il trouve un soutien précieux dans les découvertes de M. Parry sur la composition formulaire de la poésie orale épique¹³. Son raisonnement est le suivant : puisque les aèdes, pour composer leurs poèmes, perpétuent de génération en génération des formules très tôt figées, les informations qu'elles contiennent remontent à l'origine de la tradition. Comme certaines de ces informations font référence à des réalités mycéniennes (pièces d'armement, lieux) qui ont disparu, à en croire

¹⁰ Berkeley, Los Angeles, 1959.

¹¹ Voir chap. 1 "Achaean in Hittite Documents", p. 1-19 ; chap. 3 "The Historical Background of the Trojan War" p. 97-112 ; chap. 5 "The Documents from Pylos and Cnossos" p. 178-202.

¹² Il se repose notamment sur l'analyse des catalogues achéen et troyen. Voir *History and the Homeric Iliad*, p. 119-154.

¹³ *L'épithète traditionnelle chez Homère : Essai sur un problème de style homérique*, Paris, 1928.

l'archéologie, après la chute des grands palais, les formules et la tradition orale qui s'appuie sur elles datent au moins de la fin du XIII^e siècle. Les noms et les épithètes qui les composent sont donc d'époque mycénienne, et n'ont pu être inventés plus tard. Cela signifie que les aèdes chantant la guerre de Troie parlaient de ce qu'ils connaissaient, de ce que des témoins de première main avaient pu leur raconter ou du moins pouvaient contrôler. Le raisonnement se conclut de la manière suivante : les informations livrées par les formules sont donc vraies.

Chaque élément de cette démonstration fait l'objet de discussions acharnées, et, en cela, le travail de D.L. Page est largement représentatif du débat historiciste. Reprenons-en — grossièrement — les points principaux. A quand remonte la tradition orale forgée à partir des expressions formulaires dont M. Parry, le premier, a étudié le fonctionnement ? A l'indo-européen, à l'époque mycénienne comme le pense D.L. Page, aux âges dits obscurs (Xe-IX^e siècles) comme le soutient M.I. Finley¹⁴ ? A-t-elle pris son véritable essor au moment de la colonisation ionienne en Asie Mineure, vers le VIII^e siècle, époque à laquelle on place généralement Homère ? La réponse est cruciale, car si l'*Illiade* évoque un monde réel, il convient de le situer dans le temps.

Intimement lié à ce problème est celui de la souplesse avec laquelle les aèdes transmettaient la tradition, et notamment de la liberté dont ils jouissaient pour adapter les formules poétiques. Ont-elles pu évoluer au cours du développement de la tradition, et intégrer des éléments nouveaux, contemporains des chanteurs successifs, ou étaient-elles figées, contraignantes et conservatrices, gardant la mémoire d'événements et de réalités révolues ? Les études dialectales, sémantiques, syntaxiques portant sur la langue hétéroclite des poèmes homériques sont chargées de nous éclairer sur ce point, mais, là aussi, la controverse fait rage. La difficulté de trancher tient d'abord à la complexité de la datation des traits linguistiques, puis à ce que, en face d'un trait reconnu comme archaïque, on a deux attitudes possibles : soit déduire de son archaïsme qu'il a été introduit très tôt dans la tradition et conservé tel quel, soit admettre qu'un poète a pu choisir d'employer des termes anachroniques, pour créer un effet, pour donner une couleur épique traditionnelle à son récit fraîchement inventé. Comment évaluer alors leur valeur descriptive, et comment dater les objets ou les faits auxquels ils font référence¹⁵ ?

Examinons enfin la conclusion de D.L. Page. Pour lui, la vérité d'un Homère historien est à chercher dans les composantes formulaires du poème. Mais quelle peut être la véracité d'une formule comme θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη ? Les aèdes avaient-ils une connaissance exacte de la qualité des yeux d'Athéna ? Non, bien sûr, nous

¹⁴ C'est la thèse que défend *Le monde d'Ulysse*.

¹⁵ Pour toute cette partie concernant les problèmes de composition et de datation de l'épopée, voir G.S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962.

répondra-t-on, mais les descriptions du surnaturel n'appartiennent pas au domaine du vérifiable ; elles sont le fruit de la libre imagination du poète. On se heurte ici à un problème de fond, que certains savants attachés à l'idée de l'historicité ont malheureusement tendance à éluder, et qui consiste à déterminer ce qui, dans l'*Illiade*, est digne de foi, ou plus exactement mérite d'être vérifié. On a vite fait de rejeter tout ce qui relève de la fiction, de l'exagération épique, mais cela ne fait que déplacer la question : à quoi reconnaît-on les éléments déformés, inventés ou fictifs ? Pour C.W. Blegen, la tendance à esquisser des types, contrairement au souci de détailler des personnages ou des lieux fortement caractérisés, est la marque de l'imagination poétique pure, libre de références à la réalité. En revanche, il lui paraît invraisemblable que des traits précis, particuliers, aient été inventés par le poète sans rapport avec une ville, un peuple réels¹⁶. La distinction entre les souvenirs proprement historiques et la fiction poétique repose donc sur leur degré de précision, et le lien entre précision et vérité est établi selon un critère de vraisemblance. Nous avons vu que D.L. Page, lui, accorde son crédit aux faits anciens, susceptibles d'avoir été soumis au contrôle d'un auditoire informé. M.I. Finley, pour sa part, affirme que "l'essence même de la poésie héroïque impose que la vie des héros se déroule dans un monde pleinement réel"¹⁷. Il se fonde, comme D.L. Page, sur l'argument de la conservation des données par le biais des formules, en insistant sur la précision, le degré de cohérence, donc le réalisme du monde social décrit par Homère¹⁸. Un linguiste comme C. Watkins, cherchant à déterminer le langage des Troyens, concentre son attention sur les indications concernant la langue de Priam et de ses alliés. Suggérant que les Troyens parlent un dialecte louvite¹⁹, il retient également tout fait propre à démontrer l'existence d'un lien entre la population de la Troie homérique et les Louvites.

Un tel catalogue est nécessairement réducteur et trompeur, mais il met en lumière deux points importants. Tout d'abord, on est plus facilement disposé à trouver

¹⁶ p. 18 "[The information about Troy and the Trojans that may be gleaned from the Homeric poems] is to a great extent of general and typical nature, such as any poet might freely imagine about any royal stronghold, king and people. On the other hand, as we have seen, there are a good many items of detailed and distinctive knowledge and memory that seem unlikely to have been independently invented by pure poetic fancy."

¹⁷ *Le monde d'Ulysse*, p. 56. M.I. Finley s'appuie sur l'ouvrage de C.M. Bowra, *Heroic Poetry*, Londres, 1952.

¹⁸ Voir *Le monde d'Ulysse*, p. 58. "Le poète transmettait les matériaux de base qu'il avait reçus de la tradition avec une précision en apparence glacée. Cela nous permet de traiter cette matière comme des documents bruts pour l'étude d'un monde réel fait d'hommes réels, un monde historique et non un univers de fiction."

Finley met en suite en garde contre la tentation "d'écarter les confusions et les contradictions qui se manifestent dans l'ordre social et politique (...) comme simples négligences d'un barde (...). Les sociétés réelles ne sont jamais parfaitement ordonnées : à cet égard, les confusions d'Homère sont un meilleur garant qu'une cohérence et consistance absolues pour l'historicité du tableau tracé."

¹⁹ C. Watkins "The Language of the Trojans", in *Troy and the Trojan War*, p. 50-52.

la vérité dans le domaine dont on est spécialiste, et la nature du noyau conservé comme fiable par les tenants de la lecture historiciste varie souvent en fonction de leurs champs de compétences respectifs. Cela montre la difficulté d'établir dans *Illiade* une frontière entre vrai et faux, entre réel et imaginaire qui soit acceptable par tous, et met en question la légitimité d'une telle tentative.

Il apparaît par ailleurs que dans le cadre de ce type d'études homériques, on est condamné, du moins en attendant de nouvelles découvertes décisives, à formuler des hypothèses invérifiables. Chacun a beau insister sur la vraisemblance, la probabilité de celles qu'il adopte, et faire appel au bon sens de ses pairs, personne n'est en mesure de prouver ce qu'il avance, faute de documents externes à *Illiade*.

Parce que nous ne saurions apporter d'éléments nouveaux à ce débat, et parce qu'il nous semble stérile, dans ces conditions, de le prolonger, nous avons choisi de suivre une tout autre démarche. En adoptant la terminologie proposée par R.G.A. Buxton dans un récent ouvrage intitulé *La Grèce de l'imaginaire*²⁰, on pourrait dire que, face aux "réflecteurs", nous nous rangeons aux côtés des "constructeurs", car nous prenons comme hypothèse de travail l'idée que la généalogie des rois de Troie est une représentation complexe, "une construction destinée à formuler un énoncé symbolique"²¹, et non le reflet de la réalité. Peu nous importe de déterminer si Hector, ses ancêtres et ses descendants ont véritablement existé et régné sur la Troade, ou si les deux générations qui séparent Laomédon d'Hector, le sac de Troie par Héraclès de la prise de la ville par la coalition achéenne, coïncident avec la chronologie de Troie VII²². On s'interrogera en revanche sur les regards que les Grecs, depuis Homère jusqu'à Euripide, ont portés sur la famille des Dardanides. Comment ont-ils traité la généalogie troyenne ? Dans quel but ? Quels rapports — autres que la filiation ou le mariage — ont-ils établis entre les hommes et les dieux qui la composent ? Il s'agit moins de rechercher une vérité que d'essayer de comprendre les significations successives données à ce thème mythologique, d'en constater les variations et d'en expliquer l'évolution. Si l'on peut espérer atteindre, au terme de l'étude, une dimension historique, ce sera davantage par une contribution à l'histoire des mentalités grecques entre le VIII^e et le Ve siècle que par des conclusions sur la Troie mycénienne.

²⁰ *La Grèce de l'imaginaire : Les contextes de la mythologie*, Cambridge, 1994 (trad. M. Wechsler-Bruderlein, Paris, 1996), p. 199-210.

²¹ R.G.A. Buxton, *La Grèce de l'imaginaire*, p. 201.

²² Pour une illustration des limites de ce type de méthode, voir M.C. van der Kolf, "Priam and Laomedon from a historical point of view", *Mnemosyne*, 7, 1954, p. 1-18.

Il est temps de présenter les fondements théoriques que nous avons adoptés. Au début de notre étude, notre cadre était celui de l'anthropologie historique, développée par les travaux de J.-P. Vernant ou de P. Vidal-Naquet. Pour ces savants, le mythe est une construction qui met en jeu les catégories sociales, mentales, psychologiques propres à la culture au sein de laquelle il est produit. Il repose sur les conceptions que l'homme se fait de lui-même, du monde, des dieux. En les poussant à l'extrême, en procédant à des inversions, des exagérations, des simplifications, il en explore les implications et les limites. Il rapproche et amalgame des notions d'ordres différents. C'est ainsi, par exemple, qu'à l'opposition spatiale entre la cité et les confins de son territoire peuvent se superposer les distinctions entre le citoyen et l'éphèbe, l'homme et l'animal, le courage et la ruse, *etc.*²³

Tout ce travail sur les catégories mentales, selon J.-P. Vernant, est le fruit des opérations de la pensée mythique, différente de la pensée rationnelle par son fonctionnement et sa logique. Ignorant le principe de non-contradiction qui est au fondement de la philosophie ou de l'histoire, du moins telles que nous les entendons, elle aurait recours à une "logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité"²⁴. Il serait donc inapproprié de lire les mythes en leur appliquant des critères de vérité relevant d'une conception rationaliste. Ils méritent une méthode de décodage spécifique.

Celle-ci comprend deux volets principaux. Le premier consiste en une lecture détaillée des différentes versions d'un mythe, qui tend à rendre compte de tous les éléments des textes. Après avoir mis en évidence les articulations narratives des récits, elle s'attache à rechercher, par une attention très grande aux connotations des mots et des noms, leurs différents niveaux de signification, c'est-à-dire à identifier les catégories (géographiques, sociales, *etc.*) qui entrent en jeu. En observant la façon dont elles se groupent ou s'opposent, dont on passe de l'une à l'autre, on peut découvrir la structure qui les organise et qui donne une cohérence à l'ensemble. La confrontation des différentes versions permet de faire surgir leur structure commune, et les éléments de variation qui existent de l'une à l'autre doivent pouvoir être expliqués comme ayant la même fonction dans l'organisation globale du mythe.

Le travail ne s'arrête pas là. C'est seulement en rapportant les textes à leur contexte socio-culturel que l'on pourra comprendre la signification du mythe, ce qu'il dit de l'homme ou de la société. Sans une référence à l'histoire des pratiques ou des institutions, dans lesquelles le jeu des catégories mentales apparaît à travers des

²³ Voir P. Vidal-Naquet, "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Le chasseur noir*, Paris, 1981 (1991), p.151-174 ; R.G.A. Buxton, "Montagnes mythiques, montagnes tragiques", *Ktèma*, 15, 1990.

²⁴ J.-P. Vernant, "Raisons du mythe", *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 250. Les grandes lignes de l'exposé qui suit sont empruntées à cet article.

actions, la structure mythique que l'on a mise au jour n'est pas validée. Elle demeure une construction peut-être valable en elle-même, mais en un sens gratuite.

Ce discours de la méthode nous a constamment inspirée ; on verra cependant que nous ne l'avons pas appliqué à la lettre, notamment en ce qui concerne la prise en compte de toutes les sources sans distinction. Si toutes les versions d'un mythe se valent pour l'interprète structuraliste, qui pense y reconnaître la présence du même dispositif mental²⁵, il nous est apparu peu à peu, mais avec force, que l'on ne pouvait donner le même statut à un poème comme l'*Illiade*, à un fragment d'Hellanicos et à une scène de tragédie sans s'exposer à perdre de vue la cohérence interne, les visées particulières, et plus encore le génie propre de chaque oeuvre. Nous avons donc préféré respecter la singularité de chacune, ainsi que des choix symboliques et narratifs dont elle témoigne, restaurer en quelque sorte sa dimension "littéraire", au risque de ne pas dégager une structure unique, mais une multiplicité de constructions différentes fondées sur des éléments communs. Tenter de les ramener toutes à un seul schéma nous a semblé en fin de compte plus réducteur qu'éclairant, et nous en sommes venue à douter de l'intérêt d'isoler, au prix d'inévitables simplifications, une ossature baptisée "mythe" des récits dans lesquels elle s'incarne ; ce sont d'ailleurs ces différentes versions que nous entendrons, quant à nous, par "mythes". Notre étude n'est donc pas tant guidée par la certitude qu'il existe un mode de pensée mythique que par la conviction que l'anthropologie historique a offert aux commentateurs des textes anciens d'incomparables outils d'analyse.

Quelles que soient aujourd'hui nos réserves, il n'est certainement pas innocent que, séduite par cette approche de la mythologie, nous ayons choisi de considérer les Troyens, ou plus exactement la famille royale de Troie, sous l'angle de sa généalogie. En effet, comme un panthéon, une généalogie est un ensemble organisé. Série d'hommes et de femmes liés par la filiation ou le mariage, elle semble, dès lors qu'elle regroupe des personnages de la mythologie, être un terrain d'expérience privilégié pour l'analyse structurale. Elle offre deux aspects, deux types de classement des individus, les situant dans une succession chronologique en même temps qu'elle définit, à une génération donnée, leur appartenance à une famille. Le discours généalogique permet donc d'allier de façon métaphorique un récit des origines à la description d'un état.

C'est ce qui se passe dans la *Théogonie*. Outre que le principe généalogique guide la partie cosmogonique du poème, laissant parfois la place à des passages descriptifs ou narratifs qui se greffent sur les noms de l'arbre généalogique et les

²⁵ "Raisons du mythe", p. 242.

développent, il s'adapte parfaitement à la visée religieuse et didactique d'Hésiode en lui permettant aussi bien d'inscrire l'histoire des dieux et du monde dans le temps, depuis le tout début et la naissance de Chaos jusqu'à celle des héros, que de dire un ensemble de relations synchroniques, de décrire un état, celui du règne de Zeus que le poète entend célébrer. Chaque mariage, chaque filiation met en rapport des divinités dont il veut souligner les affinités ou les contrastes²⁶. A mesure que se déroule le catalogue, le monde s'organise, les puissances de la nature atteignent un équilibre et tissent des liens subtils, qui la garantissent du désordre. Ce sont ces liens qu'Hésiode désigne par le biais des termes de parenté. L'exemple de la *Théogonie* invite à se pencher sur d'autres généalogies mythiques, notamment celles des héros, avec un point de vue symbolique.

En choisissant d'étudier la généalogie royale de Troie comme un système, on se démarque de l'attitude qui consiste à envisager les héros individuellement, à déterminer leur pouvoir symbolique indépendamment de l'ensemble. Le colossal *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, de P. Wathelet, procède en consacrant un article à chaque Troyen ou allié de Troie. Chaque article est lui-même organisé en rubriques qui font la part belle à l'anthroponyme du personnage, et qui comparent son rôle dans l'*Iliade* avec celui qu'il a dans des sources postérieures. Une conclusion rassemble les éléments pour former son image symbolique et donner des clés sur ses origines dans la littérature ou l'histoire. La somme des données recueillies par P. Wathelet est énorme, et il se livre à de nombreuses suggestions intéressantes, mais sa démarche rend tout à fait opaque la structure mythique dans laquelle s'insèrent les individus : le dictionnaire isole les personnages les uns des autres, et l'importance donnée aux origines et à l'histoire de chacun empêche de les saisir tous de façon synchronique, de comprendre leurs liens au sein d'une oeuvre particulière — à commencer par l'*Iliade* —, à un moment donné de l'évolution des mythes troyens. Au dictionnaire est toutefois adjoint un ouvrage conçu comme une synthèse, *Les Troyens de l'Iliade : Mythe et Histoire*. L'auteur y rassemble des traits généraux communs à la plupart des héros troyens. Mais outre que certains des rapprochements qu'il effectue nous semblent contestables²⁷, à aucun moment il n'envisage la structure familiale du *genos* de Priam comme un objet d'étude symbolique en soi. En s'attachant à ce problème, l'analyse structurale peut se révéler en fin de compte complémentaire de la méthode de P. Wathelet.

²⁶ Sur les filiations, voir P. Philippon, *Genealogie als Mythische Form : Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo, 1936, p. 9-17.

²⁷ Nous en discuterons quelques-uns au cours de notre étude.

Il convient maintenant de préciser ce que nous entendons par "généalogie des rois troyens". Sous ce terme, nous étudierons l'ensemble des énoncés établissant une relation de parenté entre des membres de la famille royale troyenne. Bien que nous soyons amenée à prendre en compte quelques mentions explicites concernant des frères ou des cousins, nous aurons le plus souvent pour objet les liens définis par l'arbre généalogique des Dardanides, c'est-à-dire par la succession de mariages et de naissances qui commence avec Dardanos, l'ancêtre primordial, généralement donné comme fils de Zeus et de l'Atlantide Electre²⁸. Cela inclut les filiations paternelle et maternelle de tous les membres du *genos*, y compris des femmes qui y sont agrégées par alliance, quand toutefois les sources les mentionnent.

Une telle restriction n'est pas vaine, car la définition que nous avons donnée correspond en fait à un cas idéal. En réalité, aucune de nos sources ne possède ce caractère exhaustif. De ce point de vue, le corpus que nous nous sommes fixé, compris chronologiquement entre Homère et Euripide, inclut même des éléments extrêmement divers. On a la chance de posséder dans l'*Illiade* une généalogie assez développée pour être examinée en tant que structure d'ensemble, assez bien intégrée dans l'oeuvre pour être étudiée dans son contexte et enrichie des correspondances qu'elle nourrit avec lui²⁹. Mais même dans ce cas où la généalogie semble avoir un intérêt propre, elle se trouve privée de certains membres de la lignée : les femmes, les Priamides autres qu'Hector³⁰. Il revient alors au commentateur d'explicitier le choix que ces lacunes manifestent, et en aucun cas de reconstituer un arbre généalogique complet qui n'a peut-être jamais existé, ou de combler l'absence de certains noms à la manière de Porphyre, auteur d'un ouvrage sur les noms laissés de côté par Homère (*Περὶ τῶν παραλελειμμένων τῶ ποιητῇ ὀνομάτων*).

Les généalogies développées ne sont malheureusement pas les plus fréquentes. On se trouve généralement en présence de sources fragmentaires : vestiges plus ou moins isolés d'oeuvres en grande partie perdues — on songe ici, en particulier, aux *Troica* d'Hellanicos de Lesbos, dont on soupçonne la très grande influence chez les historiens et les mythographes postérieurs au V^e siècle sans pouvoir la mesurer précisément —, allusions brèves aux origines familiales d'un héros, au cours d'un texte quelconque qui ne se donne pas pour but la recension généalogique, ou scolies érudites cherchant à préciser l'identité traditionnelle de telle ou telle figure. Au mieux, ces courtes indications peuvent prendre un sens une fois rapportées à leur contexte,

²⁸ Pour être exacte, précisons que toutes les sources explicitant le nom des parents de Dardanos concordent, mais qu'un grand nombre de témoignages demeurent incomplets, ce qui limite la portée de cette affirmation.

²⁹ Il faut attendre les ouvrages qui nous sont parvenus de l'époque romaine pour retrouver des arbres généalogiques aussi développés. Voir par ex. Diod. Sic., *BH*, IV, 75 ; Den. Hal., *AR*, I, 61-62 ; Ps.-Apollod., *Bibl.*, III, 12, 1-6.

³⁰ Certaines des généalogies tardives privilégieront, pour leur part, la branche de la lignée à laquelle appartient Enée.

comme dans la tragédie, où elles contribuent à définir le personnage dans une situation dramatique et un univers symbolique donnés. Il faut hélas bien souvent abandonner l'idée d'exploiter fragments et scolies pour eux-mêmes, faute de connaissances précises sur les oeuvres qu'ils citent ou dont ils sont extraits.

Les plus maigres des sources permettent toutefois de se faire une idée du cadre dans lequel le thème qui nous intéresse a été traité, et de le mettre en perspective. En fournissant des éléments de datation ou de localisation des différentes versions de la généalogie troyenne, elles peuvent nous renseigner sur le contexte historique ou social dans lequel celles-ci se sont développées, et contribuer ainsi à leur interprétation. Par ailleurs, il arrive qu'elles conservent le témoignage de variantes qui ne se trouvent pas chez les auteurs les plus prolixes ou les plus fidèlement transmis. Certains scoliastes nous livrent de précieux commentaires sur le fait, par exemple, que les données mythiques employées par Euripide dans *Hécube* ou les *Troyennes* sont de son invention et s'écartent de la tradition. Or ces variations ou innovations peuvent se révéler significatives et riches d'effets.

En tout état de cause, rien ne sert de chercher à isoler une version originelle ou primordiale de la généalogie troyenne — la tentation serait grande alors de considérer que c'est celle qui s'approche le plus de la réalité, et de retomber dans le piège de l'historicisme. Repérer les points du lignage qui prêtent à controverse, examiner leurs implications pour comprendre le conflit ou le problème qui est en jeu s'avère en revanche utile et fécond. C'est dans ce cadre comparatif seulement que l'on parvient à donner une signification à des fragments, et que des informations généalogiques isolées, en améliorant notre connaissance du fonds mythique auquel puisent poètes et historiens, s'associent à la compréhension des généalogies plus complètes.

Revenons un instant à la définition idéale de la généalogie. Si son point de départ ne pose pas de problème, il peut paraître délicat de fixer le terme auquel on s'arrêtera. Chez Homère, en effet, le dernier nom mentionné est celui de Scamandrios, fils d'Hector ; il est d'ailleurs le seul représentant de sa génération. Mais les auteurs post-homériques ont eu tendance à prolonger la généalogie, notamment pour établir un lien entre les temps héroïques des combattants de la guerre de Troie et les temps historiques dans lesquels ils évoluent eux-mêmes. La descendance d'Enée, en particulier, a été développée jusqu'à faire la jonction avec César et le premier siècle av. J-C.

Cela dit, chez les auteurs de l'époque archaïque et du Ve siècle, la chute d'Ilium, coïncidant avec l'extinction de la branche des Priamides et le transfert de la souveraineté troyenne à Enée, seul survivant mâle de la maison royale, constitue une limite qui n'a rien d'arbitraire : les poètes, d'Homère à Euripide, s'attachent essentiellement aux héros contemporains de cet événement ou à leurs ancêtres, et seul

un récit attribué par Denys d'Halicarnasse à Hellanicos témoigne d'un intérêt pour le devenir des générations postérieures. Il va de soi que l'on ne peut ignorer ce prolongement de la généalogie dans les temps historiques, dans la mesure où il éclaire la façon dont le logographe de Lesbos manipule la première partie de la lignée, mais de manière générale, nous aurons surtout affaire aux générations héroïques de la famille de Dardanos.

Dans quelle mesure peut-on considérer la généalogie comme une forme de langage symbolique ? C'est pour répondre à cette question que nous avons soumis la famille royale de Troie à l'examen. Si la structure proprement familiale est visible, explicite, les noms mêmes des membres de la lignée, les épithètes qui leur sont accolées chez Homère, les contextes narratifs ou dramatiques dans lesquels ils s'insèrent suggèrent des niveaux de signification différents de celui de la parenté. Au classement généalogique s'amalgame ou se greffe notamment un discours sur l'implantation géographique, la filiation d'un individu définissant également sa place dans une représentation symbolique de l'espace et du monde.

Par ailleurs, le fait de déterminer la naissance et la parenté d'une personne a des implications sociales très importantes, dans la société aristocratique que forment les héros épiques comme au sein de la cité. C'est déjà lui assigner un statut, lui conférer des obligations vis-à-vis de ses parents ou de sa communauté, le situer dans un réseau de liens d'amitié ou d'hostilité. Ce problème prend un tour particulier lorsque des divinités entrent en jeu — et elles sont nombreuses dans la généalogie dardanide. L'interprétation d'un discours généalogique ne saurait donc ignorer la multiplicité de relations, familiales, politiques ou religieuses, pour lesquelles la parenté fournit un modèle.

Comme dans la généalogie spartiate étudiée par C. Calame³¹, les anthroponymes des héros troyens sont souvent aussi des toponymes, ce qui incite à lire les relations d'alliance et de filiation comme des expressions de relations spatiales. C. Calame montre qu'à mesure que se développe la généalogie de Lélex et de Lacédémon, une géographie de la région de Sparte se construit parallèlement à la liste de ses souverains. L'union de Sparté et de Lacédémon, par exemple, peut être interprétée comme "l'inclusion d' [un centre politique] dans un territoire bien déterminé"³². L'étreinte conjugale dans laquelle le mari enserre sa femme figure l'inclusion territoriale. Les actions de Lacédémon, intégrées dans le récit généalogique, viennent

³¹ "Le récit généalogique spartiate : La représentation mythologique d'une organisation spatiale", *Quad. Stor.*, 26, 1987, p. 43-91.

³² "Le récit généalogique spartiate", p. 53.

le confirmer : après avoir donné son nom au pays, il y fonde une capitale, à laquelle il attribue le nom de Sparte.

La généalogie présentée par Enée au chant XX de *l'Illiade* invite à une telle lecture. En analysant ce texte, on peut dégager une opposition géographique fondamentale entre Dardanie, fondée sur les contreforts de l'Ida par Dardanos, et Ilion, la cité de la plaine, fondée par Ilos et gouvernée par ses descendants. La relation géographique se double d'une série d'oppositions symboliques : Ilion apparaît comme le centre du pouvoir sur la Troade, mais aussi comme un lieu maléfique, tandis que Dardanie et l'Ida sont des refuges, des lieux de vie, à l'écart des préoccupations et des dangers du monde héroïque. L'association des membres de la famille à l'un ou l'autre lieu semble avoir une influence sur les mythes qui les concernent. Sur la branche des Dardanides qui règne à Ilion plane une menace de destruction, tandis que la branche liée à l'Ida, celle d'Enée, est vouée à la survie. La structure symbolique ainsi esquissée, si elle charpente certains récits postérieurs à *l'Illiade*, peut également perdre de sa pertinence dans des contextes différents de celui de l'épopée. En outre, le souvenir de la Dardanie de l'Ida tend à s'effacer devant l'image de Dardanos, ville du littoral troyen. La confusion des deux noms, ainsi que l'apparition du thème du départ d'Enée vers l'Ouest, entraînent des remaniements des récits aboutissant à une dissociation de la construction généalogique et de l'opposition, toujours vivace, entre la plaine et la montagne de la Troade. C'est finalement dans la figure de Pâris que se concentrent les contradictions qui opposaient chez Homère les deux branches de sa famille.

La réinterprétation de l'héritage homérique concernant le *genos* troyen se nourrit également, avec la montée, à l'époque archaïque, de l'antagonisme entre la Grèce et l'Asie, d'une nouvelle représentation du monde et de l'élargissement du cadre géographique dans lequel s'inscrit Ilion. A l'heure où les Grecs affirment leur identité face aux "barbares", les Troyens font figure de pendant mythique des Perses, à la fois ennemis héréditaires des Hellènes, qui se sont unis pour la première fois contre eux, et despotes asiatiques payant leur outrageuse puissance par un désastre complet. La "barbarisation" des Dardanides demeure cependant incomplète dans la tragédie, car leur illustre maison n'est jamais tout à fait dépouillée de sa valeur aristocratique et du prestige de l'épopée. La généalogie de Teucros chez Sophocle ou des Troyennes chez Euripide vient rappeler le passé héroïque, opposant aux critères ethniques sur lesquels la propagande athénienne fonde son mépris de l'Autre ceux de la noble naissance. La tragédie joue sur l'affirmation et la déconstruction des modèles politique et aristocratique, brouillant les cartes, invitant la cité à méditer sur ses contradictions, sur son passé et ses pratiques. Le spectacle pathétique des nobles barbares troyens soumis aux pires infâmies met en question la supériorité morale des Grecs, et l'anéantissement

de leur prospérité, source de contrastes saisissants, sonne comme un avertissement à tous les vainqueurs.

La spectaculaire chute d'Ilion suscite également des interrogations concernant l'attitude des dieux vis-à-vis des Troyens. En effet, face aux Atrides ou aux Labdacides, frappés de malédiction, et dont la généalogie développe une série de crimes et de châtiments enchaînés par cette logique fatale, la lignée des Dardanides apparaît parfois comme une race bénie entre toutes, dont la familiarité avec le divin se manifeste et se renforce à chaque génération par des relations de *philotès*. Cette alliance avec les Immortels se scelle d'abord dans l'union amoureuse : l'histoire des rois troyens offre une suite de mariages et de filiations mêlant le divin à l'humain. Elle prend aussi la forme de dons spontanés, offerts à un héros par une divinité tutélaire, qui en viennent, comme sa généalogie, à le caractériser et à l'identifier. La répartition de ces cadeaux dans l'*Illiade*, notamment, dessine autour d'Ilion et des ses princes un réseau de protections divines, et donne une nouvelle dimension symbolique aux relations de parenté de certains membres du *genos*.

La proximité avec les dieux a dans le monde humain des conséquences remarquables. Source de légitimité, origine d'une supériorité, elle joue un rôle primordial dans le statut de la lignée. Mais le prestige qu'elle confère peut s'avérer trompeur. L'amour des Olympiens fait souvent figure de piège dans lequel les Troyens sont attirés sans pouvoir résister. Quant aux objets qu'ils offrent, par lesquels ils manifestent leur intérêt et leur soutien, ils se révèlent inefficaces ou maléfiques. Comment comprendre dès lors le rôle des dieux dans le bonheur et le désastre humains ? Le malheur est-il en germe dans les marques mêmes de la faveur divine ? Les mythes concernant la race troyenne nous semblent poser ces problèmes avec acuité et illustrer de façon particulièrement exemplaire les ambiguïtés des relations entre mortels et immortels, les limites et les dangers de leur intimité. Ils permettent également, à travers la variété des traitements qu'ils ont reçus, de mettre en lumière l'évolution des éléments de réponse apportés par les poètes et les historiens.

Une race unie aux dieux par d'étroits liens de *philotès* est donc promise, par la volonté de Zeus, à un anéantissement presque total. Le paradoxe se manifeste clairement dans le don fatal qu'Aphrodite fait à Pâris : ce que la déesse offre à son favori, c'est de jouir de l'amour de la plus belle femme, mais aussi de commettre une erreur qui aboutira à la destruction de Troie. En examinant la manière dont les poètes retracent l'enchaînement funeste, ainsi que les interprétations morales qu'ils en proposent, on est amené à souligner l'importance du modèle social ou juridique déterminant qui doit payer la faute d'Alexandre. Au sein du monde de l'épopée, le modèle de la solidarité familiale prévaut ; il fait peser sur tous les membres de la

lignée la responsabilité des offenses faites aux dieux et aux Achéens. Dans ce cadre, les liens généalogiques établis entre les héros jouent un rôle décisif, étayant la narration. Ce système est modifié chez Eschyle, qui, confiant dans la justice de Zeus, gomme les contradictions de la faveur divine en renforçant la culpabilité de la communauté troyenne : elle mérite donc son châtement. Avec les *Troyennes*, Euripide, quant à lui, remet tout à fait en cause la conception homérique de la responsabilité des Dardanides dans leur propre chute. Il dénonce dans le même temps la vanité, l'incohérence de la foi humaine en une *philotès* divine. De la tragédie des princes d'Ilion ne subsiste, dans cette pièce d'une noirceur terrible, qu'un poignant sentiment d'absurdité.

Au cours de ces différents cheminements qui nous mèneront d'Homère à Euripide, de l'*Illiade* aux *Troyennes*, notre ambition serait de mettre en valeur la puissance logique et la souplesse du discours généalogique, tour à tour élément de définition de l'identité, support des proclamations de noblesse et d'excellence, révélateur de relations profondes entre les héros, leur patrie et leurs dieux, outil de synthèse et de classification au service des historiens comme des poètes. Sans doute le détour par la comparaison avec d'autres lignées que celles des rois de Troie nous aurait-il permis à plusieurs reprises de renforcer la portée de nos analyses, mais le temps nous a manqué³³. Espérons, en attendant de pouvoir poursuivre et approfondir notre travail, que la présente étude saura convaincre le lecteur de l'intérêt et de la légitimité de soumettre les généalogies héroïques à l'*interprétation*.

³³ Pour une extension à d'autres généalogies, on consultera les études réunies tout récemment par D. Auger et S. Saïd : *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), Nanterre, 1998.

Chapitre 1

GENEALOGIE DES DARDANIDES ET GEOGRAPHIE TROYENNE

La généalogie des rois troyens apparaît dans *Illiade* sous deux formes différentes : un ensemble de notations éparses, rarement développées, et la série d'ancêtres déclinée par Enée au chant XX. La synthèse des premières permet de dresser un tableau synchronique de la maison royale de Priam, ensemble hiérarchisé, centré sur la figure du vieillard, à la fois père et souverain. Le fils d'Anchise, quant à lui, demeure en dehors de ce groupe, dont Priam semble l'exclure. Son long discours généalogique est en partie une réponse à cette situation. Le héros fait le lien entre la génération de la guerre de Troie et le premier ancêtre de la famille (*genos*), Dardanos fils de Zeus, alliant l'histoire des rois dardanides à celle de la région, dessinant une organisation symbolique du paysage troyen dans laquelle s'insèrent les différents membres des deux lignées collatérales, la sienne et celle d'Hector le Priamide. Une polarisation se fait jour entre les habitants d'Ilion, la ville de la plaine, sur lesquels pèse la menace de la destruction, et la branche d'Enée, associée à la montagne de l'Ida, qui survivra seule à la guerre.

La structure qui se dégage ainsi est enracinée dans l'univers héroïque et poétique de *Illiade*. On verra qu'elle se prête, dans les oeuvres postérieures, à de multiples adaptations — quand elle ne disparaît pas purement et simplement.

I. La maison royale de Troie dans l'*Iliade*

A. Quelques remarques générales

Les informations dont nous disposons sur la généalogie des princes troyens nous sont fournies par le poète, pour l'essentiel, lorsqu'il identifie les combattants. Elles ne sont que très rarement intégrées à des discours rapportés : les termes de parenté employés dans les apostrophes soulignent parfois la relation qui unit deux interlocuteurs¹, tandis que les situations d'affrontement avec un ennemi peuvent être l'occasion pour un héros d'affirmer sa noblesse et sa valeur en proclamant sa généalogie à la face de son adversaire. C'est dans ce cadre que s'inscrit le discours d'Enée, sur lequel nous reviendrons longuement, mais aussi, sous une forme pathétiquement pervertie, la supplication de Lycaon, réduit à la merci d'Achille. Dans tous les autres cas, c'est l'aède qui nous renseigne sur les parents des princes engagés dans la bataille.

1. Une filiation patrilinéaire

Un héros apparaissant au fils du récit est d'abord défini par son propre nom et celui de son père. Il est rare que le narrateur remonte plus haut dans la lignée, mais on peut trouver une allusion au grand-père². Pour préciser l'ascendance paternelle, le poète dispose de formules et de moyens syntaxiques divers. Le génitif du nom du père suffit souvent à exprimer la filiation, mais celle-ci peut être explicitée par un terme de parenté : pour les hommes, par υἱός et plus rarement παῖς, pour les femmes, par θυγάτηρ ou κόρη, mot qui se spécialise dans un emploi institutionnel — "fille de", et non pas seulement "jeune fille" — au point de pouvoir recevoir un qualificatif indiquant la bâtardise. En effet, ces substantifs sont employés notamment lorsque le poète veut préciser par un adjectif la relation de parenté et lui ajouter une détermination : Démocoon est un "fils bâtard de Priam" (υἱὸν Πριάμοιο νόθον)³, Médésicaste "une fille bâtarde" du même homme (κόρην δὲ Πριάμοιο νόθην)⁴, Boucolion le "fils aîné du noble Laomédon" (υἱός ἀγαυοῦ Λαομέδοντος /

¹ VI, 254, 344, 407-409 ; XXII, 38, 82, 484 ; XXIV, 725, 748, 762.

² C'est le cas de Dolops fils de Lampos, lui-même fils de Laomédon (XV, 526-527).

³ IV, 499. Nous remercions vivement J. Lallot qui nous a fait profiter du travail qu'il avait lui-même effectué sur les noms de parenté chez Homère (*Recherches sur les noms de parenté chez Homère*, mémoire présenté pour l'obtention du Diplôme d'Etudes Supérieures, sous la direction de P. Chantraine).

⁴ XIII, 173.

πρεσβύτατος γενέη)⁵, Drésos et Opheltios les deux "fils jumeaux" de Boucolion et d'Abarbarée (διδυμάονε...παῖδε)⁶.

La mention de la filiation peut aussi se développer sous forme d'une périphrase contenant des verbes qui expriment l'engendrement ou l'enfantement (ἐγγεινάμην, τίκτω, τίκτομαι)⁷.

On trouve enfin les appositions patronymiques en -ίδης⁸ et -ιάδης⁹. Il est intéressant de noter que, si elles font le plus souvent référence au père, le nom de "Dardanide" s'applique exclusivement à Priam et à Ilos, séparés de Dardanos, le premier ancêtre de la lignée, par plusieurs générations. Or Ilos est le fondateur d'Ilion, tandis que Priam en est le roi. Il semblerait que le poète insiste sur la continuité dynastique qui lie les trois hommes, et pas seulement sur leurs liens biologiques.

L'identité d'un héros est donc exprimée en termes de filiation patrilinéaire. Quant à celle des femmes, elle peut également être déterminée par la référence à leur époux, car le mariage les intègre à un autre *genos* que celui de leur père, qu'elles sont appelées à prolonger en enfantant des fils pour leur mari. Les règles de transmission des noms reflètent ce rôle social des épouses : les ancêtres féminines n'ont pas leur place, en règle générale, dans la généalogie des guerriers homériques, sauf si ce sont des déesses, comme la mère d'Enée¹⁰, ou si le père a des enfants de plusieurs lits — ce qui est bien sûr le cas de Priam¹¹.

L'insistance que met Lycaon à nommer d'abord sa mère doit se mesurer par rapport à cette norme. Confronté au chant XXI à Achille, qui n'a aucune peine à prendre le dessus sur lui, le héros se fait suppliant, invoquant la première de leurs rencontres, au cours de laquelle le Péléide, loin de le tuer, l'avait réduit en esclavage avant de le vendre. Puis il entonne une lamentation :

μυνηθάδιον δέ με μήτηρ
γείνατο Λαοθόη, θυγάτηρ Ἄλταο γέροντος
Ἄλτεω, ὃς Λελέγεσσι φιλοππολέμοισιν ἀνάσσει,

⁵ VI, 24-25.

⁶ VI, 26.

⁷ Voir par exemple II, 820 ; VI, 22, 24 ; VIII, 304 ; XV, 526 ; XX, 215 *sq.* ; *etc.*

⁸ Δαρδανίδης : III, 303 ; XXIV, 171, 354, 629, 631, *etc.* (Priam) ; XI, 166 (Ilos). Πριαμίδης : II, 817 et *passim* (Hector) ; IV, 490 (Antiphos) ; VI, 76 (Hélénos) ; XI, 490 (Doryclos) ; XIII, 157 (Déiphobe) ; XX, 407 (Polydore). Ἐκτορίδης : VI, 401 (Scamandrios). Ἰκεταονίδης : XV, 546 (Mélanipte). Λαμπετίδης : XV, 526 (Dolops).

⁹ Λαομεδοντιάδης : III, 250 (Priam) ; XV, 527 (Lampos). Ἀγχισιάδης : XX, 160 (Enée).

¹⁰ *cf.* II, 819-821 ; V, 312-313. Voir ci-dessous, II, B, 1.

¹¹ *cf.* Gorgythion fils de Priam et de Castianire (VIII, 302-305) ; Lycaon et Polydore fils de Laothoé (XXI, 84 *sq.*).

Πήδασον αἰπήεσσαν ἔχων ἐπὶ Σατνιόνεντι.

Τοῦ δ' ἔχε θυγατέρα Πριάμος

"C'est pour une courte vie que m'a enfanté ma mère Laothoé, fille du vieil Altès, de cet Altès qui règne sur les Lélèges belliqueux, en maître de Pédase la haute, sur les rives du Satnioïs. De cet homme, Priam avait la fille." (XXI, 84-88)¹².

L'allusion pathétique à la fin prochaine du héros appelle l'image des parents, qui seront les premiers affectés par sa mort¹³. En évoquant la figure féminine de Laothoé, destinée à pleurer bientôt son fils, Lycaon veut sans doute apitoyer son adversaire. Il ne cherche pas à affirmer sa noble identité, ni à exalter la valeur de ses ancêtres, comme Enée le fera avant son duel contre Achille — c'est trop tard, le combat a montré son infériorité. A l'inverse, il souligne sa position de faiblesse et la vulnérabilité de ses proches, afin d'obliger le Péléide à respecter sa supplication. La mise en avant de la féminité et de la maternité de Laothoé peut donc s'interpréter comme un procédé rhétorique destiné à contribuer à l'efficacité de la prière.

Mais le héros aurait pu tout aussi bien associer étroitement son vieux père à sa mère dans cette perspective. N'est-ce pas l'évocation de Pélée attendant le retour de son fils qui permettra à Priam d'attendrir Achille au chant XXIV¹⁴ ? Or Lycaon donne une place exceptionnellement importante à sa mère et à son grand-père maternel par rapport à son père. A vrai dire, il passe sous silence la filiation qui le lie à Priam. Celui-ci apparaît de façon indirecte, comme le gendre d'Altès et l'époux de Laothoé, mais Lycaon prend soin de ne pas se définir explicitement comme un Priamide. La fin de sa supplication éclaire ce choix :

μή με κτεῖν', ἐπεὶ οὐχ ὁμογάστριος Ἑκτορός εἰμι,

ὅς τοι ἐταῖρον ἔπεφνεν ἐνὲά τε κρατερόν τε.

"Ne me tue pas, car je ne suis pas né du même ventre qu'Hector, qui t'a tué ton dévoué et puissant compagon." (XXI, 95-96).

Face à un Achille animé par la rage d'avoir été privé de Patrocle, Lycaon cherche à se désolidariser d'Hector, son frère par le père, mais non par la mère. En se présentant d'abord comme le prolongement de la lignée maternelle, il essaie d'atténuer sa parenté avec le plus illustre — et dans ce contexte, le plus haï — des Priamides. Mais sa tentative est condamnée à l'échec, car l'insistance concernant Laothoé et Altès, en contrevenant à la norme du discours sur l'identité, met paradoxalement en relief ce

¹² Sauf indication contraire, nous avons traduit nous-même le texte grec, dans un souci de précision bien plus que d'élégance.

¹³ Voir par exemple IV, 477-479 ; XX, 210-211 ; XXII, 52-53, *etc.*

¹⁴ XXIV, 486 *sq.*

qu'il essaie de voiler. Achille, rejetant sa supplication, exprime l'amère satisfaction qu'il éprouve à le tuer parce qu'il est justement fils de Priam¹⁵.

L'exemple de Lycaon souligne donc, par contraste, le poids du modèle patrilinéaire et la rareté des noms féminins dans les généalogies. En revanche, il arrive que le poète, par le biais d'une épouse ou d'une mère, dégage une relation indirecte entre deux héros. C'est ainsi, par exemple, que certains combattants du camp troyen, extérieurs au *genos* dardanide, sont caractérisés, outre par leur filiation, par le rapport qui les unit à une fille de Priam¹⁶. L'apparition des noms de Médéciste ou de Cassandre signale alors la relation d'alliance contractée à travers leur mariage — qu'il soit déjà effectif ou encore à l'état de promesse — par leur père et leur époux. Ces femmes sont mentionnées parce qu'elles garantissent un pacte d'assistance mutuelle instauré entre hommes ; leur nom, flanqué de leur patronyme, constitue en quelque sorte la mémoire du contrat scellé par leur passage de la tutelle paternelle à celle de leur mari¹⁷.

2. Influence de la situation narrative sur la généalogie

Un personnage peut être identifié par un autre lien de parenté que la filiation, qui se substitue au patronyme ou le précède. Cela tient généralement à une contrainte contextuelle¹⁸. Les situations de combat donnent lieu à des rencontres entre membres de la famille appartenant à la même génération, celle qui est en âge de se battre. La solidarité fraternelle se manifeste alors : Pâris emprunte son armure à Lycaon, Hector confie à Cébriion les rênes de son char après la mort de son cocher, tandis que Polîtès met à l'abri le corps de Déiphobe blessé¹⁹. L'apparition de Lycaon, Cébriion et Polîtès est accompagnée par la mention de leur qualité de frère, car c'est elle qui motive leur action. Les gestes d'échange et de soutien sont l'expression de l'assistance que se vouent les Priamides, soudés par la parenté et par la *philotès*, l'attachement réciproque qui en découle. Leur cercle peut s'étendre à des membres plus éloignés de la famille, auxquels les lient le même sentiment d'affection et les mêmes devoirs. C'est ainsi dans

¹⁵ XXI, 103-105. Sur les implications de ce passage en termes de relations de haine et de solidarité, voir chapitre 5, I, B.

¹⁶ XIII, 173, 365 *sq.*

¹⁷ cf. J. Taillardat, "Φιλότης, πίστις et *foedus*", *REG*, 95, 1982, p. 12 : "Dans le mariage, la *φιλότης* est un engagement de foi public et solennel, c'est-à-dire un pacte d'alliance entre les deux familles, pacte conclu en leur nom par les deux hommes qui les représentent et qui deviennent alors gendre et beau-père. L'épouse est gage de cet accord autant que partie contractante."

¹⁸ Il est bien évident qu'une telle affirmation n'a qu'une portée réduite. Elle ne saurait prendre toute sa valeur que fondée sur un examen exhaustif des discours généalogiques de l'*Illiade*, et non sur une étude limitée, comme la nôtre, aux princes troyens. Cela pourrait faire l'objet d'un travail ultérieur.

¹⁹ III, 333 ; VIII, 318 ; XIII, 533-534.

des situations critiques où Hector se porte au secours de cousins germains touchés par l'ennemi qu'apparaissent le mot ἄνεψιός et la notion de cousinage, par ailleurs peu fréquente²⁰. Mais à ces moments précis du récit, c'est bien elle qui suscite la réaction d'Hector, le protagoniste, et l'on comprend l'insistance du poète à définir par rapport à lui l'identité de Calétor ou de Dolops.

Avec Asios, dont Apollon prend le visage pour exciter l'ardeur des Troyens, la relation unissant le personnage à ses camarades de combat s'ajoute au critère habituel de l'identité. Il est d'abord présenté comme l'oncle maternel (μήτωρ) d'Hector, puis comme le frère d'Hécube, enfin comme le fils de Dymas²¹. L'ordre de ces déterminations tient sans doute à ce que le dieu s'adresse à Hector. Il s'agit, outre d'identifier Asios, de souligner sa proximité avec le Priamide, afin de justifier que les conseils et les reproches prodigués par sa bouche touchent immédiatement le chef troyen : Apollon n'a pas choisi son déguisement au hasard²². Puis le mot μήτωρ appelle la figure de la mère d'Hector ; enfin Asios est rattaché à son propre père, point commun entre sa soeur et lui, ce qui nous ramène à la norme.

De la même façon, lorsqu'Iris va chercher Hélène pour l'emmener sur les remparts en ayant pris l'aspect de Laodicé, celle-ci est définie d'abord comme la belle-soeur d'Hélène (γαλόως, plus précisément la "soeur du mari"), puis comme l'épouse de l'Anténoride Hélicaon, enfin comme la fille de Priam²³. Tandis que les deux dernières mentions répondent à l'usage conventionnel, la première est due au contexte : le lien entre les belles-soeurs, deux femmes de la même génération partageant le même espace de vie à Ilion²⁴, rend vraisemblable leur rencontre et explique la promptitude avec laquelle Hélène répond à l'invitation.

Si la généalogie a pour fonction première d'éclairer l'identité des personnages, on remarque qu'elle contribue également à définir leur place dans des ensembles sociaux, à tisser autour d'eux des liens d'alliance, mais aussi d'inimitié, comme c'est le cas pour Lycaon. Ces relations conditionnent le comportement du héros, dont les actions sont motivées par la *philotès*, la haine, la honte ressentie lorsqu'un proche le rappelle à ses devoirs (*aidôs*). La généalogie peut ainsi prendre, dans certaines circonstances, une valeur explicative, qui souligne et renforce la narration.

²⁰ XV, 422 *sq.*, 545 *sq.*

²¹ XVI, 717-718.

²² Comparer avec Athéna, qui prend l'aspect de Déiphobe, le frère préféré d'Hector, pour le tromper et le conduire à la mort (XXII, 227-237).

²³ III, 122-124.

²⁴ Nous reviendrons dans un instant sur l'organisation de la maison royale.

B. La maison royale

1. Priam, ses fils, ses gendres et ses neveux

Une solidarité particulière unit les hommes définis par référence à Priam — ses nombreux fils, ceux des étrangers à la Troade qui lui sont alliés étroitement par le mariage d'une de ses filles —, ou à Hector — ses cousins germains. Ce groupe de membres de la famille royale se distingue parmi les défenseurs de Troie. La différence avec les Lyciens, notamment, est dramatisée à plusieurs reprises dans *l'Illiade*²⁵. Sarpédon oppose nettement Hector, entouré de ses frères et beaux-frères (σὺν γαμβροῖσι κασιγνήτοισι τε σοῖσι), aux renforts venus d'ailleurs (ἐπικούρων)²⁶. Il estime que ses troupes lyciennes se battent avec plus d'ardeur que les princes troyens, qui ne devraient pourtant songer qu'à défendre leur cité et leurs femmes. A la différence entre deux degrés de relations — celle qui unit des parents, celle qui allie des étrangers — s'ajoutent deux rapports différents à Ilion et à sa sauvegarde.

La tendance généalogique à nommer les héros troyens dans leur rapport à Priam ou, plus rarement, à Hector, se traduit de manière spatiale sur l'acropole d'Ilion. Le palais du vieux roi comprend cinquante chambres où dorment ses fils et leurs épouses, et douze autres pièces qui abritent ses filles et leurs maris²⁷. Bâties à proximité de la demeure paternelle se détachent les palais d'Hector et de Pâris²⁸.

Alors qu'en temps normal, les femmes mariées rejoignent le foyer de leur époux, distinct de celui de leur père, les gendres de Priam sont donc installés chez lui pendant la durée de la guerre. Dans cette situation de crise, où l'alliance scellée par un mariage se manifeste d'abord par une participation militaire, la cohésion née sur le champ de bataille se reproduit dans la ville. Non seulement les gendres se battent et meurent comme les Priamides pour une cause commune, mais ils sont aussi symboliquement intégrés à la maison, à l'*oikos* du roi d'Ilion. Ainsi, Imbrios a quitté Pédaion, où il vivait avec Médésicaste, pour venir à Troie porter secours à son beau-père. Il s'illustre parmi les Troyens, et, le soir, rejoint son épouse sur l'acropole :

ναῖε δὲ παρ Πριάμῳ · ὁ δὲ μιν τίεν ἴσα τέκεσσι.

"Il habitait chez Priam, et celui-ci l'honorait à l'égal de ses enfants." (XIII, 176).

²⁵ V, 472 sq. ; XVI, 538 sq.

²⁶ V, 473-474.

²⁷ VI, 242-250.

²⁸ VI, 313-317, 370.

L'assimilation d'Imbrios à un Priamide prend deux formes : la résidence, qui l'attache au foyer de Priam comme si c'était celui de son père, et l'honneur (*timè*) que lui accorde le roi comme à ses propres enfants.

Ce second critère révèle qu'au sein du groupe apparemment homogène formé par Hector, ses frères, beaux-frères et cousins, il peut y avoir des distinctions de statut²⁹. Que le poète, au moment de définir la façon dont Priam traite Imbrios, prenne les enfants du roi pour référence suggère une hiérarchie originelle des *timai* dans laquelle les Priamides occupent une place plus élevée que les gendres du roi.

On retrouve une formule identique à celle de XIII, 176 appliquée à Mélanippe, neveu de Priam, fils de son frère Hicétaon³⁰. La structure de son histoire est très comparable à celle d'Imbrios : en temps de paix, il vivait loin de Troie, à Percote où il gardait ses boeufs, puis il a répondu à l'appel du combat et s'est installé chez Priam, qui l'honore à l'égal de ses enfants. Hector l'inclut par ailleurs dans le groupe de ses *kasignètoi*, lui donnant le même titre qu'à ses frères³¹. Il semble donc que les neveux, comme les gendres, jouissent au départ d'une *timè* moins grande que les fils. Le degré de parenté avec le roi, qui détient une autorité en matière de statuts, est un facteur faisant varier la *timè*.

Cela signifie que la généalogie n'est pas seulement un discours sur la parenté, mais possède des implications importantes dans la définition de la place d'un héros au sein de la hiérarchie de *timai* dont le roi est garant. Dans l'ordre aristocratique du monde épique, la naissance est l'un des critères distinctifs du statut, même si ce n'est pas le seul : Imbrios et Mélanippe ont gagné de Priam la reconnaissance d'une *timè* supérieure en manifestant leur excellence au combat. De tous deux, le poète dit qu'ils se sont distingués parmi les Troyens³². Il n'en reste pas moins que s'organise autour de Priam un système de cercles concentriques, et que la proximité généalogique et géographique avec la source du pouvoir distingue les Priamides, ainsi que quelques individus qui leur sont exceptionnellement assimilés, par rapport à leurs compagnons de bataille.

²⁹ Pour une définition plus détaillée de la notion de *timè*, voir ci-dessous, II, A, 3.

³⁰ XV, 551.

³¹ *Κασίγνητος* semble être plutôt un terme classificatoire qu'un terme décrivant une relation de parenté. Télémaque, pour dire qu'il n'a pas de *κασίγνητος*, explique qu'il n'y a que des enfants uniques dans sa famille depuis son arrière-grand-père. Il n'a donc ni frère, ni cousin germain, ni cousin issu de germain pouvant mériter ce nom (*Od.* XVI, 115-120). Voir le *Lfgre*, s.v.

³² XIII, 175 = XV, 550 : *μετέπρεπε δὲ Τρώεσσι*.

Mais ce groupe lui-même n'est-il pas hiérarchisé ? Hector, incontestablement, se place à sa tête. Il détient seul l'autorité militaire sur tous les Troyens³³, et fait figure de successeur du souverain³⁴. Peut-être l'isolement de son palais par rapport à celui de son père correspond-il à cette position privilégiée, mais cela impliquerait qu'il en soit de même pour Pâris. Or Priam manifeste clairement qu'il juge Alexandre, tout comme ses autres frères, inférieur à Hector³⁵. Ce n'est donc pas par le jeu de la reconnaissance paternelle et royale que Pâris occupe une position particulière sur l'acropole³⁶.

On a pu, à des époques plus tardives, attribuer la prédominance d'Hector à sa situation d'aîné³⁷, mais le poète de l'*Illiade* ne précise pas l'ordre de naissance des fils de Priam. Quand bien même il le ferait, le rôle de la primogéniture dans la définition du statut demeure incertaine. Dans le conflit qui l'oppose à Zeus, Poséidon peut ainsi se proclamer son égal pour ce qui est de la *timè* (ὀμότιμον) et insister sur le fait qu'ils ont tous deux reçu même part d'honneur³⁸, tout en cédant à l'argument de l'âge. Iris lui rappelle en effet que Zeus est son aîné (γενεῇ πρότερος)³⁹ et que les "Erinyes sont toujours du côté des plus anciens"⁴⁰. Il y a donc une règle admise donnant la préséance aux aînés, même si cela ne se traduit pas nécessairement en termes de *timè*. Pour ce qui est du statut et des honneurs royaux, rien ne dit que Priam soit plus âgé que ses frères, et l'on sait que Boucolion, l'aîné de Laomédon, n'a pas régné. On n'est donc pas fondé à relier la position d'Hector à son âge.

Par ailleurs, le poète précise de certains Priamides qu'ils sont bâtards (νόθος) : ainsi Démocoon, Isos, Doryclos, Cébrion et Médésicaste⁴¹. Isos est opposé à Antiphos, désigné comme "noble" ou "légitime" (γνήσιος). Ces distinctions affectent-elles le statut des héros en question ? Rien ne permet de l'affirmer. On peut simplement remarquer que, quand Cébrion ou Isos combattent en compagnie d'un frère légitime, ils jouent le rôle de cocher, laissant à Hector et Antiphos le soin de jeter la lance. Pour le reste, il ne semble pas que Priam établisse de différences de *timè* entre eux. La notion

³³ II, 816.

³⁴ Voir ci-dessous, II, A, 4.

³⁵ XXIV, 249 *sq.*

³⁶ L'aède s'attarde à raconter que Pâris a lui-même bâti sa demeure, avec l'aide des meilleurs charpentiers troyens (VI, 313-316). L'histoire prend une résonance sinistre si on la rapproche de la construction des nefs qui ont permis à Pâris de prendre la mer vers Sparte et causé tant de maux aux Troyens (V, 59-64). L'habitation qui abrite désormais le couple fatal prend le relais des vaisseaux ἀρχεκάκους.

³⁷ Hérodote *Hist.* II, 120. Voir aussi Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 5.

³⁸ XV, 186, 189, 209.

³⁹ XV, 182.

⁴⁰ XV, 204 : Οἷσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν Ἐρινύες αἰὲν ἔπονται. On pourra comparer cette scène avec une autre opposition Zeus / Poséidon (XIII, 345-357).

⁴¹ IV, 499 ; XI, 102 ; XI, 490 ; XVI, 738 ; XIII, 173.

même de bâtardise est floue. Selon P. Chantraine, le *nothos* serait l'enfant "né hors mariage, d'une concubine ou d'une esclave"⁴², mais, comme nous allons le voir, il est difficile de déterminer le statut exact des mères. En outre, la mention de la bâtardise ne paraît pas systématique. Boucolion a été mis au monde en secret (σκότιον) par sa mère. Il plane donc sur sa naissance un soupçon d'illégitimité, voire d'interdit. Ce n'est pas pour autant qu'il est appelé *nothos*⁴³. La même imprécision se fait jour lorsqu'on examine les relations que Priam entretient avec ses femmes.

2. Priam et ses femmes

L'*Iliade* mentionne nommément trois compagnes du roi : Hécube, Castianire et Laothoé⁴⁴. Toutes trois lui ont donné des enfants, et apparaissent dans le poème avant tout comme des mères, dans des passages concernant leurs fils⁴⁵. Les deux premières sont explicitement désignées comme des épouses de Priam : Hécube est son ἄλοχος, tandis que Castianire a été épousée (ὀπυιομένη) par lui⁴⁶. Au sujet de la troisième, son fils Lycaon précise :

Τοῦ δ' ἔχε θυγατέρα Πριάμος, πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας.

"[D'Altès], Priam avait la fille ; il avait aussi beaucoup d'autres femmes." (XXI, 87)

Le verbe ἔχε n'est pas à proprement parler un verbe désignant le mariage légitime, mais l'on sait par ailleurs que Priam considère Laothoé comme "souveraine parmi les femmes" (κρείουσα γυναικῶν, XXII, 48). Elle semble donc jouir d'un statut comparable à celui d'Hécube et de Castianire. Le détail du texte ne permet pas de savoir si c'est le cas de toutes les femmes auxquelles Lycaon fait allusion. L'existence de bâtards suggère toutefois que les unions de Priam se répartissent en deux catégories, les unes étant légitimes, les autres non. On peut donc imaginer autour du roi un groupe hiérarchisé d'épouses et de concubines nombreuses, Hécube recevant visiblement la plus haute considération. Sans la nommer, Priam distingue parmi ses femmes le ventre qui lui a donné dix-neuf de ses cinquante fils⁴⁷. C'est sans doute aussi le lien qui unit

⁴² DELG, s.v.

⁴³ VI, 24.

⁴⁴ cf. J-P. Vernant, "Le mariage", *Mythe et société*, p. 66-68.

⁴⁵ Au chant VI, par exemple, Hécube est d'abord présentée comme la mère d'Hélénos et d'Hector (87, 251), avant même d'être nommée (293). Voir pour Castianire VIII, 304 et pour Laothoé XXI, 84, XXII, 46-48.

⁴⁶ XXIV, 193 ; VIII, 304.

⁴⁷ XXIV, 495-497.

Hécube à Hector, le fils préféré du roi et le plus important défenseur de la ville, qui lui confère cette *timè* supérieure et la place au premier rang dans la maison royale.

A travers l'étude des indications généalogiques éparses concernant la famille royale d'Iliou, on voit se dégager le tableau d'une maison très nombreuse et extrêmement centralisée, dont Priam, père et roi, installé au plus haut point de la ville la plus importante de Troade, constitue la clé de voûte. Seul Hector ne lui semble pas complètement subordonné, mais occupe la place de chef militaire avec une dignité quasi royale. Autour d'eux s'organise un ordre dans lequel chacun reçoit sa part d'honneur et jouit des prérogatives liées à sa *timè*. Mais la cohésion de ce système est sans cesse remise en question, car la plupart des guerriers de cette maison royale sont mentionnés au moment où ils trouvent la mort. L'impression de nombre et de ressources infinies ne fait qu'accentuer les menaces de destruction pesant sur Iliou.

II. La généalogie d'Enée au chant XX : l'opposition entre les deux branches de la famille

Par rapport à l'imposante maison de Priam, Enée occupe une position marginale. Cette situation fait l'objet de l'échange verbal qui précède son duel contre Achille. L'exercice généalogique s'insère tout naturellement dans le contexte d'un tel face à face entre deux héros, car il donne à chacun l'occasion d'affirmer la valeur de sa race, et de rappeler, à soi-même comme à l'adversaire, les exploits des ancêtres que l'on se doit de surpasser⁴⁸. Mais il développe aussi le thème, cher au cœur d'Enée, de la transmission du pouvoir au sein du *genos* royal, et pose le problème de l'implantation des Dardanides en Troade. La description de la lignée entre, en effet, dans une stratégie de discours propre au fils d'Anchise ; à la valeur mythique de la succession des noms se superpose son interprétation individuelle de cette série. Pour le comprendre, il faut d'abord examiner le contenu des provocations d'Achille auxquelles répond le héros troyen.

A. L'enjeu du duel

1. La colère d'Enée

Le Péléide met le doigt sur un point que nous savons être douloureux pour le fils d'Anchise : la question de son statut par rapport à Priam et au peuple troyen. En effet, au chant XIII, on trouve l'image d'un Enée refusant de se battre au premier rang, le cœur rempli de colère (*mènis*)⁴⁹ à l'égard du roi,

οὐνεκ' ἄρ' ἐσθλὸν ἐόντα μετ' ἀνδράσιν οὐ τι τίεσκεν

"parce qu'il ne l'estim[e] pas du tout, malgré son excellence, au même titre que les autres héros." (XIII, 461).

Outré de la façon dont Priam répartit les *timai*, le héros se désolidarise des fils du roi — c'est en l'occurrence Déiphobe qui se bat en première ligne — et de ceux qu'il honore à leur égal. Il faut la mort d'Alcathoos, le mari de sa soeur Hippodamie, c'est-à-

⁴⁸ cf. F. Letoublon, "Défi et combat dans l'*Iliade*", *REG*, 96, 1983, p. 27-48.

⁴⁹ Nous avons là, d'après G. Nagy, la seule mention du sentiment de *mènis* qui n'ait pas trait au thème central de l'*Iliade*, la colère d'Achille contre Agamemnon. cf. *Le meilleur des Achéens : La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Baltimore, New York, 1979 (trad. J. Carlier et N. Loraux, Paris, 1994), p. 97-98.

dire un homme qui lui est plus proche que les Priamides, ses cousins au troisième degré, et surtout n'a aucun lien, même indirect, avec Priam — c'est d'Anchise qu'il est le gendre —, pour le ramener au combat.

G. Nagy fait remarquer le parallèle saisissant qui lie ainsi Enée à Achille, dont l'histoire se schématise de la même façon : un conflit entre le chef suprême et le meilleur des guerriers — Enée est qualifié à plusieurs reprises, en même temps qu'Hector, de "meilleur des Troyens"⁵⁰ — au sujet de la reconnaissance de son statut, aboutissant à la colère du héros et à son retrait du combat⁵¹. Le Péléide peut donc en connaissance de cause piquer son adversaire au vif lors de l'affrontement verbal qui précède le combat singulier.

2. Les provocations d'Achille

Αἰνεΐα, τί σὺ τόσσον ὀμίλου πολλὸν ἐπελθὼν 178

ἔστης; ἦ σέ γε θυμὸς ἐμοὶ μαχέσασθαι ἀνώγει

ἐλπόμενον Τρώεσσιν ἀνάξειν ἵπποδάμοισι 180

τιμῆς τῆς Πριάμου; ἀτὰρ εἴ κεν ἔμ' ἐξεναρξίης,

οὔ τοι τοῦνεκά γε Πρίαμος γέρας ἐν χειρὶ θήσει ·

εἰσὶν γάρ οἱ παῖδες, ὁ δ' ἔμπεδος οὐδ' ἀεσίφρων.

"Enée, pourquoi te postes-tu si en avant de l'armée ? Ton coeur te pousse-t-il à lutter contre moi dans l'espoir que tu seras chef des Troyens dompteurs de chevaux, avec le statut (*timè*) de Priam ? Mais tu peux me tuer, ce n'est pas pour autant que Priam déposera entre tes mains sa part d'honneur (*geras*). Il a des enfants ; et il a l'esprit ferme, non changeant." (XX, 178-183).

Par cette dernière remarque, Achille insiste cruellement sur le fait que la décision de Priam — priver Enée de sa *timè* — semble irréversible. Non content de rappeler à son adversaire la position délicate dans laquelle il se trouve par rapport au roi, il le soupçonne ensuite de manquer de courage, et le nargue en faisant miroiter la récompense qu'il recevra de la part de la communauté dans le cas hautement improbable où il parviendrait à l'abattre :

Ἡ νύ τί τοι Τρῶες τέμενος τάμον ἔξοχον ἄλλων,

καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης, ὄφρα νέμῃαι,

⁵⁰ cf. XVII, 513. Voir aussi VI, 78-79.

⁵¹ *Le Meilleur des Achéens*, p. 311-314. G. Nagy exploite ce parallèle pour suggérer l'existence d'une tradition épique indépendante, centrée sur Enée comme l'*Illiade* l'est sur Achille.

αἶ κεν ἐμὲ κτείνῃς; χαλεπῶς δέ σ' ἔολπα τὸ ῥέξειν.

”Ἦδη μὲν σέ γέ φημι καὶ ἄλλοτε δουρὶ φοβῆσαι ·

"Ou bien serait-ce que les Troyens t'ont taillé un domaine (τέμενος) supérieur à tous les autres, riche en vergers et en labours, dont tu pourras jouir si tu me tues ? Mais, à mon avis, tu auras du mal ! Une fois déjà, à un autre moment, je dis que tu as fui ma lance." (XX, 184-187).

3. *Timè et geras*

Les deux phases de la provocation abordent en fait le même problème sous deux angles différents. Pour bien le comprendre, il faut revenir brièvement sur les notions de *timè* et de *geras*⁵². *Timè* signifie d'abord le "prix", la "valeur". Au sein de la société homérique, chaque héros est défini par la *timè* que lui octroient le Destin ou les dieux, en fonction de laquelle il se place dans la hiérarchie des hommes. Le mot en vient donc à désigner le "rang social", ainsi que, indissociablement, l'"honneur" qui s'y attache. La société héroïque — mais aussi le monde de l'Olympe — présente ainsi une échelle de *timai*, au sommet de laquelle on trouve le statut suprême de roi.

La *timè* s'accompagne toujours de marques honorifiques, car, bien qu'elle ne soit théoriquement pas déterminée par les hommes, ceux-ci ont pour rôle de la rendre manifeste à travers des égards particuliers, assumés à la fois par la communauté dans son ensemble et par le roi, garant de l'équilibre et du respect des statuts. Le verbe τιμάω, utilisé par Sarpédon lorsqu'il évoque l'échange qui s'instaure entre le peuple et ses chefs⁵³, exprime donc cette reconnaissance par le groupe d'une position héroïque d'origine divine, reconnaissance indispensable, car la notion de *timè* a une valeur relative et non intrinsèque⁵⁴. Enée, comme Achille, comme tout autre, est susceptible de voir sa *timè* grandir ou diminuer⁵⁵, et son rang changer en conséquence, selon le vouloir des dieux, la façon dont il remplit les devoirs — notamment guerriers — inhérents à son statut de héros, et la façon dont il en est récompensé. Sur ce point, comme sur tant d'autres, l'homme homérique se trouve pris dans trois séries de causes : la marche du destin, qui détermine le lot de chacun, la volonté divine, et le dynamisme

⁵² Pour plus de précisions, voir E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, 1969, p. 43-47 (sur γέρας), p. 50-53 (sur τίμη); J.-C. Riedinger, "Remarques sur la τίμη chez Homère", *REG*, 89, 1976, p. 244-264; J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 33-34; 94-95; E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère : Vocabulaire et pratiques*, Nancy, 1994, p. 196-197. E. Lévy a publié dans *Ktèma*, 20, 1995, un article sur les notions d'ἀρετή, τίμη, αἰδώς et νέμεσις chez Homère, que nous n'avons pu consulter.

⁵³ XII, 310. Voir E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 222-223 et la bibliographie qu'elle donne à propos de ce passage.

⁵⁴ Sur la valeur essentiellement sociale de la *timè*, on renverra à l'article de J.-C. Riedinger, "Remarques sur la τίμη chez Homère".

⁵⁵ cf. XVI, 84.

de l'action humaine⁵⁶. En d'autres termes, si c'est sa destinée, si les dieux le souhaitent, et s'il se rend, aux yeux des Troyens et de Priam, digne des plus grands honneurs, Enée accèdera au statut de chef suprême.

Le mot *geras*, quant à lui, désigne la part que le roi des rois, investi du pouvoir de l'ensemble de la communauté, accorde à chaque héros selon son statut dans les actes de partage (sacrifice, répartition du butin). C'est donc en quelque sorte la manifestation concrète de la *timè*. Dans notre texte, le *geras* de Priam représente une preuve matérielle de la souveraineté qu'il exerce sur les Troyens et qu'il transmettra à qui lui succèdera. C'est sa supériorité sur le *geras* des autres rois troyens qui distingue son possesseur comme le détenteur de l'autorité.

Par ailleurs, on apprend de la bouche de Sarpédon que l'octroi d'un *temenos* par le peuple constitue l'une des modalités de la reconnaissance de la *timè*⁵⁷. Or, selon les mots mêmes d'Achille, si Enée le tuait, il se verrait tailler un domaine à la hauteur de l'exploit, supérieur (ἔξοχον) aux autres, qui témoignerait par sa richesse d'une *timè* supérieure à celle des autres. N'avons-nous pas, dans ce geste par lequel le groupe distingue le héros, une action symétrique de la remise du *geras* royal par Priam ? Il serait tentant de l'affirmer, mais un élément vient affaiblir cette hypothèse.

Selon notre texte, le don du *temenos* est subordonné à la mort d'Achille ("si tu me tues" XX, 186), tandis que la transmission du *geras* ne l'est justement pas ("même si tu me tues" XX, 181). Or il ressort des paroles de Sarpédon que la communauté attend en échange d'un cadeau de ce type l'implication totale de ses chefs dans la bataille. La construction de son discours est à cet égard tout à fait claire. Il débute par une question :

Γλαῦκε, τί ἢ δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα (...);

"Glaucos, pourquoi donc nous montre-t-on tant d'égards (...) ?" (Il. XII, 310).

Puis il énumère ces égards, avant d'énoncer l'obligation qui en découle :

τῷ νῦν χρὴ Λυκίοισι μετὰ πρῶτοισιν ἐόντας

ἐστάμεν ἢ δὲ μάχης καυστειρῆς ἀντιβολῆσαι

"A cause de tout cela, nous devons nous poster parmi les premiers des Lyciens, et, les premiers, nous jeter dans l'ardente bataille." (Il. XII, 315-316).

⁵⁶ cf. J-P. Vernant, "La société des dieux", in *Mythe et société*, p. 116-117.

⁵⁷ XII, 313-314.

Le geste de la collectivité apparaît donc lié aux prouesses guerrières ou défensives⁵⁸ et indépendant du problème de la transmission du pouvoir, dont le règlement appartient au roi. On remarquera d'ailleurs que les Troyens accordent déjà à Enée la *timè* que Priam lui refuse : il est honoré à l'égal d'Hector par les Priamides, dont il est le compagnon d'armes (ἑταῖρον)⁵⁹, et à l'égal d'un dieu par le peuple (δήμῳ)⁶⁰. La reconnaissance de la communauté troyenne a son importance dans l'accession à la qualité de *basileus* en ce qu'elle confère au héros un statut, sinon de roi, du moins de guerrier hors du commun, ainsi que la richesse nécessaire pour tenir son rang, mais la décision ultime de transmettre le *geras* royal appartient à Priam.

4. Valeur guerrière et hérédité

Anticipons un instant sur le cours de l'*Illiade* pour observer Priam au chant XXIV⁶¹. Hector est mort ; son père s'apprête à aller réclamer son corps à Achille. Les Troyens l'entourent en pleurs, mais il les chasse, courroucé par cette douleur ignorante : ce n'est pas seulement d'un homme qu'il faut prendre le deuil, mais de la cité tout entière, livrée sans défense aux Achéens. On retrouve ici l'idée qu'"Hector seul protège Ilion"⁶². Puis le roi se tourne vers ses fils, leur lance des injures, leur reproche d'avoir survécu au meilleur d'entre eux,

ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν

"qui était un dieu parmi les héros." (XXIV, 258).

Le mot ἀνδράσιν montre que la supériorité reconnue à Hector par son père tenait bien à sa valeur guerrière. Par sa capacité à lutter pour défendre son peuple, c'est-à-dire pour assurer la continuité et la stabilité du corps social, il jouissait d'un statut hors du commun, d'une *timè* comparable à celle des dieux, et méritait le pouvoir royal. Mais sa mort introduit une rupture qu'aucun de ses frères ne saurait réparer⁶³. La colère de Priam exprime donc à la fois sa douleur de père et sa détresse de roi. Lui-même se fait trop vieux pour assurer la sécurité des Troyens, et les fils qui lui restent ne sont pas aptes à lui succéder, car il ne peut leur reconnaître une *timè* équivalente à celle d'Hector. La transmission héréditaire du *geras* royal trouve là une limite infranchissable⁶⁴.

⁵⁸ cf. E Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 239-240.

⁵⁹ V, 467-469.

⁶⁰ XI, 58.

⁶¹ XXIV, 237-264.

⁶² cf. VI, 403. Voir chapitre 4, I, B, 2.

⁶³ Priam présente Hector comme le dernier fils qui lui restait (XXIV, 499).

⁶⁴ cf. J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 110-113.

Dans sa provocation, Achille rappelle à Enée que l'hérédité ne joue pas en sa faveur, mais conteste également la possibilité qu'il soit élevé au statut de chef suprême dans le respect du jeu de la *timè*. Le fils d'Anchise n'est pas assez bon combattant, dit-il, pour le tuer, lui, le plus formidable adversaire d'Ilion, et mériter de la communauté des honneurs rapprochant son statut de celui d'un roi. Priam n'a donc aucune raison, à valeur égale, de ne pas lui préférer l'un de ses fils, comme Hector tant qu'il est en vie, pour assurer sa succession à la tête de Troie.

Pourtant, le fait est là : Enée sera roi des Troyens. Poséidon lui-même le prédit⁶⁵. Nous pensons cependant que le "persiflage" d'Achille, pour reprendre une expression de G. Nagy⁶⁶, vise juste. En effet, la prophétie du dieu lie le règne du fils d'Anchise, non pas à sa valeur héroïque propre — elle intervient au contraire au moment où Poséidon se décide à sauver Enée, en passe d'être tué par Achille —, mais à la destruction totale de la lignée de Priam. Le destin veut qu'il vive "afin que la race de Dardanos ne périsse pas, stérile, anéantie"⁶⁷. Par ailleurs, il n'existe pas, à notre connaissance, de tradition faisant état d'une passation de pouvoir entre Priam et Enée. Le vieux roi ne choisit pas de "déposer son *geras* entre les mains" de son successeur. Ce n'est donc pas en fonction de sa *timè*, mais en sa qualité de survivant qu'Enée deviendra souverain.

B. La réponse d'Enée

1. Enée fils d'Aphrodite

Devant la provocation, Enée commence par rétorquer qu'il n'a pas peur. Puis il évoque le couple des parents d'Achille, à qui il oppose les siens :

φασὶ σὲ μὲν Πηλῆος ἀμύμονος ἔκγονον εἶναι,
μητρὸς τ' ἐκ Θέτιδος καλλιπλοκάμου ἀλοοσύδνης ·
αὐτὰρ ἐγὼν υἱὸς μεγαλήτορος Ἀγχίσαιο
εὐχομαι ἐκγεγάμεν, μήτηρ δέ μοι ἔστ' Ἀφροδίτη ·

⁶⁵ XX, 302-308.

⁶⁶ *Le Meilleur des Achéens*, p. 312-313.

⁶⁷ II. XX, 303-304 (trad. F. Mugler) :

ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὀληται
Δαρδάνου

"De toi, on dit que tu es le rejeton du noble Pélée, et que tu descends, du côté maternel, de Thétis, la déesse marine aux belles boucles. Mais moi, c'est d'Anchise au grand coeur que je me vante d'être issu, et j'ai pour mère Aphrodite." (XX, 206-209).

Après avoir ainsi isolé ses ascendants immédiats, Enée se lance dans la déclinaison de sa généalogie complète, introduite aux vers 213-214 et close avec vigueur par la formule :

Τάυτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι

"Tels sont la race et le sang dont je me vante d'être issu." (XX, 241).

Le verbe εὐχομαι indique, en ouverture (209) comme en conclusion (241), que la présentation des Dardanides s'insère dans un type de discours particulier, distinct du simple récit, que J.-L. Perpillou définit comme la proclamation d'une juste prétention⁶⁸. La généalogie d'Enée n'a pas seulement pour but d'affirmer une identité, mais contribue aussi à une revendication d'excellence. Glaucos, au chant VI, exprime clairement cette idée. Après avoir fait la liste de ses ancêtres, il raconte qu'Hippolochos, son père, l'a envoyé à Troie en lui recommandant de toujours exceller (ἀριστεύειν) afin de ne pas "déshonorer la race de ses pères" (γένος πατέρων αἰσχυνέμεν), qui constituent l'élite (ἄριστοι) de la Lycie⁶⁹. Se réclamer d'une race de preux, c'est donc à la fois décliner ses titres de noblesse, source de *timè* par elle-même, mais aussi s'approprier l'excellence de ses ancêtres et s'obliger à se montrer digne d'eux au cours du combat. S'il est conforme à cette convention du duel homérique, le discours généalogique d'Enée va cependant répondre aux attaques précises de son adversaire.

Le héros commence, nous l'avons vu, par détacher la mention de ses parents du développement qui suit, ce qui la met en relief. Elle est d'autant plus remarquable que les guerriers se réclament rarement de leur mère, et qu'Aphrodite incarne précisément de façon extrême l'inverse de l'*aretè* héroïque : les travaux qui lui sont dévolus sont ceux de l'amour et du mariage, non de la guerre⁷⁰. Mais Enée applique les conseils

⁶⁸ cf. "La signification du verbe εὐχομαι chez Homère", Mélanges P. Chantraine, Paris, 1972, p. 169-182. Sur les problèmes sémantiques posés par εὐχομαι, voir L.C. Muellner, *The Meaning of Homeric εὐχομαι through its Formulas*, Innsbruck, 1976, ainsi que la discussion récente de D. Aubriot-Sévin, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992, p. 199-207.

⁶⁹ VI, 206-210. Glaucos conclut ensuite par la même formule qu'Enée (VI, 211=XX, 241).

⁷⁰ cf. V, 428-430.

qu'Apollon lui a prodigués peu de temps auparavant, en l'encourageant à affronter le Péléide :

Ἥρωες, ἀλλ' ἄγε καὶ σὺ θεοῖς αἰειγενέτησιν
εὖχεο · καὶ δὲ σέ φασι Διὸς κούρης Ἀφροδίτης
ἐκγεγάμεν · κείνος δὲ χειρείονος ἐκ θεοῦ ἐστίν.

"Va donc, héros, te réclamer toi aussi des dieux immortels. On dit aussi de toi que tu es né d'Aphrodite, fille de Zeus ; quant à lui, il est issu d'une divinité inférieure."
(XX, 104-106).

Enée peut trouver avantage à se réclamer de sa mère, non au titre de sa féminité, mais parce qu'elle est une Immortelle : Apollon prend soin d'employer le mot θεός sans distinction de genre. Aphrodite et Thétis sont dans un rapport inégal au sein de l'Olympe, c'est-à-dire dans l'ordre des *timai* divines, et ce déséquilibre tient à leur naissance. Il ne fait pas de doute que la formule Διὸς κούρης Ἀφροδίτης, qui relie Cypris au roi des dieux, prend ici un sens fort et explique en quoi elle l'emporte sur sa rivale. Selon le même principe, Enée, en revendiquant son ascendance maternelle, et, mieux encore, en la comparant à celle d'Achille, peut donc affirmer sa supériorité sur son adversaire.

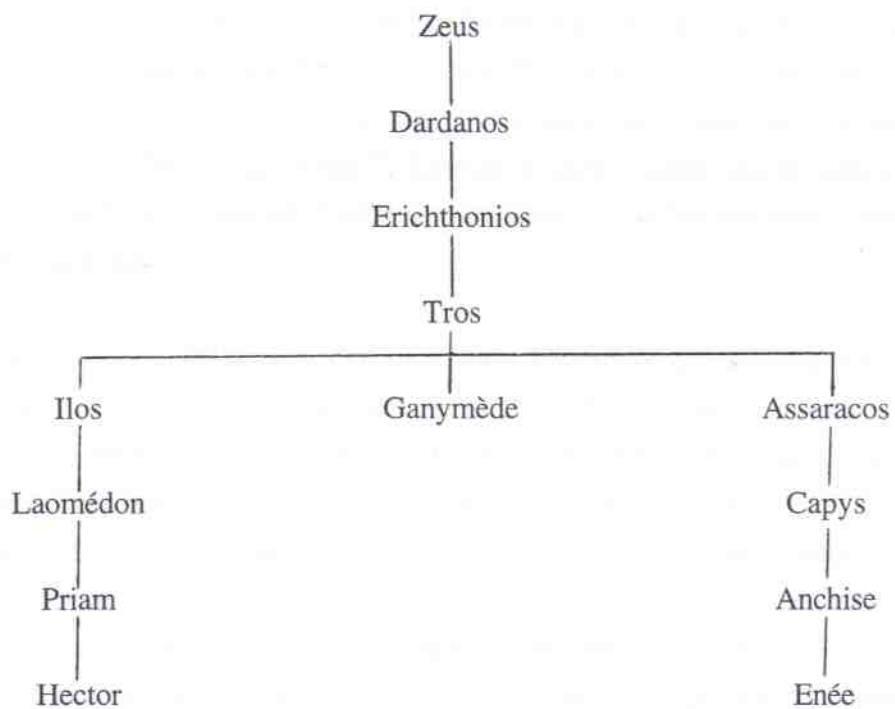
S'il ne fait pas explicitement allusion à la hiérarchie régnant entre les deux déesses et ne dit pas qu'Achille lui est inférieur (χειρίων), il le suggère en employant, pour opposer les parents de son interlocuteur aux siens, une particule adversative forte (ἀντάρ, XX, 208). Il cherche ainsi à lever les doutes exprimés par le Péléide concernant sa volonté, sa capacité à se battre et à vaincre. Puis, pour renforcer son propos, il se tourne vers ses ancêtres masculins.

2. Caractéristiques générales de la généalogie

Pour plus de commodité, nous donnons ici la traduction de la généalogie dans son intégralité, avant d'examiner en détail le texte grec.

"D'abord, Zeus, maître des nuées, engendra Dardanos. Celui-ci fonda Dardanie, alors que la sainte Ilion, cette cité de mortels, n'était pas encore bâtie dans la plaine, mais que les hommes vivaient encore sur les piémonts de l'Ida aux mille sources. Dardanos à son tour engendra un fils, le roi Erichthonios, qui sans aucun doute fut le plus riche des mortels. Ses trois mille juments paissaient dans la prairie, fières de leurs tendres pouliches. C'est d'elles que Borée s'éprit alors qu'elles pâturaient, et qu'il couvrit, ayant pris l'aspect d'un cheval aux crins sombres. Devenues pleines, elles donnèrent naissance à douze pouliches. Celles-ci, lorsqu'elles bondissaient sur la glèbe

La généalogie des Dardanides au chant XX de l'Iliade



féconde, galopaient sur la pointe des épis sans les rompre, lorsqu'elles bondissaient sur le vaste dos de la mer, galopaient sur la crête des vagues de la mer blanche. Erichthonios engendra Tros, un seigneur pour les Troyens. De Tros à leur tour naquirent trois fils magnifiques, Ilos, Assaracos et Ganymède pareil à un dieu, qui fut sans aucun doute le plus beau des mortels. Il fut enlevé dans les airs par les dieux, à cause de sa beauté, pour servir d'échanson à Zeus, et afin qu'il vive parmi les Immortels. Ilos à son tour engendra un fils magnifique, Laomédon. Laomédon, lui, engendra Tithon, Priam, Lampos, Clytios, et Hicétaon, compagnon d'Arès. Assaracos, de son côté, eut Capys, qui engendra un fils, Anchise. Anchise m'engendra, tandis que Priam engendra l'éclatant Hector. Tels sont la race et le sang dont je me vante d'être issu."

Cette généalogie a plusieurs particularités d'ensemble. Tout d'abord, elle ne mentionne que des hommes, ce qui correspond à la norme dégagée plus haut. Mais l'insistance sur la filiation patrilinéaire prend plus de force encore dans un exposé destiné à affirmer la noble origine du guerrier et à le parer de l'*aretè* proprement masculine de ses ancêtres : la référence à la féminité introduirait une note non-héroïque qui atténuerait cette démonstration de valeur⁷¹. Si la figure d'Antée, l'épouse de Proïtos, trouve une place dans le discours généalogique de Glaucos, c'est parce qu'elle joue un rôle décisif dans le destin de Bellérophon, provoquant son exil d'Argos⁷².

Dans le cas d'Enée, peut-être faut-il ajouter au rejet habituel de la féminité une raison supplémentaire : la comparaison des femmes mortelles de la lignée avec la divine Aphrodite pourrait affaiblir l'impact de son apparition prématurée dans le discours. En jetant le nom de la déesse à la face d'Achille, Enée jouait plus sur son caractère de puissance divine que sur sa féminité, bien qu'elle fût présentée comme une mère. L'intégrer dans une série humaine risquerait peut-être de banaliser la maternité exceptionnelle qui l'unit à son fils.

L'absence des noms féminins chez Homère a excité l'imagination de ses successeurs. On trouve chez le Pseudo-Apollodore la trace d'une sorte de système matrimonial, remontant peut-être aux *Troïca* d'Hellanicos de Lesbos, logographe de la fin du Ve siècle : les rois troyens ont pour femme des filles du Scamandre ou du Simoïs, les deux fleuves de Troade⁷³. Rien de tel dans l'*Iliade*, qui ne connaît parmi les épouses et les filles royales de Dardanie ou d'Ilion que celles qui sont contemporaines des héros assiégés.

⁷¹ cf. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille : Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, 1984, p. 81-82.

⁷² VI, 160 sq.

⁷³ *Bibl.* III, 12, 1-3. Voir chapitre 2, I, C, 2.

On notera par ailleurs la présence, dans les quatre premières générations de la généalogie, de trois héros éponymes : Dardanos, Tros et Ilos, dont sont dérivés les noms de Dardanie, Troie, et Ilion. Ils incarnent l'ère préhéroïque de la lignée ; aucun récit épique ne leur est attaché⁷⁴. Leur séquence est interrompue par Erichthonios, personnage non éponyme que sa place anormale dans une série homogène met en relief, et qui a d'ailleurs droit à la plus longue digression. Le discours d'Enée va donc définir, outre le réseau de relations humaines entre les membres de la famille, les liens qui les unissent à leur terre, ainsi que, de manière indirecte, l'organisation symbolique des principaux lieux de leur territoire.

Enfin, on peut remarquer que le déroulement de la lignée tend vers l'opposition binaire Enée / Hector, à l'exclusion de tout autre Priamide. Alors que l'*Illiade* offre le tableau d'une fratrie abondante, le fils d'Anchise réduit le groupe de ses cousins à son représentant le plus remarquable. Or sa rivalité avec Hector constitue précisément le point sur lequel Achille fonde sa provocation. Pour comprendre comment Enée lui répond, il nous faudra donc être particulièrement attentive aux différentes formes de dédoublement aboutissant au couple des deux héros, ainsi qu'à leurs implications.

3. Dardanos, héros fondateur

Le premier ancêtre

Δάρδανον αὖ πρῶτον τέκετο νεφεληγερέτα Ζεὺς,
κτίσσε δὲ Δαρδανίην, ἐπεὶ οὐ πῶ Ἴλιος ἰσὴ
ἐν πεδίῳ πεπόλιστο πόλις μερόπων ἀνθρώπων,
ἀλλ' ἔθ' ὑπωρείας ὄκεον πολυπίδακος Ἴδης.

"D'abord, Zeus, maître des nuées, engendra Dardanos. Celui-ci fonda Dardanie, alors que la sainte Ilion, cette cité de mortels, n'était pas encore bâtie dans la plaine, mais que les hommes vivaient encore sur les piémonts de l'Ida aux mille sources." (XX, 215-218).

⁷⁴ cf. J.-C. Carrière, "Du mythe à l'histoire : Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 64-65. L'auteur montre que "le passé de référence de l'*Illiade* est le passé épique, c'est-à-dire le temps des exploits guerriers des héros" (p. 65). Il est très rare que le poète remonte au-delà des générations de la première guerre de Troie et de la guerre thébaine. Parmi les ancêtres plus lointains qui ont droit à une mention, on trouve essentiellement, comme ici, les archétypes éponymes dont les lieux de l'épopée gardent le souvenir.

Au commencement était Dardanos, symétrique dans le vers de son divin père Zeus⁷⁵. Le premier homme de la lignée ne saurait être plus proche du dieu souverain. Une allusion dans la suite du chant nous apprend que sa mère est une mortelle, et qu'il jouit d'un attachement particulier de son père parmi tous les fils ainsi nés de ses unions avec des femmes⁷⁶. Dans l'ensemble des héros qui combattent à Troie et descendent tous plus ou moins directement de Zeus⁷⁷, cette préférence originelle distingue les Dardanides. L'ascendance paternelle d'Enée renchérit donc sur son ascendance maternelle, introduisant le motif de la valeur héroïque, qui manquait à Aphrodite.

L'opposition de Dardanie et d'Ilion

Après la naissance du héros Dardanos, le texte présente l'origine de son territoire, et oppose Dardanie, fondée par lui, à la *polis* à venir, Ilion. Il se produit, avec ce raccourci, une rupture dans le déroulement linéaire de la généalogie qui rappelle que le temps de la narration est celui d'Enée à Ilion, que l'on se situe dans un discours rétrospectif. L'opposition s'oriente tout d'abord dans le temps avec la structure syntaxique : "alors que... pas encore..., mais... encore" (ἐπεὶ οὐ πω...ἀλλ' ἔθ'). L'opposition géographique complète celle des noms et des époques : l'installation dardanienne sur les piémonts de l'Ida a précédé l'occupation ilienne de la plaine.

Cette opposition se prolonge-t-elle d'un point de vue politique entre Dardanie et Ilion ? Que signifie le jeu de mots du vers 217 insistant sur πόλις ? Avec l'aoriste κτίσσε "il fonda", auquel répond ὥκεον "ils occupaient, ils habitaient"⁷⁸, le poète évoque clairement un acte culturel de fondation⁷⁹, le seul attesté dans l'*Illiade*. En revanche, la comparaison de πεπόλιστο avec l'unique autre occurrence de ce verbe montre qu'il n'appartient pas au registre politique. En effet, c'est Poséidon qui l'emploie en VII, 453 pour rappeler qu'il a construit avec Apollon le mur d'enceinte d'Ilion. Πολίισαμεν y répond à ἐτειχίσσαντο, dénomiatif du nom du mur, τεῖχος. Le sens de "bâtir" ou, à la limite, de "fortifier" épuise donc celui de πολίζω, et il ne faut pas y ajouter les connotations sociales ou politiques du mot πόλις dont il dérive. F. Vian,

⁷⁵ Les commentateurs de ce passage se sont beaucoup interrogés sur la particule αὖ qui figure dans la vulgate au vers 215 pour introduire la généalogie. Nous nous rangeons à l'avis de M. Casevitz, qui explique cet indicateur de série par la succession avec le discours d'Achille où celui-ci revendique Zeus comme ancêtre.

⁷⁶ XX, 304-305. Dardanos apparaît dans le *Catalogue des femmes* attribué à Hésiode (F 177, M-W).

⁷⁷ cf. P. Vidal-Naquet, *La démocratie vue d'ailleurs*, Paris, 1990, p. 49.

⁷⁸ XX, 216 et 218. Le pluriel du verbe οἰκέω renvoie probablement aux hommes mortels du groupe πόλις μερόπων ἀνθρώπων.

⁷⁹ cf. M. Casevitz, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicologique : les familles de κτίζω et de οἰκέω-οἰκίζω*, Paris, 1985, p. 24-25.

dans *Les origines de Thèbes*⁸⁰, signale que le tracé des remparts n'a pas d'importance rituelle, et qu'il s'ensuit dans de nombreuses cités un décalage chronologique entre la fondation et la construction de l'enceinte. Cette remarque ne fait qu'accentuer, dans notre texte, l'absence de la fortification de Dardanie et de la fondation d'Ilion. En faisant intervenir la comparaison de Dardanie et d'Ilion indépendamment de la naissance et de la vie d'Ilos, en présentant l'apparition de la πόλις au parfait — temps de l'accompli — et au passif — tournure à un seul actant, celui qui subit —, le récit d'Enée évince le héros éponyme, et gomme son geste fondateur.

Toutefois, le nom πόλις lui-même, qui se heurte à πολίζω, évoque une sphère politique et semble, par contraste avec le pluriel du verbe ὥκειον, unifier la diversité des μερόπων ἀνθρώπων dans une entité civique. La polis s'opposerait donc, en tant qu'unité sociale, physiquement close par des murailles, à une occupation territoriale, sinon dispersée, du moins multiple⁸¹.

Arrêtons-nous un moment pour poser le problème de l'entité nommée Dardanie. Le discours d'Enée ne dit pas clairement s'il s'agit d'un simple territoire ou d'une ville fortifiée, et laisse dans l'obscurité son statut par rapport à Ilion à l'époque de la guerre. La fondation accomplie par Dardanos s'est-elle accompagnée de la construction d'un centre urbain ? Ou bien l'acte du premier ancêtre a-t-il pour rôle unique de justifier l'occupation de ses descendants sur toute la région ? Les autres témoignages de l'*Illiade* sont tout aussi ambigus. En effet, le catalogue du chant II, qui passe en revue les forces alliées en présence, distingue les Troyens, conduits par Hector, des Dardaniens menés par Enée et les Anténorides⁸². Troie, pour sa part, désigne une cité qui se confond avec

⁸⁰ *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 74-75.

⁸¹ Platon, dans sa réflexion sur la naissance des lois, relie l'évolution de l'implantation géographique humaine à celle des formes de société (*Lois*, III, 681 sq.). Il déroule l'histoire des hommes depuis le déluge, qui n'a laissé survivre que les pasteurs vivant sur les montagnes, jusqu'à l'époque où fleurissent les villes de plaine. Le texte d'Homère et les exemples troyens illustrent la deuxième et la troisième étapes de ce processus : Dardanie symbolise pour le philosophe le rassemblement, en une communauté, de maisons soumises à l'autorité du chef de famille, évoluant peu à peu vers une aristocratie ou une royauté, tandis qu'Ilion incarne une organisation politique non encore réglée par les lois, où se superposent plusieurs niveaux d'institutions (la famille, le clan, la collectivité soumise à un roi). Strabon commente le texte de Platon (*Géog.* XIII, 1, 25).

Sur la question de la polis homérique, voir S. Scully, *Homer and the Sacred City*, Ithaca, Londres, 1990. L'auteur y suggère qu'Ilion représenterait l'espace de la civilisation, par opposition à une Dardanie prépolitique, préculturelle (p. 61-64). Dans la mesure où l'acte de Dardanos est exprimé par un terme incontestablement politique (κτίζω), nous ne le suivons pas sur cette voie.

⁸² II, 816-823. Le lien entre Enée et la famille d'Anténor mériterait d'être approfondi, car il apparaît de manière récurrente dans les récits concernant la chute de Troie et les mouvements de colonisation troyens vers l'Italie. Pour une première revue des sources, voir P. Wathélet, *Dictionnaire des Troyens de l'Illiade*, s.v. Ἀντήνωρ, Ἀγήνωρ, Ἀκάμας, ... ; *Les Troyens de l'Illiade*, p. 89-95.

Ilion⁸³, mais aussi une région, puisque les habitants de la cité de Zéleia, sise "au dernier pied de l'Ida"⁸⁴, sont appelés des Troyens.

Les Dardaniens pourraient-ils donc être les habitants d'une cité, ou d'une région, Dardanie, incluse dans la Troade ? Les injonctions d'Anténor et de Priam au conseil, ainsi que les exhortations guerrières d'Hector, paraissent l'exclure, car elles s'adressent toujours aux "Troyens, Dardaniens et alliés"⁸⁵, ou aux "Troyens, Lyciens et Dardaniens experts au corps à corps"⁸⁶. Les Lyciens entretiennent avec Troie des rapports d'alliance, donc les deux formules impliquent pour les Dardaniens une relation intermédiaire entre l'absorption dans l'unité territoriale de la Troade et l'extériorité, l'extranéité, qui à la fois permettent et appellent l'établissement de pactes. Mais par ailleurs, Enée évolue au sein des Troyens puisqu'il est qualifié d'ἄριστος Τρώων avec Hector. Il semble donc raisonnable de conclure que Dardanie, ou la Dardanie, incluse dans la Troade, conserve au sein de cet ensemble un statut particulier, probablement dû à son antériorité, qui la distingue des autres éléments.

Reste la question de la ville de Dardanie, si celle-ci existe. On trouve en XIII, 431 la mention du palais (μεγάρῳ)⁸⁷ où Anchise et une épouse anonyme ont élevé leur fille aînée Hippodamie, suivie de l'allusion à la demeure (δόμοις, XIII, 466) dans laquelle le mari de celle-ci s'est occupé d'Enée enfant. Faut-il, plutôt que d'attribuer au gendre d'Anchise une maison particulière⁸⁸, imaginer une organisation semblable à celle du palais de Priam, rassemblant sous le même toit les fils du roi avec leurs épouses et ses filles avec leurs époux ? L'existence d'un tel centre royal ferait pencher la balance du côté d'une Dardanie urbaine. On n'en serait alors que plus surpris de ce que, d'une façon générale, l'entité Dardanie subsiste chez Homère uniquement dans l'ethnique "Dardaniens", et que la figure d'Anchise souverain soit à ce point effacée.

Si le texte distingue parfaitement Ilion et Dardanie, il reste donc ambigu quant à leur rayonnement territorial respectif, et ne contribue pas à éclairer les origines de la rivalité opposant Hector à Enée. En introduisant une solution de continuité dans la généalogie et dans la succession des deux pôles géographiques, le fils d'Anchise obscurcit en quelque sorte, dans un brouillage adressé d'abord à Achille, les liens qui

⁸³ Voir par exemple *Il.* I, 129 où Agamemnon espère se voir accorder la faveur de détruire la "cité de Troie aux beaux murs" (πόλιν Τροίην εὐτείχεον).

⁸⁴ ὑπὸ πόδα νεῖατον Ἰδης (II, 824-826).

⁸⁵ Κέκλυτέ μεν, Τρώες καὶ Δάρδανοι ἢ δ' ἐπίκουροι (VII, 348, 368,...).

⁸⁶ Τρώες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχηταί (VIII, 173; XV, 425, 486,...).

On trouve par ailleurs, pour désigner le peuple d'Hector, l'expression Τρώες καὶ Δαρδανίῳνες / καὶ Τρώων ἄλοχοι μεγαθύμων ἀσπιστάων (VIII, 154-155).

Le couple Troyens / Dardaniens existe aussi au féminin : καὶ τινα Τρωιάδων καὶ Δαρδανίδων βαθυκόλπων (XVIII, 122, 339).

⁸⁷ cf. aussi V, 270.

⁸⁸ Cela impliquerait qu'Anchise soit séparé de son fils. Selon J. Strauss-Clay, on a peut-être là l'indice d'une tradition relatant la mort d'Anchise après son union avec Aphrodite. cf. *The Politics of Olympus : Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989, p. 200.

l'unissent, lui, chef des Dardaniens, aux rois d'Ilion. Toutefois, il insiste sur la primauté totale de l'acte fondateur attribué à Dardanos, qui marque l'appropriation de la terre par le *genos*. Le prestige de ce geste originel, rejaillissant sur lui, lui confère une autorité sur les souverains de la cité secondaire.

Revenons, après cette parenthèse, à l'opposition géographique de la plaine et de la montagne. De nombreux éléments s'y agrègent pour dessiner une organisation imaginaire de l'espace troyen, qui donne du sens aux situations respectives d'Ilion et de Dardanie.

Nous développerons tout d'abord une relation d'apparente symétrie entre la cité troyenne et la montagne. En effet, l'Ida, comme Ilion, constitue un lieu sacré, un lieu d'échange cultuel entre le monde des dieux et celui des hommes. Deux sanctuaires de Zeus, auxquels Hector se rend parfois pour lui sacrifier des boeufs, se font pendant sur le Gargare, un sommet de l'Ida, et sur l'acropole⁸⁹. Mais c'est de la montagne que Zeus contemple les affrontements entre Troyens et Achéens⁹⁰, et qu'il dirige le combat, comme d'un poste d'état-major de campagne⁹¹. Le lieu, cependant, représente plus qu'un observatoire commode. Il permet au dieu souverain d'exercer son pouvoir en laissant à l'écart les autres divinités, c'est-à-dire en refusant les assemblées et les querelles de l'Olympe, et de s'engager lui-même aux côtés des Troyens pour accomplir la promesse qu'il a faite à Thétis : ramener Achille au combat en favorisant Hector. Dès après son installation sur la montagne, il pèse les kères des deux armées, et la balance du destin penche du côté des héros achéens⁹². Tonnant du haut de l'Ida⁹³, Zeus leur signifie que la victoire appartient pour le moment à leurs ennemis, et que c'est lui-même qui la leur donne. Face au Gargare, sur l'acropole d'Ilion — nommée Pergame par le poète —, se trouve le "quartier général" des divinités pro-troyennes, le temple d'Apollon⁹⁴. La présence divine dans les deux pôles de la Troade correspond donc à une intervention efficace aux côtés des Dardanides. Athéna, quant à elle, semble avoir déserté le sanctuaire qui lui est dédié dans la ville troyenne. Elle reste sourde à la prière des femmes d'Ilion⁹⁵, et, contrairement à Apollon, évolue plutôt entre l'Olympe et le champ de bataille qu'entre Pergame et la plaine.

Deux faits confirment la relation de causalité entre l'occupation des temples et l'efficacité de l'action divine. En effet, lorsque, bravant ses ordres, Héra et Athéna

⁸⁹ XXII, 171-172.

⁹⁰ VIII, 47-52 ; XIV, 292-293 ; XV, 151-153.

⁹¹ cf. la formule *Ἰδηθεν μεδέων*, "celui qui gouverne depuis l'Ida" au vers III, 276 par exemple.

⁹² VIII, 69-72.

⁹³ VIII, 75 ; XII, 252-253 ; XVII, 596, *etc.*

⁹⁴ IV, 508 ; V, 446 ; 460 ; VII, 20-21.

⁹⁵ VI, 311.

cherchent à venir en aide aux Achéens, Zeus retourne sur l'Ida pour y réaffirmer sa souveraineté⁹⁶. Or, pendant son absence, la situation empire pour les Troyens : Ulysse et Diomède massacrent Dolon et Rhésos durant la nuit, et le jour éclaire les exploits d'Agamemnon. C'en serait fait alors d'Ilion si Zeus ne choisissait de revenir sur l'Ida et d'envoyer Iris conseiller Hector⁹⁷. Par ailleurs, son retour définitif sur l'Ida a lieu aussitôt que son plan est réalisé, qu'Achille se prépare à combattre, et que la victoire, décernée par lui, change de camp⁹⁸. Apollon reste alors le principal gardien de la sécurité d'Ilion, mais il n'a pas le pouvoir de son père. Quand celui-ci décide de la mort d'Hector, il ne peut que se soumettre et abandonner son protégé⁹⁹. La hiérarchie réelle entre Zeus Idaïos¹⁰⁰ et Apollon de Pergame, fondée comme dans la communauté humaine sur une différence de *timè*, rejaillit, nous semble-t-il, sur les lieux concrets auxquels ils sont attachés.

Outre qu'elles entretiennent une relation directe avec Ilion, les montagnes de l'Ida s'opposent également, dans un rapport complexe, mais riche, au paysage de plaine que domine la ville. On se heurte pour l'étudier à la dualité des plans dans lesquels jouent et prennent sens les données homériques concernant la géographie et la nature. On est en effet confronté, d'une part, à des mentions de lieux intégrées dans le récit, d'autre part aux nombreuses allusions qui apparaissent dans les comparaisons. La différence tient d'abord à la présence d'un nom. De même que le bouvier, la montagne des comparaisons demeure anonyme. Dans le corps du récit, en revanche, on rencontre des énoncés du type "Enée garde ses boeufs sur l'Ida" — ou plus exactement, "Enée gardait ses boeufs sur l'Ida", car la référence à des activités autres que guerrières se trouve le plus souvent au passé ; la chronologie, comme l'analogie, met le monde de la paix à distance tout en l'intégrant à l'épopée. La question se pose de savoir si la narration, en nommant les lieux et les hommes, en les particularisant, ne les soustrait pas à une organisation structurelle globale de l'espace.

En effet, dans les comparaisons, la montagne représente le lieu sauvage par excellence, où le chasseur poursuit le sanglier, et d'où descendent les lions qui attaquent les troupeaux à l'étable. Elle contraste avec l'espace civilisé et pacifique de la plaine, que les hommes habitent et cultivent¹⁰¹. Or ce rapport se transforme lorsqu'il s'agit de l'Ida et de la plaine d'Ilion.

⁹⁶ VIII, 438 *sq.*

⁹⁷ XI, 182-184.

⁹⁸ XX, 4-5.

⁹⁹ XXII, 213.

¹⁰⁰ *cf.* XVI, 605 ; XXIV, 291. Précisons que, si Zeus possède un sanctuaire et un autel sur l'acropole d'Ilion, il ne les occupe jamais dans le cours de l'*Iliade*. L'Ida est son lieu de prédilection en Troade. Peut-être faut-il y voir un lien avec les traditions crétoises concernant la naissance du Cronide.

¹⁰¹ *cf.* le chapitre de J. Redfield sur les comparaisons, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 189 *sq.* ; R.G.A. Buxton, "Montagnes mythiques, montagnes tragiques", p. 167.

Sur les contreforts (*knèmoi*) de l'Ida se développe avant tout l'activité pastorale des Dardanides, comme en témoignent les nombreux personnages de bouviers et de bergers — que l'on songe à Anchise, à Enée lui-même, à Isos et Antiphos, les deux fils de Priam capturés par Achille alors qu'ils gardaient les moutons, où à Pâris, que les déesses visitent dans sa bergerie¹⁰². Contrairement à la chasse, simulacre de guerre, cette occupation évoque un monde de paix et de prospérité étranger à celui de l'*Illiade*. Les troupeaux, principale richesse de la communauté, sont confiés à la surveillance des jeunes garçons encore inaptes aux travaux guerriers¹⁰³. La plaine, en revanche, est le lieu principal du déroulement de l'épopée, l'espace réservé aux hommes faits, en âge de se battre. Si la violence fait parfois irruption dans l'univers paisible des alpages, ce n'est pas à cause de la proximité des bêtes de la forêt, mais à l'occasion des razzias menées par Achille, qui opposent de façon significative le meilleur combattant achéen aux pâtres incapables de lui résister¹⁰⁴. Nestor emploie le mot πόλεμος pour désigner ce type d'opération de pillage¹⁰⁵. Sous ce terme, désignant plutôt une forme civilisée de lutte, une sauvagerie paradoxale monte de la plaine au lieu de descendre des hauteurs. Dans un mouvement inverse, les jeunes Troyens sont appelés à rejoindre les rangs des héros sur le champ de bataille, où ils trouvent généralement la mort. Il est intéressant de retrouver, dans la succession des activités pastorales puis guerrières de ces personnages, une forme chronologique de continuité entre l'Ida et la sphère d'Ilion, superposée à la relation synchronique d'opposition.

Le passage des princes-pasteurs dans l'Ida les condamne-t-il donc à rester des héros dépourvus de la force sauvage indispensable au triomphe ? Les exemples ambigus d'Enée et de Pâris rendent délicate une telle systématisation. Si le premier doit sa vie à la protection des dieux et ne conclut aucun duel en sa faveur, il est parfois reconnu par les guerriers comme comparable à Hector pour son excellence dans le combat et dans la décision¹⁰⁶. On le voit, au chant XVII, faire la paire avec le Priamide face aux deux Ajax, et mettre les Achéens en déroute¹⁰⁷. Quant à Pâris, il est représenté aussi bien comme un lâche fuyant devant Ménélas, sauvé d'une défaite certaine par

¹⁰² Anchise : V, 313; Enée : XX, 188-190 ; Isos et Antiphos : XI, 103-106 ; Pâris : XXIV, 29.

¹⁰³ L'association de l'activité pastorale et du héros jeune n'est pas exclusive, car on trouve en IV, 474-476, l'évocation d'une famille entière de pasteurs, celle de Simoeisios.

¹⁰⁴ XI, 103-106 ; XX, 89-91, 188-191.

¹⁰⁵ XI, 684.

¹⁰⁶ VI, 78-79. Hélénos précise que les deux héros sont ἄριστοι / ... μάχεσθαι τε φρονέειν τε.

¹⁰⁷ XVII, 753-759. Hector et Enée sont réunis dans une comparaison unique avec un épervier fondant sur des geais ou des étourneaux qui s'égaillent.

Aphrodite¹⁰⁸, que comme un chef troyen de premier plan, menant ses troupes, blessant et tuant des adversaires illustres, destiné enfin à vaincre Achille¹⁰⁹.

Par ailleurs, l'influence d'Aphrodite dans la sphère des pâturages de l'Ida incite à se les représenter comme un monde négatif, diminué par rapport à celui des héros. Elle choisit en effet de se donner à Anchise sur les flancs de la montagne, dans une union qui inaugure la longue lignée des Enéades¹¹⁰, tandis que les *Chants Cypriens* et toute la tradition postérieure situent sur l'Ida le jugement de Pâris, qui consacre son triomphe¹¹¹. H. Monsacré montre cependant que la sexualité n'est pas absente du champ de bataille¹¹², et que la mort des héros se teinte d'un érotisme funèbre. Le *thalamos* du palais d'Alexandre à Ilion est quant à lui le cadre d'intenses rapports amoureux, également patronés par Aphrodite¹¹³. Ce qui distingue, nous semble-t-il, l'amour dans la montagne de l'amour sur la plaine, c'est l'insistance sur son rôle vital. La maternité d'Aphrodite, mais aussi l'importance de la reproduction qu'implique la richesse pastorale, contraste avec la stérilité du combat, lui-même conséquence de l'union funeste d'Hélène et de Pâris.

En fin de compte, à l'opposition géographique s'agrègent des éléments de toutes sortes qui contribuent à esquisser un paysage symbolique de Troie. En haut, la montagne : un monde d'activités pacifiques et juvéniles, de vie, de fécondité des hommes et des bêtes, de richesse durable fondée sur la procréation ; plus bas, la plaine : l'univers où s'accomplit l'idéal héroïque, mais où l'amour, la quête du butin et de la gloire ne se réalisent que dans la mort.

Cette analyse ne nous permet pas de définir Dardanie ou Ilion, mais seulement de montrer que leur proximité avec des lieux riches de signification, entretenant des rapports de symétrie et d'opposition, les rattache à des sphères différentes. Le déplacement de Dardanie vers Ilion, du pied de l'Ida vers la plaine, installe les descendants de Dardanos dans la mortalité.

Soulignons enfin qu'Enée entrechoque plutôt qu'il n'oppose la Dardanie originelle à la ville d'Ilion guettée par la destruction. Les nombreuses connotations,

¹⁰⁸ III, 30 *sq.* ; III, 373 *sq.*

¹⁰⁹ Pâris blessant ou tuant des ennemis : XI, 369 *sq.*, 505-507, 581-584 ; XIII, 660-665 ; XV, 341-342 ; dirigeant l'un des bataillons troyens : XII, 93 ; futur meurtrier d'Achille : XXII, 359-360.

A. Gartzou-Tatti suggère que le personnage mythique de Pâris incarnait à l'origine une figure de jeune homme soumis à une initiation rituelle — caractérisée par l'éloignement dans un lieu sauvage, le travestissement, l'épreuve de l'enlèvement d'une femme — qui n'aurait pas abouti. L'ambiguïté de ses qualités guerrières tiendrait à ce qu'il est en quelque sorte figé dans un état en-deçà de l'âge adulte (*Pâris-Alexandre : Un héros inachevé*, Thèse de 3e cycle, dir. P. Vidal-Naquet, EHESS, Paris, 1985).

¹¹⁰ II, 820-821 ; V, 313.

¹¹¹ *cf.* Davies, p. 31, l. 8-11.

¹¹² *cf.* *Les larmes d'Achille*, p. 69-76.

¹¹³ *cf.* III, 380 *sq.*

accentuant les contrastes et la continuité, renforcent la confrontation syntaxique, pour aboutir à un saisissant raccourci de l'histoire de l'occupation dardanienne. Cette parenthèse apparaît finalement justifiée à ce moment de l'*Illiade* où Achille, sorti de son isolement, s'apprête à consommer la ruine d'Ilion. Le discours d'Enée inscrit le désastre imminent dans la structure même de la cité.

4. Erichthonios et ses cavales

Erichthonios, un autochtone ?

Reprenons le cours de la généalogie. Dardanos, au vers 219, passe au nominatif, et de fils devient père :

Δάρδανος αὖ τέκεθ' υἱὸν Ἐριχθόνιον βασιλῆα

"Dardanos à son tour engendra un fils, le roi Erichthonios." (XX, 219).

Erichthonios est dès son apparition caractérisé par une *timè* royale. Sur quel peuple, sur quel pays règne-t-il ? Cela n'est pas précisé. Son nom, "celui qui est tout à fait de la terre"¹¹⁴, est une forme dérivée de χθών, et ne donne lieu à aucune création de toponyme ou d'ethnique. On a peine à croire que la dénomination du fils de Dardanos, héros éponyme, d'après un mot désignant le sol résulte d'un coup de hasard. Aussi les commentateurs ont-ils rapproché ce personnage de son homonyme athénien, figure de l'autochtonie. Cette association, ainsi que l'influence rétrospective de versions postérieures donnant Dardanos pour un immigré, ont conduit certains à souligner l'opposition qui sépare le père et le fils dans leur rapport, politique ou génétique, à la terre¹¹⁵.

Sans préjuger de la valeur de l'hypothèse, nous croyons cependant que sa validité ne doit pas être établie à partir des textes ou des traditions d'une époque plus récente. En effet, à l'intérieur de l'*Illiade*, Erichthonios n'a pas d'homonyme athénien. Le héros de l'Attique se nomme Erechthée¹¹⁶ ; le doublet Erichthonios, si tant est qu'il en soit un¹¹⁷, n'est attesté de façon sûre à Athènes qu'à partir de 440-430 av. J-C. Par ailleurs, rien n'autorise chez Homère à considérer Dardanos comme un étranger. Nous irons jusqu'à dire que son établissement sur l'Ida, ainsi que les liens étroits de son père avec

¹¹⁴ H. von Kamptz (*Homerische Personennamen*, Göttingen, 1982, p. 92) propose comme traduction équivalente "le puissant seigneur de la Terre".

¹¹⁵ cf. pour les éléments de la discussion et les renvois bibliographiques M.W. Edwards, *The Iliad : A Commentary*, vol. 5, dir. G.S. Kirk, Cambridge, 1991, p. 317.

¹¹⁶ II, 547.

¹¹⁷ cf. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984, p. 46.

ce lieu suggèrent en ce qui le concerne une origine idéenne. Il faut donc se pencher avec attention sur la parenthèse qui présente l'Erichthonios homérique.

Le rôle des cavales

L'insertion dans la généalogie de cette seconde digression, la plus longue aussi, semble assez lâche. Erichthonios, d'abord caractérisé par l'apposition qui le fait roi (219), est ensuite défini par une proposition relative comme le plus riche des mortels (220). Ensuite, le texte glisse, au moyen d'un démonstratif au génitif exprimant la possession, de la figure du roi à celle de ses juments (221), et la parenthèse se poursuit avec l'évocation de deux générations de cavales, la seconde donnant lieu à un développement particulier (226-229).

ὅς δὴ ἀφνειότατος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων· 220
 τοῦ τρισχίλια ἵπποι ἔλος κατά βουκολέοντο
 θήλειαι, πώλοισιν ἀγαλλόμεναι ἀταλῆσι.
 τᾶων καὶ Βορέης ἡράσσατο βοσκομενάων,
 ἵππῳ δ' εἰσάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη·
 αἰ δ' ὑποκυσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους. 225
 αἰ δ' ὅτε μὲν σκιρτῶεν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν,
 ἄκρον ἐπ' ἀνθερίκων καρπὸν θεόν οὐδὲ κατέκλων·
 ἀλλ' ὅτε δὴ σκιρτῶεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
 ἄκρον ἐπὶ ῥηγμῖνος ἀλὸς πολιοῖο θέεσκον. 229

"[II] fut sans aucun doute le plus riche des mortels. Ses trois mille juments paissaient dans la prairie, fières de leurs tendres pouliches. C'est d'elles que Borée s'éprit alors qu'elles pâturaient, et il les couvrit, ayant pris l'aspect d'un cheval aux crins sombres. Devenues pleines, elles donnèrent naissance à douze pouliches. Celles-ci, lorsqu'elles bondissaient sur la glèbe féconde, galopèrent sur la pointe des épis sans les rompre, lorsqu'elles bondissaient sur le vaste dos de la mer, galopèrent sur la crête des vagues de la mer blanche." (*Il.* XX, 220-229).

Le nombre élevé des juments — trois mille — explicite sans doute la richesse du roi, et assure la transition du thème humain au thème animal. En outre, le participe ἀγαλλόμεναι, employé pour évoquer l'orgueil des juments mères devant leurs pouliches (222), rappelle le mot ἄγαλμα qui désigne des biens précieux, voire magiques, symboles d'opulence et de supériorité¹¹⁸. La paternité divine de Borée donne

¹¹⁸ cf. L. Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 (1982), p. 121-179 ; E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 42-43. En *Il.*, 145 par exemple, l'*agalma* confère à son possesseur le *kudos*, aura magique accordée par les dieux.

une valeur exceptionnelle aux douzes jeunes cavales. Tout comme nombre de ses successeurs, Tros, Laomédon, Anchise, Enée, Hector¹¹⁹, Erichthonios s'auréole du prestige de ses chevaux, mais il faut noter que les siens sont exclusivement des femelles, tandis que les bêtes de Tros sont des mâles. Cette différence a son importance, car, si les mâles ont une fonction et une valeur guerrières, s'ils se rangent parmi les pièces les plus convoitées du butin, les femelles appartiennent au domaine de la richesse agricole, que la paix permet de cultiver. Leur fécondité augmente leur prix, et offre les garanties d'une prospérité de longue durée¹²⁰. Il faut donc d'une part lier ces cavales au nom terrien d'Erichthonios, d'autre part les opposer à la race des chevaux de Tros.

Remarquons enfin que leur généalogie féminine prend le relais de celle, entièrement masculine, des Dardanides, et que le mot ἀγαλλόμεναι, s'il évoque une richesse et un prestige royaux, s'applique dans la parenthèse aux animaux eux-mêmes. Les plans humain et animal se contaminent, au point que le mot de digression ne doit être employé que par commodité.

La première image, aux vers 221-222, nous représente les trois mille juments paissant dans une prairie humide, marécageuse (ἔλος). Le verbe employé, βουκολέοντο, évoque un troupeau de boeufs mené au pâturage par un bouvier, et intègre nos cavales dans la sphère domestique. Par ailleurs, il fait écho aux nombreuses mentions d'une activité pastorale sur l'Ida. Il semble donc qu'Erichthonios ait hérité du pouvoir sur Dardanie, et qu'il soit installé, comme son père, au pied de la montagne.

Le mot ἔλος pose toutefois quelques problèmes, car, s'il dénote l'humidité, comme πολύπιδας ("aux mille sources"), l'adjectif qualifiant l'Ida quelques vers plus haut, il fait référence à une étendue plane, marécageuse¹²¹, et non à un relief comme κνήμοι. Les deux autres occurrences de ce terme dans l'*Iliade* nous permettent de le définir un peu mieux par rapport à la montagne et à la plaine. Il apparaît dans deux comparaisons décrivant une phase de combat au moyen de scènes non guerrières. Au chant XV, les Achéens sont comparés à des vaches attaquées par le lion Hector alors qu'elles paissaient dans l'herbe grasse (εἰαμένη) d'une grande prairie (ἔλος)¹²².

¹¹⁹ Voir pour les chevaux des quatre premiers, qui sont de la même race, la généalogie déclinée par Diomède en V, 263-273. En ce qui concerne Hector, voir VIII, 185.

¹²⁰ cf. XI, 678-681. Nestor, racontant une razzia à laquelle il a participé, décrit avec enthousiasme son butin. Les troupeaux de boeufs y côtoient un groupe de chevaux dont il prend soin de préciser que ce sont tous des femelles. Cette indication, placée en position de rejet, précède la mention de leurs poulains. C'est donc bien la fécondité des femelles qui est mise en valeur.

¹²¹ cf. DELG, s.v. Deux gloses, mais elles sont tardives, indiquent que ce mot désigne un lieu boisé.

¹²² XV, 630-636.

L'assaut du fauve peut impliquer, à l'intérieur du développement analogique, la proximité de la forêt, de la montagne, mais rien de plus.

La mention d'ἔλος au chant IV nous renseigne mieux, car le mot est lui-même un élément comparant. Le Troyen Simoeisios est touché par Ajax :

ὁ δ' ἐν κονίησι χαμαὶ πέσεν αἰγείρος ὥς, 482
 ἢ ῥά τ' ἐν εἰαμενῇ ἔλεος μέγαλοιο πεφύκη
 λείη, ἀτάρ τέ οἱ ὄζοι ἐπ' ἀκροτάτῃ πεφύασι·
 τὴν μὲν θ' ἀρματοπηγὸς ἀνὴρ αἰθωνι σιδήρῳ 485
 ἐξέταμ', ὄφρα ἵτυν κάμψῃ περικαλλέει δίφρῳ·
 ἢ μὲν τ' ἀζομένη κεῖται ποταμοῖο παρ' ὄχθας.
 Τοῖον ἄρ' Ἀνθεμίδην Σιμοείσιον ἐξενάριξεν
 Αἴας διογενῆς. 489

"Il chut à terre, dans la poussière, comme un peuplier qui a poussé dans l'herbe grasse d'une grande prairie (ἔλος). Il est lisse, les branches n'ont poussé qu'en son sommet. Un charron l'a coupé de sa hache luisante pour le courber et en faire la jante d'un char magnifique. Il se dessèche, gisant sur la rive du fleuve. C'est ainsi que Simoeisios fils d'Anthémion fut tué et dépouillé par le divin Ajax." (IV, 482-489).

A l'intérieur de la comparaison, il y a équivalence entre le sol herbeux du grand ἔλος et les rives du fleuve. Le mot désigne donc bien une étendue traversée par de grands cours d'eau, à la terre détrempée. On peut préciser davantage en se reportant à l'histoire de la naissance du héros comparé au peuplier,

ἡίθεον θαλερὸν Σιμοείσιον, ὃν ποτε μήτηρ
 Ἰδηθεν κατιούσα παρ' ὄχθησιν Σιμόεντος
 γείνατ', ἐπεὶ ῥα τοκεῦσιν ἄμ' ἔσπετο μῆλα ιδέσθαι·
 τοῦνεκά μιν κάλεον Σιμοείσιον·

"le jeune et florissant Simoeisios, que sa mère, un jour qu'elle était descendue de l'Ida, mit au monde sur les bords du Simois, alors qu'elle accompagnait ses parents pour surveiller les troupeaux. C'est pour cela qu'on l'appelait Simoeisios." (IV, 474-477).

On le voit, la comparaison végétale s'accorde merveilleusement avec le caractère propre du jeune guerrier. Fils d'un père dénommé "le Fleuri", portant lui-même le nom aquatique du fleuve aux rives duquel il est né, il est implanté comme l'arbre au bord de l'eau, dans un ἔλος. Sa mère est descendue là depuis l'Ida à la suite du troupeau familial, qui y a sans doute trouvé, comme les cavales d'Erichthonios, un pâturage à

son goût. Le mouvement des bergers et des bêtes vers le bas de la montagne montre qu'il y a une continuité entre l'Ida et la terre arrosée par le Simoïs, dont les bords offrent un prolongement de l'univers pastoral de la montagne.

Or, dans l'analogie avec le peuplier, l'élément comparé répondant à l'ἔλος et au rivage où l'arbre croît et meurt est le sol poussiéreux du champ de bataille. La différence entre la sécheresse de cette terre et l'humidité de la prairie est d'autant plus frappante que la mort est justement comparée à un dessèchement, au flétrissement d'un végétal¹²³. Ἐλος joue donc dans le registre de la fertilité, de la croissance, de la vie, tout en assumant une relation analogique paradoxale avec la terre du combat et de la mort. La comparaison, si elle a pour but de décrire le héros mourant, suggère aussi que la nature elle-même est affectée par la guerre, qu'une étendue fertile de prairie peut être desséchée, stérilisée par les travaux d'Arès.

Résumons-nous. L'analyse des occurrences du terme ἔλος dans l'*Illiade* conduit à le définir comme une plaine fluviale humide, limitrophe de la montagne¹²⁴. Il appartient au vocabulaire des comparaisons qui exploitent les images d'une nature paisible et fertile pour dire l'horreur du combat, et fait écho à la poussière du πεδίου. Ces conclusions nous amènent à considérer les cavales et les pâturages d'Erichthonios comme des références à une existence différente, antérieure aux guerres de Troie. La généalogie, mieux qu'une comparaison explicite, permet ainsi de souligner implicitement la transformation qui conduit de ce monde de vie et d'opulence à la cité en guerre.

Nous nous trouvons donc avec un verbe (βουκολέοντο) et un nom (ἔλος) invitant à situer le pâturage des cavales dans une zone intermédiaire entre l'Ida et la sphère future d'Ilion. Le code géographique va ensuite faire glisser le texte vers la mer. Si les juments broutent dans la prairie, les douze pouliches de la seconde génération s'ébattent sur la terre labourée (ἄρουρα) et sur le dos de la mer. Les verbes évoquant la course¹²⁵ succèdent à ceux qui désignaient l'action de paître, et introduisent le mouvement. D'autre part, la mention des champs nous éloigne de la montagne pour nous mener au coeur de la féconde plaine littorale. Quant à l'allusion explicite à la mer, elle se passe de commentaire. Le galop des pouliches nous entraîne dans une expansion horizontale de l'espace.

¹²³ cf. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, p. 177 sq.

¹²⁴ Nous avons bien conscience que trois occurrences ne suffisent pas pour définir un mot, et nous livrons cette conclusion pour ce qu'elle vaut au sein de l'*Illiade*.

¹²⁵ A propos de ces verbes aux vers 226-229, voir G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 376.

Il faut sans aucun doute attribuer leur faculté de mouvement à leur ascendance paternelle. En effet, Borée a cédé à la séduction des charmantes bêtes d'Erichthonios et les a fécondées (rappelons que son frère Zéphyr s'est uni à une Harpye pour engendrer les chevaux d'Achille¹²⁶). Son intervention, sous l'aspect d'un étalon à la sombre crinière (223-224)¹²⁷, introduit une réduction brutale du nombre d'animaux d'une génération à l'autre. Seules douze pouliches ont été saillies avec succès. Toutefois, ce que leur progéniture perd en nombre, elle le gagne en vivacité. Borée lui transmet sa légèreté, son caractère aérien : animales par leur mère, mais pareilles à des souffles divins, les pouliches ne font qu'effleurer dans leurs bonds les épis et la crête des vagues. Ni tout à fait de la terre, ni tout à fait du ciel, elles évoluent à la limite, en surface. Ce sont ces bêtes à la nature double qui assurent la transition d'un pôle à l'autre de la plaine, de l'ἔλος vers la mer, de Dardanie vers Ilion, d'Erichthonios à Tros. Un élément extérieur à la généalogie, mais tout à fait homérique, vient se greffer ici par une coïncidence pour le moins frappante. Parmi les épithètes d'Ilion, on trouve l'adjectif ἡνεμόεσσον, c'est-à-dire "venteuse"¹²⁸. Peut-être sommes-nous donc fondés à associer les cavales aériennes et la cité ouverte aux vents.

5. Tros et les Troyens

La généalogie des Dardanides reprend au vers 230 :

Τρώα δ' Ἐριχθόνιος τέκετο Τρώεσσι ἄνακτα ·

"Erichthonios engendra Tros, un seigneur pour les Troyens."

Arrêtons-nous un instant sur ce vers. On voit apparaître simultanément Tros et le peuple des Troyens — Τρώς étant le singulier de Τρώες. Que le nom propre soit antérieur à l'ethnique, ou l'inverse, le peuple des Troyens résulte en quelque sorte d'une démultiplication du roi, qui quant à lui représente la quintessence de son peuple¹²⁹. Le problème réside dans l'apparition simultanée, au cours d'une généalogie qui rappelle également l'histoire d'une région, de ce groupe humain évoquant l'existence de la

¹²⁶ XVI, 149-151.

¹²⁷ La formule qui termine le vers, παρελέξατο κυανοχαίτη, concerne en général Poséidon. L'emploi du verbe "coucher à côté de", qui semble inapproprié pour une union de chevaux, s'expliquerait par cet aspect formulaire. cf. le commentaire de M.W. Edwards, *The Iliad: A Commentary*, vol. 5, p. 318.

¹²⁸ III, 305 ; VIII, 499 ; XII, 115 ; etc.

¹²⁹ cf. H. von Kamptz, *Homerische Personennamen*, p. 40. "In der überwiegenden Mehrheit der Fälle sind die Träger der Namen, die auf einen Orts- oder Völkernamen zurückgehen, als ἥρωες ἐπώνυμοι anzusehen, d. h. als persönlich gedachte Exponenten der betreffenden Orte, Stämme und Völker, als deren Vertreter sie im Epos oder allgemein in der Sage erscheinen."

Troade, et de son "fondateur". Le récit généalogique se limite à la naissance du roi, et ne possède pas l'épaisseur chronologique nécessaire pour laisser la place à un acte politique d'éponymie comme on en trouvera chez Hellanicos et ses successeurs¹³⁰. La souveraineté qui singularise Tros par rapport aux Τρώες ne peut donc s'enraciner que dans son hérédité. Il hérite de son père, un roi (βασιλῆα, XX, 219), la dignité royale, ainsi que la richesse extraordinaire qui la manifeste. Les pouliches dont les courses délimitent la Troade constituent en quelque sorte le *geras* d'Erichthonios. La continuité généalogique et la transmission implicite des symboles de la royauté renforcent le glissement géographique qui vient de s'opérer de Dardanie vers Troie par la médiation des cavales. L'extension du pouvoir sur les Troyens ne fait donc que développer le geste de Dardanos et la fondation originelle qui lui est vigoureusement attribuée au vers 216.

Enée continue, par l'ellipse de la fondation de Troie, son opération de brouillage, ou du moins ne fait rien pour éclaircir une situation complexe. En revanche, il insiste sur la souveraineté de Tros comme il l'a fait sur celle d'Erichthonios, appuyant, en fin de vers, sur les mots βασιλῆα (219) et ἄνακτα (230). Leur disparition dans les lignes qui suivent en sera d'autant plus significative.

6. La génération pivot

Ganymède le bienheureux

C'est en effet à la génération suivante que le problème soulevé par Achille prend toute son ampleur.

Τρωὸς δ' αὖ τρεῖς παῖδες ἀμύμονες ἐξεγένοντο 231

Ἴλος τ' Ἀσσάρακός τε καὶ ἀντίθεος Γανυμήδης,

ὃς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων·

τὸν καὶ ἀνηρεῖψαντο θεοὶ Διὶ οἰνοχοεύειν

κάλλεος εἵνεκα οἷο Ἴν' ἀθανάτοισι μετεΐη. 235

"De Tros à leur tour naquirent trois fils magnifiques, Ilos, Assaracos et Ganymède pareil à un dieu, qui fut sans aucun doute le plus beau des mortels. Il fut enlevé dans les airs par les dieux, à cause de sa beauté, pour servir d'échanson à Zeus, et afin qu'il vive parmi les Immortels." (XX, 231-235).

Parmi les trois fils de Tros, seul Ganymède bénéficie d'une épithète (ἀντίθεος) et d'un développement particuliers, ce qui l'isole de ses deux frères. Une proposition

¹³⁰ cf. par exemple, à propos de Dardanos : 4 F 25a, *FGrHist* ; Diod. Sic., *BH* IV, 75, 1 ; V, 48, 3 ; Conon, 26 F 1, 12, *FGrHist* ; Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 1.

relative semblable à celle qui qualifiait Erichthonios le définit comme le plus beau des mortels (233). Puis le court récit relatant son enlèvement par les dieux insiste sur le motif et les buts de ce rapt. La cause unique en est la beauté même du jeune homme ; le but immédiat — à l'infinif — auquel aboutit le mouvement, son établissement comme échanson de Zeus, mais le but principal — introduit par ἵνα —, qu'il vive parmi les Immortels.

Si Ganymède est destiné au service personnel de Zeus, et si l'insistance sur sa beauté suggère une relation érotique, l'accent porte moins sur l'amour pédérastique que lui voue le dieu souverain que dans d'autres versions¹³¹. C'est l'ensemble des dieux qui le choisissent et le favorisent, qui lui accordent l'immortalité. Si l'on accepte l'hypothèse que Dardanos naît du Zeus de l'Ida, l'enlèvement de Ganymède, fils d'un homme, dans les airs et son installation dans la communauté divine, rappellent symétriquement le mouvement de descente de son ancêtre, fils d'un dieu, du sommet de l'Ida vers son pied, et son insertion dans la communauté humaine. Ganymède n'aura pas de descendants, son immortalité l'ayant soustrait aux nécessités de la reproduction. Dardanos, en revanche, par son humanité, a été plongé dans le cycle des générations et n'échappe à la mort que dans le corps et la bouche de ses descendants, par leurs actions qui perpétuent la sienne, et par son *kleos*, sa renommée, dont ils gardent et disent le souvenir. Il y a là peut-être une première fin, une première clôture de la généalogie.

Ilos et Assaracos

Qu'il soit ou non pertinent d'opposer Ganymède à Dardanos, l'immortalité du jeune homme, ainsi que sa demeure céleste, soulignent par contraste la mortalité et les attaches terrestres du groupe constitué par ses deux frères. Ceux-ci sont étroitement unis par un parallélisme. Les vers 236-238 déclinent la lignée d'Ilos jusqu'à la génération de Priam, le suivant celle d'Assaracos jusqu'à Anchise. A première vue, aucun nom ne se détache, et la division des Dardanides en deux branches, déroulées de façon linéaire, se résout en une coordination, dans le même vers et en chiasme, d'Anchise père d'Enée et de Priam père d'Hector :

Ἴλος δ' αὖ τέκεθ' υἱὸν ἀμύμονα Λαομέδοντα ·	236
Λαομέδων δ' ἄρα Τιθωνὸν τέκετο Πριάμὸν τε	
Λάμπον τε Κλυτίον θ' Ἰκετάονά τ' ὄζον Ἄρηος·	
Ἀσσάρακος δὲ Κάπυν, ὃ δ' ἄρ' Ἀγχίσην τέκε παῖδα ·	
αὐτὰρ ἔμ' Ἀγχίσης, Πριάμος δ' ἔτεχ' Ἑκτορα δῖον.	240

¹³¹ Dans l'*Hymne Homérique à Aphrodite* (202-217), Zeus enlève lui-même le jeune garçon. Voir M.W. Edwards, *The Iliad : A Commentary*, vol. 5, p. 319, et ci-dessous, chapitre 3, I, B, 1-2.

"Ilos à son tour engendra un fils magnifique, Laomédon. Laomédon, lui, engendra Tithon, Priam, Lampos, Clytios, et Hicétaon, compagnon d'Arès. Assaracos, de son côté, eut Capys, qui engendra un fils, Anchise. Puis Anchise m'engendra, tandis que Priam engendra l'éclatant Hector." (XX, 236-240).

Enée paraît s'appliquer à n'introduire aucune différence entre les lignées collatérales, et ne laisse apparemment aucune place à la rivalité. Mais le contexte immédiat, les insinuations d'Achille, la connaissance que possède l'auditeur du destin de chacun donnent du poids au non-dit, si bien qu'à la fin du discours généalogique, la rupture entre les cousins est consommée.

7. Comparaison des deux branches collatérales

Le clan des descendants d'Ilos

En premier lieu, un déséquilibre s'instaure entre le nombre des fils de Laomédon — ils sont cinq — et l'unicité d'Anchise, l'enfant de Capys, son cousin germain. Cette disproportion numérique entre les deux lignées collatérales s'amplifiera avec la paternité hypertrophiée de Priam¹³², bien qu'Enée la passe sous silence en ne mentionnant qu'Hector. Or, si Tithon n'apparaît dans l'*Iliade* que comme compagnon de lit de la déesse Eos, Priam, Lampos, Clytios et Hicétaon ont, en tant que vieillards, un rôle de conseillers au sein du peuple troyen¹³³ ; Anchise, lui, ne figure pas parmi ces Anciens de la communauté, les *δημογέροντες* (III, 149), alors qu'Anténor et Panthoos, figures troyennes remarquables, mais dont le statut demeure inférieur à celui des Dardanides, en font partie. Par ailleurs, le poète nous dit de Mélanippe, fils d'Hicétaon, que "Priam l'honorait à l'égal de ses enfants"¹³⁴. Un véritable clan se dégage donc en face de la maigre descendance d'Assaracos, écrasant par son nombre, sa cohésion, et son statut.

Ce statut, il nous faut cependant en chercher les preuves ailleurs, car Enée n'en souffle mot. Disparues, les appositions indiquant la souveraineté ; éludée, la fondation d'Ilion, donc le geste politique d'Ilos, son éponyme. Au moment même où la lignée des Dardanides se polarise, où un nouveau centre de pouvoir apparaît, le discours se fait indifférent. Ce phénomène résulte incontestablement d'un choix du locuteur, car l'opposition qu'il a lui-même établie entre Dardanie et Ilion aux vers 216-218 montre

¹³² cf. XXIV, 495 : (νίῃς) πεντήκοντά μοι ἦσαν

¹³³ III, 146 sq. Leur apparition est développée par la fameuse comparaison avec les cigales. Il est intéressant de noter que Tithon, dont l'*Hymne à Aphrodite* nous raconte le vieillissement infini, est transformé en cigale dans les versions postérieures de sa légende (voir 4 F 140, *FGrHist*). S'il ne siège pas parmi ses frères, il synthétise et amplifie leurs traits caractéristiques.

¹³⁴ ὁ δέ μιν τίεν ἴσα τέκεσσι (XV, 551).

qu'il a une conscience aiguë de l'existence de deux pôles. Qui plus est, il a sous les yeux les témoignages de la constitution d'Ilion comme centre royal. Outre le fait qu'à l'époque de la guerre, Priam, entouré de ses frères, est souverain, la plaine, par exemple, garde le souvenir du roi Ilos. Son grand tombeau, isolé en dehors des murs de la cité, près du fleuve, joue le rôle d'un point de repère géographique¹³⁵. Sans conclure hâtivement de l'existence de ce monument que les Troyens rendent un culte héroïque au fondateur de leur cité, on peut montrer qu'il conserve la mémoire d'un souverain. En effet, c'est près de lui qu'Hector tient conseil, durant la nuit du chant X où il s'obstine à faire camper ses troupes en dehors de la ville¹³⁶. Or, le conseil "normal", celui qui se tient de jour, qui donne la parole aux sages vieillards tels que Priam ou Anténor, a lieu devant les portes du palais, sur l'acropole¹³⁷. Il ne semble pas excessif de dire que la tombe est conçue par Hector comme un substitut de la demeure royale, et constitue, en dehors de l'enceinte urbaine, un endroit propice pour une activité touchant à l'exercice du pouvoir. En XI, 371-372, Ilos est d'ailleurs appelé *δημογέρον*. Le conseil d'Hector se tient donc sous le patronage d'un Ancien.

La singularité et l'isolement du monument funèbre, sa fonction symbolique nous autorisent à penser qu'Ilos jouit d'un statut particulier, lié à sa souveraineté, aux yeux des Troyens de l'époque d'Hector. Enée, quant à lui, ne le distingue même pas comme roi à côté de son frère Assaracos. Il laisse ainsi inexplicées, donc injustifiées, la transmission du pouvoir héréditaire à Ilos, et l'apparition d'Ilion.

Laomédon et la colère des dieux

Le héros poursuit ensuite l'uniformisation des destins des deux lignées dardanides en évitant de relater les mésaventures de Laomédon. Dans le contexte du duel, où le discours généalogique se doit d'éclairer le *genos* sous son meilleur jour, on peut comprendre qu'Enée rechigne à développer la figure d'un ancêtre bien encombrant. En effet, Laomédon s'est conquis un *kleos* négatif par un comportement plein d'arrogance et d'*hubris*. Ayant embauché Poséidon et Apollon comme thètes, il a refusé de les payer au terme de leur service¹³⁸. Selon le chant VII, ils devaient tous deux construire pour lui les remparts de Troie ; selon le chant XXI, cette tâche revenait au seul Ebranleur de la terre, tandis qu'Apollon devait garder les boeufs des Troyens sur l'Ida. Puis, ayant promis à Héraclès de lui donner les chevaux de Tros pour le récompenser d'un bienfait (le héros l'a débarrassé d'un monstre marin, probablement

¹³⁵ XI, 166 ; XXIV, 349.

¹³⁶ X, 414-416.

¹³⁷ VII, 346.

¹³⁸ VII, 451-452 ; XXI, 441-460.

envoyé par Poséidon en vengeance de sa première faute)¹³⁹, Laomédon les lui refuse, et provoque sa fureur ; la ville est mise à sac, les Troyens massacrés¹⁴⁰. Le personnage incarne le mauvais roi, celui qui, croyant échapper aux règles d'échange et de loyauté générales, conduit son peuple à la ruine. Sarpédon, commentant son comportement, dénonce "sa grave inconscience" (ἀφροάδιαι, V, 649).

Si Enée se contente de qualifier Laomédon par un adjectif courant pour les héros, ἀμύμων, c'est donc d'abord pour ne pas déparer son blason. Mais, dans le même temps, il met l'auditeur de l'épopée sur la piste du roi indigne. Le verbe rare πολίζω, que nous avons rencontré plus haut (XX, 217), n'a qu'une seule autre occurrence dans l'*Illiade*, en VII, 452. Elle concerne précisément la même construction, celle des remparts d'Ilion, et, si le passif dans notre texte en gomme les agents, Poséidon et Apollon, ce sont eux-mêmes qui la revendiquent à la première personne active au chant VII. Leur absence dans le discours d'Enée attire donc l'attention sur eux. L'image des dieux bâtisseurs, témoins de l'inconséquence de Laomédon, se surimpose à son nom aux vers 236 et 237, et le colore de façon négative. Or Laomédon n'appartient pas à la lignée directe d'Enée. Il est d'autant plus important de le noter que Poséidon, s'il subordonne son intervention dans le camp adverse de celui des Troyens à la rancœur de l'outrage subi à Ilion¹⁴¹, soustrait Enée aux attaques d'Achille sous le prétexte qu'il est innocent (ἀναίτιος, XX, 297) des maux causés par d'autres. La haine divine ne connaît pas de coupable individuel ; elle s'attache à l'ensemble de sa descendance, de son *genos*. Laomédon introduit donc dans la branche issue d'Ilos le motif de la colère des dieux, et transmet à sa lignée, en même temps que le pouvoir, la souillure de la faute¹⁴². En revanche, la lignée collatérale, à laquelle Enée appartient, n'est pas touchée par les conséquences de son crime.

Deux autres ordres de fait confirment que le rapport aux dieux devient un trait pertinent de la distinction entre les deux branches de Dardanides. Penchons-nous tout d'abord sur le destin des chevaux de Tros. On a vu plus haut qu'en tant qu'*agalmata*, ils assuraient et représentaient une supériorité. En outre, ces bêtes, accordées par Zeus en échange de Ganymède¹⁴³, sont les garantes de la faveur divine, les témoins de relations privilégiées entre Zeus et les Troyens. Le fait qu'on les retrouve dans un premier temps aux mains de la lignée d'Ilos laisse supposer qu'elles font partie de l'héritage qui se transmet de roi en roi, et qu'elles assurent la continuité du pacte avec les dieux. Avec Laomédon le déloyal, tout se passe comme si elles perdaient ce rôle. C'est à leur sujet

¹³⁹ cf. XX, 144-150.

¹⁴⁰ V, 640-642 ; 648-651.

¹⁴¹ XXI, 458-460.

¹⁴² Voir chapitre 5, I, B.

¹⁴³ V, 265-267.

que naît la querelle entre le roi troyen et Héraclès, c'est à cause d'elles que la ville d'Ilion est une première fois dévastée¹⁴⁴. Ayant rompu sa promesse de donner les chevaux, le héros parjure est puni par la rupture de la protection divine qu'ils symbolisent. Rien ne permet malheureusement de savoir si ces bêtes demeurent associées aux rois suivants, ou si l'inconséquence de Laomédon en a définitivement privé ses successeurs au profit d'Héraclès. Hector, adressant une prière à ses coursiers, ne mentionne pas leur origine¹⁴⁵.

En revanche, le seul récit de l'*Illiade* concernant Anchise indépendamment de sa relation avec Aphrodite relate comment il a, à l'insu de Laomédon, fait saillir ses juments par les chevaux de Tros afin de s'en approprier la race¹⁴⁶. Homère, par la bouche de Diomède, présente le geste comme un vol (ἔκλεψεν, V, 268), impliquant que le don n'est pas concevable : Laomédon s'y refuse probablement. En employant ce verbe, il crée également un contraste avec l'acte héroïque que Diomède s'apprête à accomplir, c'est-à-dire s'emparer (λαμβάνω)¹⁴⁷ des chevaux à la faveur du combat. Cela rejette Anchise dans la sphère non guerrière à laquelle il est par ailleurs intégré comme bouvier de l'Ida : ses moyens ne sont pas la force, mais la dissimulation, non pas le courage viril qui s'affirme par la prise de possession, mais le recours au ventre féminin, au jeu de la reproduction et de l'hérédité. Les juments d'Anchise donnent naissance à six poulains mâles, dont deux réintégreront le combat, conduits par Enée. Par ce biais peu héroïque, il prolonge néanmoins le pacte conclu par Tros avec les dieux, et détourne leur faveur sur sa propre lignée. Aphrodite donnera le jour à son fils ; Apollon, Lété, Artémis, puis Poséidon sauveront celui-ci de la mort¹⁴⁸.

On trouve au début du chant V une scène de combat qui paraît confirmer les connotations non héroïques que l'histoire d'Anchise et de son fils révèle à propos de l'Ida, et prépare en un sens le sauvetage divin d'Enée, mis en mauvaise posture par Diomède. Celui-ci, dans le déchaînement de sa fureur guerrière, affronte les deux fils de Darès, prêtre troyen d'Héphaïstos, caractérisé comme opulent (ἄφνειός, V, 9). Ils ont pour nom Φηγεύς, un sobriquet formé sur φηγός, "le chêne", et Ἰδαίος, "l'homme des bois", ou plutôt, dans la mesure où c'est un Troyen, "l'homme de l'Ida", lieu boisé par excellence¹⁴⁹. Cela les rattache, bien qu'ils soient "versés dans toutes les pratiques de la bataille" (μάχης εὖ εἰδότε πάσης, V, 11), à un monde végétal et fertile bien éloigné de l'univers desséchant de la guerre.

¹⁴⁴ V, 640 sq.

¹⁴⁵ VIII, 185 sq.

¹⁴⁶ V, 268-272.

¹⁴⁷ V, 273.

¹⁴⁸ V, 433-450 ; XX, 322-325.

¹⁴⁹ Ἰδη est d'abord un nom commun désignant un bois ou une forêt. cf. DELG, s.v.

Diomède vient sans peine à bout de Phégeus, mais Idaios lui échappe. Il fuit en abandonnant son char magnifique ; l'audace lui manque pour défendre la dépouille de son frère. Héphaïstos le soustrait alors à la vue de Diomède, lui évitant une mort certaine, afin que son vieux père ne soit pas complètement frappé par le deuil¹⁵⁰.

Idaios est un lâche, que ni la défense d'un objet de prix, ni les devoirs dûs à un être proche ne retiennent au combat. Il n'est pas mû par la honte et le souci de tenir son rang, mais par l'instinct de survie. Si Enée ne lui ressemble pas sur ce point, les deux héros sont destinés à être sauvés par des dieux attachés à leur race. La démonstration de leur *aretè* devient secondaire par rapport à la conservation de leur vie, et plus précisément d'une chaîne de vie impliquant aussi leurs pères. Dans le cas des enfants de Darès, il nous semble significatif que le survivant soit précisément un "Homme de l'Ida".

Il est bon de noter qu'à la même génération qu'Anchise, l'*Illiade* caractérise Priam par l'épithète guerrière de ἐνὶ μμηλίσ, "habile à la lance"¹⁵¹, et que le vieux roi rappelle au chant III le souvenir de son engagement aux côtés des Phrygiens¹⁵². S'il n'est pas question de chevaux dans l'épisode, il n'en reste pas moins que Priam est présenté comme un ancien combattant, à la différence de son cousin. Par ailleurs, il incarne, parallèlement à Pélée, la figure du père que la guerre prive de descendance. Le chant XXIV se développe et s'achève sur le thème de cette douleur paternelle, mais nous savons que la lignée d'Anchise est promise à l'éternité. Les deux couples père-fils réunis à la fin de la généalogie constituent, au terme de l'épopée, deux pôles irréconciliables.

La distinction finale

Parvenu au terme de son exposé, à sa propre naissance, le fils d'Anchise continue à privilégier son ascendance paternelle, s'interdisant de rompre avec le développement exclusivement masculin qu'il vient de mener. Cependant, la figure de sa mère Aphrodite ne peut que s'imposer à l'auditeur. Or, le vers se termine sur l'adjectif δῖος ("divin ou "éclatant") appliqué à ... Hector. Bien sûr, l'épithète a un caractère formulaire et qualifie le héros en général par rapport aux autres hommes, mais elle s'inscrit ici dans un discours qui a constamment joué sur le non-dit et les glissements. La différenciation introduite par ce mot dans une construction qui coordonne étroitement la naissance des deux héros nous semble donc significative. Non sans ironie, Enée feint d'attribuer à son cousin et rival une supériorité qui lui revient en

¹⁵⁰ V, 20-24.

¹⁵¹ IV, 47, 165 ; VI, 449 ; VIII, 552.

¹⁵² III, 184 *sq.*

propre. Il souligne ainsi une fois de plus sa proximité avec le divin, susceptible de le sauver face à Achille, et qui, à valeur égale, le rend digne de régner sur les Troyens.

Enfin, en ramenant le nombre des fils de Priam à l'unité d'un individu guetté par la mort — la disparition d'Hector, annoncée à maintes reprises et subordonnée au retour du Péléide dans les rangs achéens¹⁵³, est maintenant imminente —, Enée se ménage d'un point de vue rhétorique la possibilité de devenir le roi.

C. Cohérence poétique et stratégie de discours

L'analyse d'un discours comme celui d'Enée joue sur deux plans différents, car on a affaire, en quelque sorte, à une variante interne, propre au personnage, de la version homérique des mythes troyens. Il s'agit donc à la fois de rechercher, en s'appuyant sur l'ensemble de l'*Iliade*, les thèmes associés à la généalogie troyenne, et de rendre compte, en portant attention au contexte du duel et à l'organisation du discours, de l'interprétation que donne le locuteur de son hérité.

1. Les oppositions structurales au sein du *genos*

Une structure bipolaire

Une approche structuraliste permet de mettre en lumière les différents fils conducteurs (géographique, animal, *etc.*) qui viennent doubler celui de la généalogie. Le plus important nous paraît être le code géographique. Il se développe dans une expansion du foyer dardanien vers la mer, qui aboutit à l'occupation par Tros du territoire situé entre la mer et l'Ida, c'est-à-dire de la Troade. Puis il fait apparaître un nouveau foyer à Ilion, accentuant ainsi la division de la famille en deux branches. Dans ce cadre spatial se dessinent les relations des Troyens à la terre. Ils se l'approprient d'abord de façon politique, par la fondation et la fortification des villes. L'éponymie accompagne, confirme, perpétue ces gestes. Elle semble même s'y substituer dans le cas de Tros, puisque l'apparition du héros et celle du peuple qui lui est homonyme tiennent lieu de constitution de Troie.

Par ailleurs, les hommes occupent et partagent l'espace au gré de leurs activités. C'est par ce biais qu'Enée définit de la façon la plus nette les deux pôles de la Troade. Nous avons vu comment le monde pastoral de l'Ida s'oppose aux combats de la plaine, et comment s'agrègent à cette relation d'autres éléments de contraste (fécondité / stérilité, humidité / sécheresse, faiblesse / force, *etc.*).

Mais cela ne suffit pas, car certains indices nous montrent que les deux sphères ne sont ni hermétiques, ni figées dans une opposition absolue. Certains chefs sont

¹⁵³ cf. XVI, 852-854. Patrocle mourant se fait prophète pour annoncer à Hector sa fin toute proche.

appelés des "pasteurs d'armées" (ποιμένα λαῶν¹⁵⁴), tandis que le berger de l'Ida doit se battre pour défendre ses bêtes contre les attaques d'un Achille. Quant à la ville d'Ilion, tout en demeurant profondément marquée par sa localisation, elle se voit parfois dissociée, au même titre que la montagne, de la plaine dans laquelle elle est installée. Les scènes qui précèdent la mort d'Hector sont l'occasion d'un jeu symbolique remarquable sur ce thème.

Lorsqu'à la fin du chant XXI, chant de la débâcle troyenne, Agénor se retrouve seul dans la plaine en face d'un Achille déchaîné, il songe d'abord à fuir. Deux refuges s'offrent alors immédiatement à son esprit et se distinguent de la plaine, espace découvert, donc dangereux : la ville d'Ilion abritée par ses remparts — mais dans la panique générale, il risque de se faire tuer avant d'y arriver —, et les piémonts de l'Ida, avec leurs broussailles. S'attardant sur cette solution, il s'imagine déjà laver son corps (λοεσσάμενος) dans une rivière, et rafraîchir (ἀποψυχθεῖς) ses membres inondés de sueur, puis rentrer à Troie à la faveur de la nuit¹⁵⁵. La montagne et sa nature foisonnante représentent donc un abri pour le fuyard, mais aussi un lieu où il pourra faire disparaître les stigmates du combat. La lutte, la mort et leurs souillures peuvent y être annulées. Mais Agénor sait qu'Achille le rattrapera s'il se met à courir, et il se résout à l'attendre en héros, pour le dernier combat précédant le duel entre Hector et le Péléide.

En effet, au chant suivant, c'est au tour du Priamide d'attendre, en tergiversant, le champion achéen¹⁵⁶. Son père et sa mère l'engagent à rentrer s'abriter derrière les murailles de Troie¹⁵⁷, mais il rejette d'emblée leur injonction suppliante, redoutant les accusations de Polydamas, dont il a rejeté les conseils¹⁵⁸. Pendant un instant, il caresse l'idée de proposer à Achille une trêve et de négocier la résolution du conflit, mais l'absurdité de cet espoir lui apparaît brusquement : son adversaire est animé d'une rage qui interdit tout accord, toute relation réglée, avec ses ennemis. Il ne reste qu'à l'affronter, au risque de mourir. Achille se montre alors et le Priamide, pris de peur, s'enfuit¹⁵⁹. Commence une course-poursuite dont l'enjeu est sa vie¹⁶⁰. Il cherche en

¹⁵⁴ cf. par exemple I, 263.

¹⁵⁵ XXI, 553-561.

¹⁵⁶ La structure des réflexions d'Hector (XXII, 99-130) ressemble par de nombreux aspects à celle du monologue d'Agénor (XXI, 553-570) : les deux héros considèrent une alternative (εἰ μὲν...εἰ δέ...), s'attardant sur la seconde proposition et l'hypothèse favorable selon laquelle ils pourraient échapper à la logique du combat et à la confrontation avec Achille ; puis ils rejettent cette pensée (XXI, 562 = XXII, 122), qui sous-estime la valeur et la détermination du Péléide, pour se décider à l'affronter loyalement.

¹⁵⁷ XXII, 56-58, 84-85.

¹⁵⁸ XXII, 99-108.

¹⁵⁹ XXII, 136-137.

vain à gagner de vitesse son poursuivant pour se réfugier aux portes de la ville. Or ce n'est pas n'importe quelle entrée qu'Hector, sans cesse repoussé vers la plaine (πρὸς πεδίου, XXII, 198), tente désespérément d'atteindre : il s'agit des portes Dardaniennes¹⁶¹. Ce qui se présentait à Agénor comme une alternative est ici condensé d'une manière extraordinaire. La fonction d'asile de la montagne — à laquelle Dardanie et les Dardaniens comme Enée sont associés — se combine à celle des remparts d'Ilion pour symboliser le salut inaccessible au Priamide, condamné à demeurer sur la plaine et à y trouver la mort.

La relation entre l'abri de l'Ida et celui de la ville s'approfondit encore si l'on songe qu'au moment où Hector combat Achille, Andromaque est en train d'apprêter pour lui un bain chaud :

Κέκλετο δ' ἀμφιπόλοισιν εὐπλοκάμοις κατὰ δῶμα
ἀμφὶ πυρὶ στήσαι τρίποδα μέγαν, ὅφρα πέλοιτο
Ἐκτορι θερμὰ λοετρὰ μάχης ἐκ νοστήσαντι.

"Elle exhorta ses servantes aux belles boucles, par toute la maison, à placer sur le feu un grand tripode, afin qu'un bain chaud attendît Hector à son retour du combat." (XXII, 442-444).

La toilette au palais conjugal (δῶμα) joue le même rôle que la baignade dans la rivière de l'Ida. Elle est destinée à délasser le combattant, à ôter de son corps la sueur, la boue et le sang, marques de sa valeur guerrière, mais aussi de la violence du champ de bataille, pour le rendre à la vie familiale et amoureuse. Elle est en quelque sorte la forme civilisée de la purification offerte par la nature et la montagne : elle nécessite un récipient et un feu ; elle fait partie des tâches dévolues aux femmes — l'épouse, les servantes —, c'est-à-dire qu'elle contribue à la définition sociale du rôle de leur sexe ; enfin, elle prend place dans l'espace clos de la maison, de la ville.

Le plus frappant peut-être, dans la perspective qui nous intéresse, est que la symétrie entre les deux types de bain se trouve à nouveau déséquilibrée par les associations funèbres de la toilette "civilisée". En effet, au sein même de la ville et du foyer familial s'opposent les soins intimes que l'épouse d'Hector espère lui prodiguer et ceux qui entrent dans le cadre du rituel funéraire. L'image d'Achille et de ses compagnons préparant l'eau chaude pour rincer le cadavre de Patrocle se superpose de manière tragique au tableau d'Andromaque et de ses servantes :

¹⁶⁰ XXII, 161.

¹⁶¹ XXII, 194.

Ὡς εἰπὼν ἑταροῖσιν ἐκέκλετο δῖος Ἀχιλλεύς
 ἀμφὶ πυρὶ στήσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα τάχιστα
 Πάτροκλον λούσειαν ἄπο βρότον αἱματόεντα.

"A ces mots, le divin Achille exhorta ses compagnons à placer sur le feu un grand tripode, afin de laver au plus vite Patrocle de la boue sanglante qui le couvrait."
 (XVIII, 343-345).

Le Péléide et les Myrmidons remplissent envers Patrocle les devoirs que, dans une communauté complète — et non le monde masculin de l'armée en campagne —, les femmes lui auraient rendus. La parenté des structures formulaires des deux passages, unissant Patrocle et son vainqueur, ne paraît pas fortuite. Elle entre dans le réseau de correspondances symboliques qui relie la mort des deux héros ; car au moment même où Andromaque, toute à la joie de revoir Hector, prépare son retour, il est tué, mutilé et traîné dans la poussière. Le poète joue sur ce décalage pathétique entre le spectacle du cadavre outragé du Priamide et les attentes de son épouse :

νηπίη, οὐδ' ἐνόησεν ὃ μιν μάλα τῆλε λοετρῶν
 χερσὶν Ἀχιλλῆος δάμασε γλανκῶπις Ἀθήνη.

"L'insensée ! Elle ne savait pas que, bien loin du bain, Athéna aux yeux pers l'avait dompté sous le bras d'Achille." (XXII, 445-446).

L'expression τῆλε λοετρῶν prend un double sens sinistre : elle indique non seulement qu'Hector ne rentrera pas vivant (c'est à un Ἔκτορι...νοστήσαντι que le bain était réservé), mais aussi qu'il se verra refuser les soins funèbres par le vengeur de Patrocle. Le bain symbolise donc à la fois la protection de la ville, son rôle d'abri pacifique, et sa soumission inexorable à la guerre qui fait rage autour de ses portes, sa vulnérabilité à la mort des héros, que les gens enfermés dans ses murs ne peuvent que transfigurer par le biais des funérailles. Ilion représente certes un asile pour les êtres sans défense et les combattants fatigués, mais elle incarne aussi une communauté en deuil, perpétuellement affectée par le conflit. Les liens qui l'unissent à la plaine et au champ de bataille la font apparaître comme un refuge illusoire.

Les deux mentions symétriques de l'eau — l'une froide, l'autre chaude — concernant Hector et Agénor encadrent les scènes de la poursuite et de la mort du Priamide. Or, dans sa course devant Achille, le héros troyen dépasse en courant dans la plaine une double fontaine alimentée par les eaux du Scamandre¹⁶². A cet endroit coulent une eau tiède, fumante comme une flambée, et une onde glacée, auxquelles les

¹⁶² XXII, 147-156.

femmes de Troie venaient, avant la guerre, laver leur linge. A l'heure où la violence domine la plaine d'Ilion, celle-ci garde la mémoire d'activités pacifiques, mais elles sont rejetées avec insistance dans le passé¹⁶³. La lessive féminine, en dehors des remparts, contraste avec les soins que les épouses et les filles apportent désormais aux corps des guerriers à l'intérieur de leurs palais.

Par ailleurs, la coexistence des deux sources aux températures si contrastées souligne le caractère intermédiaire de la plaine, entre l'Ida et ses fraîches rivières et l'eau chauffée par le feu domestique. La négation de leur fonction purificatrice semble contribuer à accentuer l'impuissance d'Hector, incapable d'accéder à un lieu où il pourra se défaire de la boue sanglante qui le couvre, incapable d'échapper au combat et à son horrible fin.

Au terme de l'analyse, on voit qu'Ilion, dans ses rapports complexes avec la montagne et la plaine, apparaît comme un endroit voué à la destruction, sans que l'on puisse parfaitement démêler dans quelle mesure ce caractère fatal s'attache au lieu même, ou découle du comportement des hommes qui l'habitent, de fautes comme celles de Laomédon. Malgré l'impression de vitalité et de sécurité que donnent les nombreux membres de l'*oikos* de Priam, protégés par leurs remparts, les nuages s'amoncellent au-dessus de la ville. A l'image d'Hector, rattrapé par la mort qu'il avait oubliée¹⁶⁴, Ilion va périr, et avec elle tous les μέρορες ἄνθρωποι qui l'habitent, les Priamides, leurs beaux-frères, leurs cousins, tous ceux qui se groupent autour du roi.

Toutefois, pendant les longues années que dure la guerre, cette mortalité trouve une limite dans le jeu de la mémoire que garantit la communauté. Les héros tombés dans la plaine survivent grâce à leur *kleos*, à la perpétuation de leur nom et de leurs exploits. L'affliction de leurs proches alimente leur souvenir et leur assure une existence éternelle¹⁶⁵, tandis que les hommes de l'Ida surmontent la disparition des êtres par le jeu de la reproduction. Enée, bien que reconnu comme un héros de premier plan, appartient à cet univers dans lequel la survie est d'ordre naturel, physique, et demeure étranger au destin des Priamides.

Une tripartition fonctionnelle ?

Notre étude ne serait pas complète sans l'examen d'un autre type de lecture structurale de la généalogie d'Enée. Dans le recueil intitulé *Apollon Sonore et autres*

¹⁶³ cf. XXII, 156 : τὸ πρὶν ἐπ' εἰρήνης, πρὶν εἰλθεῖν νῆας Ἀχαιῶν

¹⁶⁴ XVII, 201.

¹⁶⁵ cf. J.-P. Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé", *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, éd. G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge, Paris, 1982, p. 53 sq.

*essais*¹⁶⁶, G. Dumézil consacre une étude aux Dardanides et, plus particulièrement, aux trois lignées issues de Tros. Il considère les derniers termes de ces branches — Hector, descendant d'Ilos, Enée, descendant d'Assaracos, et Ganymède —, dans lesquels il estime pouvoir reconnaître une triade fonctionnelle indo-européenne. Cette structure idéologique, dont le savant a fait la théorie et étudié les manifestations dans les mythes et les institutions du monde indo-européen, distingue, rappelons-le, une première fonction, liée à la souveraineté et à l'autorité religieuse, une deuxième, d'ordre guerrier, et une troisième, regroupant des catégories ayant trait à la richesse, à la fécondité, aux activités nourricières.

Hector est avant tout un combattant, le principal chef et défenseur d'Ilion, ce qui le rattache à la deuxième fonction.

Enée, quant à lui, représente la première fonction, en vertu de "son entente parfaite avec les dieux"¹⁶⁷. Innocent des crimes impies de Laomédon, sauvé à plusieurs reprises par des divinités, défini enfin comme un fidèle sacrificateur et auteur d'offrandes¹⁶⁸, il est, selon G. Dumézil, empreint d'une religiosité qui annonce la figure du *pious Aeneas*. S'appuyant sur le témoignage très tardif de Philostrate, qui distingue en Hector un bras et en Enée un cerveau, le savant ajoute encore l'intelligence aux traits caractéristiques du personnage, par opposition à l'ardeur parfois incontrôlée de son cousin¹⁶⁹.

Enfin la beauté de Ganymède et sa tâche d'échanson le qualifient comme appartenant à la troisième fonction, même s'il lui manque un aspect important de cette catégorie, la fécondité. Sa lignée s'arrête avec lui puisqu'il est soustrait à l'amour hétérosexuel qui seul permet l'engendrement.

G. Dumézil ne se contente pas de ce schéma rapide. S'interrogeant sur l'origine de la tradition concernant les princes dardanides — est-elle grecque ou troyenne ? —, il juge que "plusieurs originalités éloignent [le groupe formé par Hector, Enée et Ganymède] des triades fonctionnelles qui se sont laissé reconnaître dans la Grèce même"¹⁷⁰. Qu'Enée soit aussi un guerrier et Hector un pieux lui paraît pouvoir s'expliquer par le code héroïque que l'épopée leur impose ; en revanche, il met davantage l'accent sur l'appartenance du Priamide à une lignée souveraine, qui pose

¹⁶⁶ "Les lignées issues de Trôs", *Apollon sonore et autres essais : Esquisses de mythologie*, Paris, 1982, p. 114-125.

¹⁶⁷ *Apollon sonore*, p. 118.

¹⁶⁸ cf. XX, 298-299.

¹⁶⁹ *Héroïques*, 13. On trouve déjà dans le *Rhésos* attribué à Euripide une scène opposant Hector, aveuglé par son élan guerrier, à un Enée plus raisonnable, dont l'intervention empêche le désastre (v. 87-139) ; mais chez Homère, c'est Polydamas qui joue ce rôle, et non le fils d'Anchise.

¹⁷⁰ *Apollon sonore*, p. 120.

plusieurs problèmes et invite à dégager une vision de la royauté étrangère à l'idéologie indo-européenne. En effet, la branche de la famille régnant à Ilion lui paraît non seulement dépourvue de piété, mais aussi définie comme extraordinairement prospère et féconde, ce qui indique un brouillage de la tripartition traditionnelle. En outre, la fonction guerrière incarnée par Hector n'est pas, selon lui, attachée à ses ancêtres ; il est donc difficile d'appliquer le schéma trifonctionnel aux générations antérieures à la sienne. De ces constatations, G. Dumézil tire la conclusion que l'image du *genos* troyen est fortement marquée par une conception orientale de la royauté, qui aurait pris le pas sur des éléments indo-européens, ceux-ci pouvant provenir aussi bien de la tradition locale — les peuples non helléniques de Troade sont d'origine indo-européenne — que de l'héritage des aèdes grecs.

Il nous semble, pour notre part, qu'on est en droit de se demander si les trois lignées issues de Tros ont jamais répondu à une partition indo-européenne. Le texte se laisse en effet si peu enfermer dans le système trifonctionnel qu'on peut mettre en doute la validité de l'hypothèse de départ du commentateur. Les objections que G. Dumézil apporte lui-même peuvent être poussées plus loin qu'il ne le fait.

La notion de fécondité, par exemple, si elle n'est pas attachée à Ganymède, caractérise à la fois la lignée de Priam et celle d'Anchise — bien que, nous l'avons vu, elle soit associée dans les deux contextes à des réseaux symboliques différents. Pourquoi décider que c'est Ganymède l'échanson, et non Priam l'opulent père de famille, ou Anchise le bouvier, qui a incarné, avant la réinterprétation orientalisante supposée de la généalogie, la troisième fonction ? Le choix tient sans aucun doute au rôle assigné par ailleurs à ses arrière-petits-neveux. Or Hector est défini dans l'*Illiade*, G. Dumézil en convient, aussi bien comme membre d'une lignée souveraine que comme guerrier, ce qui le place entre la première et la deuxième fonctions. La clé de voûte de l'édifice est donc la figure du *pius Aeneas*, clairement caractérisé comme détenteur de l'autorité religieuse propre à la première fonction.

Or la supériorité présumée d'Enée dans le domaine de la piété ne résiste pas à un examen détaillé des données homériques. Au début du chant VI, lorsqu'Hélénos s'adresse à Hector et Enée pour les exhorter à résister aux assauts achéens, il les unit d'abord dans un même éloge, mais au moment où il rompt la symétrie, c'est pour confier au Priamide, et non à Enée, le soin d'inciter les femmes de Troie à rendre hommage à Athéna, comme si son rôle de chef consistait aussi à veiller à l'accomplissement des devoirs religieux¹⁷¹. Au sein de l'*Illiade*, Hector apparaît plus

¹⁷¹ VI, 86 sq.

souvent qu'Enée comme un homme très pieux¹⁷², tandis que Priam et sa ville, pour la richesse et la régularité de leurs offrandes, jouissent de la préférence de Zeus parmi toutes les cités¹⁷³. Il est vrai que cela ne suffit pas à leur éviter la mort. Le poète joue de manière complexe et paradoxale sur l'amour destructeur que Zeus porte à la lignée royale, sur le contraste entre la piété d'Hector et le destin fatal d'Ilion, en partie lié à la faute de Laomédon. Dans le cas du fils d'Anchise, au contraire, la condition de survivant propre au personnage et le soin qu'il met à garnir les autels divins s'accordent pour justifier l'intervention de Poséidon à ses côtés¹⁷⁴. S'il apparaît manifestement une différence dans les relations que les cousins entretiennent avec l'Olympe, il nous semble donc parfaitement exagéré, du moins en ce qui concerne les textes homériques, de dire qu'Enée incarne l'autorité religieuse par opposition à Hector.

Cela ne signifie pas néanmoins que le personnage du fils d'Anchise n'ait jamais été investi par les Grecs de cette fonction symbolique. Si son rôle dans les épopées narrant la chute de Troie est difficile à évaluer, les récits d'Hellanicos ou de Xénophon sur le même sujet, à la fin du Ve et au début du IVe siècle, lui attribuent un comportement remarquablement respectueux envers les dieux et les Anciens. Le premier raconte comment, au moment de la prise de la ville, il a sauvegardé les emblèmes religieux ancestraux de la cité et assuré la sécurité de son père et de sa famille¹⁷⁵. Ces actions lui valent, nous dit Xénophon, une réputation de piété (δόξαν εὐσεβείας). Son attitude force l'admiration de ses adversaires achéens, qui renoncent à le désarmer et le laissent libre¹⁷⁶. Avec cette version de la survie d'Enée, on a en quelque sorte une répétition humaine de l'épisode homérique dans lequel Poséidon, pourtant ennemi d'Ilion, sauve le héros en arguant de son innocence et de la constance de ses offrandes.

Faut-il pour autant projeter sur l'*Illiade* l'insistance des sources postérieures concernant la piété du fils d'Anchise ? Cela nous paraît imprudent, dans la mesure, encore une fois, où celle d'Hector est davantage mise en valeur au sein du poème homérique. A vouloir dessiner seulement une "esquisse de mythologie"¹⁷⁷, G. Dumézil est amené à des simplifications et à des amalgames qui affaiblissent sa lecture structurale. Force nous est de constater, sans préjuger de la valeur générale du modèle

¹⁷² VI, 264 *sq.* ; XXII, 170-172 ; XXIV, 33-34, 426-427.

¹⁷³ IV, 44-49.

¹⁷⁴ Nous reviendrons sur ce problème aux chapitres 4, III, B, 1 et 5, I, B.

¹⁷⁵ Hellanicos, 4 F 31 (cité par Den. Hal., *AR* I, 46, 4). L'iconographie témoigne de la vitalité, dès le VI e s. av. J.-C., du thème d'Enée sauvant son père au moment de la chute d'Ilion (voir le *LIMC*, s.v. Aineias). Voir aussi Stésichore (F 205 *PMG*), qui pourrait bien être la première source écrite de ce thème.

¹⁷⁶ Xénophon, *Art de la chasse*, I, 15. Comparer avec Lyc., *Alex.*, 1261-1280 ; Diod. Sic., *BH*, VII, 4 (résumé) ; Ps.-Apollod., *Bibl. Ep.* IV, 21. On remarquera que ces versions sont en contradiction avec la *Petite Iliade*, qui faisait d'Enée, à la chute de Troie, un captif de choix pour Néoptolème (F 22 Davies).

¹⁷⁷ cf. le sous-titre d'*Apollon sonore*.

trifonctionnel, que celui-ci apporte très peu à la compréhension de la généalogie homérique, et qu'il ne rend pas compte de son rôle dans la construction symbolique de *l'Iliade*.

2. Une interprétation spécifique de la généalogie troyenne

Comment le personnage d'Enée exploite-t-il, à des fins particulières, l'histoire et la géographie mythique de sa famille ? En premier lieu, il affirme sa proximité avec les rois d'Ilion en substituant au système de *timai* centré sur Priam, au sein duquel il a, en tant que cousin au troisième degré, une position bien inférieure à celle d'Hector, un ordre qui les met à égalité. Eloigné de Dardanos du même nombre de générations que le Priamide, il peut revendiquer haut et fort le patronage du fils de Zeus.

En outre, en caractérisant et en opposant les lieux dans lesquels évoluent les Troyens — Dardanie et Ilion, l'Ida et la plaine —, il suggère à Achille sa propre vitalité, tout en contestant celle d'Hector. Le déséquilibre entre les deux cousins est accentué du fait que Laomédon, ennemi des dieux, n'appartient pas à la lignée directe d'Enée. La protection divine dont il bénéficie par sa mère s'en trouve donc renforcée.

Enfin, il fait l'ellipse du thème de la souveraineté politique sur la Troade au moment même où elle devient problématique, où l'apparition de deux frères, Ilos et Assaracos, menace l'unité du pouvoir. C'est une façon de nier toute règle héréditaire de transmission, et en particulier celle qu'Achille a énoncée : "Priam choisira parmi ses fils."

Si l'on résume la réponse d'Enée aux provocations d'Achille concernant son hérité, on aboutit, nous semble-t-il, à trois propositions. Par rapport à Zeus, roi des rois, Hector et Enée sont sur le même plan généalogique ; ils peuvent tous deux prétendre à une *timè* royale et au pouvoir sur les Dardanides. Par ailleurs, l'histoire et le développement de la Troade ont introduit une disparité entre les lignées collatérales des fils de Tros, qui mène l'Ilion souveraine à la destruction, mais destine la branche politiquement inférieure de l'Ida à la survie¹⁷⁸. Enée a donc, à long terme, une supériorité sur Hector. Enfin, l'hérité du pouvoir n'est pas une règle, donc Enée peut régner.

¹⁷⁸ P.M. Smith ("Aineiadaï as Patrons of *Iliad* XX and the Homeric *Hymn to Aphrodite*", *HSCP*, 85, 1981, p. 46-50) accentue particulièrement cet aspect de l'opposition entre Hector et Enée, qui représente pour lui la dramatisation de l'alternative à laquelle tout héros, et en particulier Achille, est confronté : mourir avec grandeur ou jouir d'une longévité dépourvue de gloire.

Il reste cependant à répondre sur la question de l'excellence, dernier ressort de la *timè*. Après avoir "vanté la race et le sang dont [il] est issu", Enée déclare rapidement :

Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεςσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε
ὅππως κεν ἐθέλῃσιν · ὃ γὰρ κάρτιστος ἀπάντων.

"En ce qui concerne l'excellence, c'est Zeus qui, à son gré, l'augmente ou la réduit pour les héros, car il est le plus puissant de tous." (XX, 242-243).

Enée abandonne le ton de la revendication, et s'en remet entièrement au dieu souverain. Seule l'action peut, en fait, donner la preuve de sa valeur guerrière (ἀρετήν), du soutien que lui accorde l'Olympe, et, par conséquent, de son mérite à accéder au statut de roi. Le duel qui suit donne raison à Achille, puisqu'Enée, dont les assauts sont arrêtés par les armes qu'Héphaïstos a forgées pour son adversaire, se retrouve en position d'être tué. La victoire, critère d'excellence, lui échappe. Si Poséidon le sauve, ce n'est pas pour affirmer sa *timè* aux yeux des hommes, mais à la fois par respect de son origine dardanide et pour rendre possible l'existence de ses descendants. Enée incarne donc la continuité, la survie de la race héroïque. Il est destiné à régner en quelque sorte pour perpétuer l'être de Zeus, souverain par excellence. Sans doute n'est-ce pas un hasard si le poète de l'*Illiade* met la généalogie troyenne dans la bouche, non d'un Dardanide quelconque, mais de celui qui est appelé à la prolonger.

La forme même du discours généalogique pourrait en effet être considérée comme significative du personnage d'Enée et de sa relation au *genos*. Elle s'opposerait à la situation de parole dans laquelle Hector se trouve le plus souvent engagé avec sa famille : le dialogue. Au chant VI, comme aux chants XXII et XXIV, sa femme, sa belle-soeur Hélène, son père et sa mère — c'est-à-dire les membres du *genos* vivant en synchronie avec lui — s'adressent à lui en invoquant leurs liens de parenté¹⁷⁹. Qu'il leur réponde, qu'il refuse au contraire de le faire, ou que la mort l'en empêche, ces échanges éclairent les relations du guerrier avec les proches au nom desquels il se bat et mettent en lumière les contraintes tragiques qui pèsent sur le personnage¹⁸⁰. Tandis que le destin d'Enée s'inscrit dans la perspective masculine et diachronique de la lignée, celui d'Hector s'accomplit dans la défense de l'*oikos* regroupant les êtres démunis — femmes en tête¹⁸¹ — de sa propre génération et de celles qui lui sont immédiatement liées.

¹⁷⁹ Voir ci-dessus, note 1.

¹⁸⁰ cf. J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 119-127, 153-159.

¹⁸¹ cf. P.M. Smith, "Aineiadaí as Patrons of *Iliad* XX", p. 50.

3. La généalogie du chant XX, un panégyrique des Enéades ?

Pour saisir la portée de la généalogie d'Enée, nous n'avons jusqu'à présent envisagé que le contexte interne de l'*Illiade*. Or le destin exceptionnel du survivant de la guerre de Troie et le rôle prépondérant que lui assigne Poséidon ont depuis longtemps conduit les commentateurs à se demander si sa généalogie et les prédictions concernant sa descendance n'avaient pas pour but ultime de flatter de nobles auditeurs de l'aède se réclamant du fils d'Anchise¹⁸². On aurait alors à considérer un troisième niveau de lecture, lié à la réception du poème et à son public.

Voici ce que Poséidon prédit à Enée :

νῦν δὲ δὴ Αἰνείαιο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει

καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται.

"Un jour Enée règnera sur les Troyens, comme les fils de ses fils qui naîtront après lui." (XX, 307-308).

Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, généralement associé à la discussion du problème qui nous occupe, la déesse fait écho à Poséidon. Après s'être unie à Anchise, elle lui annonce la naissance d'Enée :

σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς ὃς ἐν Τρώεσσιν ἀνάξει

καὶ παῖδες παῖδεσσι διαμπερὲς ἐκγεγάονται.

"Pour toi, tu auras un fils chéri qui règnera parmi les Troyens, et des enfants, toujours, naîtront de ses enfants." (HHAphr, 196-197).

Si ces paroles divines intriguent parfois, c'est qu'elles constituent des exemples très isolés de projection dans un futur postérieur à la génération des combattants de Troie. L'épopée ne se soucie guère d'ordinaire de donner des aperçus sur l'après-guerre ; elle est davantage tournée vers le passé et ses exploits. Mais, prenant au pied de la lettre les promesses divines, nombre de commentateurs en livrent une lecture historiciste, postulant la réalité de la survie des Enéades après l'époque héroïque. Si le poète les mentionne — que l'on mette sous ce nom de poète l'auteur de l'ensemble de

¹⁸² Pour une revue des opinions savantes formulées sur ce sujet, voir P.M. Smith, "Aineiadaí as Patrons of *Iliad* XX", p. 17-25. Cet article offre un examen critique précieux des témoignages sur lesquels se sont fondés les commentateurs de l'*Illiade* et de l'*Hymne à Aphrodite* pour postuler l'existence d'une dynastie énéade en Troade à l'époque d'Homère. On pourra aussi consulter, à titre d'exemple, en faveur de cette hypothèse, F. Jacoby, "Homerisches I", *Hermes*, 68, 1933, p. 1-50 ; K. Reinhardt, "Zum homerischen Aphroditehymnus", *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen, 1961, p. 507-521 ; M. Woronoff, *Homère, juge des Troyens*, Thèse dactylographiée, Université de Paris-Sorbonne, 1977. *Contra* : outre l'article de P.M. Smith, voir H. Podbielski, *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław, 1971, p. 65-68.

Illiade ou seulement celui des "interpolations" concernant Enée au chant XX —, c'est que leur maison perdure à l'époque où il compose. De là à penser qu'il compose pour eux et cherche à leur rendre hommage, il n'y a qu'un pas, que la représentation traditionnelle de l'aède chantant au banquet des rois, ainsi que l'analogie avec les épinicies et les oeuvres de certains logographes, manifestement inspirées par des revendications locales, invitent à franchir.

La conviction que les prédictions reflètent la survie réelle des Enéades s'appuie essentiellement sur le témoignage de Démétrios de Skepsis, cité par Strabon, qui rapporte l'existence, dans sa ville de Troade, de descendants d'Enée et d'Hector. Scamandrios et Ascagne, à la génération suivant la guerre de Troie, auraient fondé Skepsis et régné sur elle pendant longtemps, avant qu'un régime oligarchique, puis démocratique, ne réduise leur rôle. Néanmoins, les membres issus de leur *genos* auraient continué à jouir du nom de βασιλῆς, ainsi que de certains privilèges, jusqu'à ce que la cité fût incorporée par synécisme à Alexandrie Troas¹⁸³. Démétrios atteste donc de la présence d'Enéades en Troade au moins jusqu'à l'époque hellénistique.

Sur la foi de son témoignage, on a suggéré que leur maison aurait pu influencer, soit Homère directement, soit un interpolateur, soit — adaptation moderne de l'hypothèse — une tradition orale centrée sur Enée et en partie amalgamée à la tradition consacrée à Achille¹⁸⁴. Mais Strabon lui-même fait la démonstration de l'incompatibilité entre le récit de Démétrios et le texte homérique. Enée, dit-il, est censé régner sur les Troyens, donc sur Troie, et non sur Skepsis. En outre, argument bien plus décisif, Homère subordonne l'accession au pouvoir d'Enée à la disparition complète de la race de Priam, que le Cronide a prise en haine¹⁸⁵. Ce que l'historien de Skepsis rapporte sur la survie d'Ascagne *et* de Scamandrios est donc en contradiction flagrante avec *Illiade*. Implicitement, l'auteur de la *Géographie* reproche à sa source, comme il le fait aux tenants des récits liant Enée à Rome, de détourner l'héritage homérique et de s'approprier la mémoire du fils d'Anchise à des fins politiques¹⁸⁶.

Les arguments de Strabon devraient suffire, nous semble-t-il, à éveiller la méfiance des commentateurs. En ce qui nous concerne, notre intention n'est pas de pousser plus loin l'étude d'un problème que l'on peut à bon droit considérer comme insoluble : en l'absence de toute certitude concernant aussi bien Homère que les

¹⁸³ *Géog.* XIII, 1, 52.

¹⁸⁴ La première thèse constitue le cœur de l'interprétation que M. Woronoff fait de *Illiade* ; la deuxième est défendue par des Analystes comme Wilamowitz (cf. *Die Ilias und Homer*, Berlin, 1916, p. 83 sq, cité par P.M. Smith) ; la dernière correspond à l'hypothèse formulée par G. Nagy, *Le Meilleur des Achéens*, p. 311-315.

¹⁸⁵ ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθησε Κρονίων (XX, 306).

¹⁸⁶ Voir la remarque acerbe de la fin du paragraphe XIII, 1, 53.

descendants historiques d'Enée, comment savoir si le poète de l'*Illiade* fait preuve de complaisance envers qui que ce soit ? Les réponses apportées à cette question par les savants modernes en disent beaucoup plus long sur leurs préjugés touchant l'historicité des poèmes homériques ou le mode de leur composition que sur l'existence et l'influence réelles d'un public d'Enéades.

A défaut d'être en mesure d'évaluer l'impact, sur l'*Illiade*, des conditions de sa réception et de sa production, on peut souligner à quel point la généalogie d'Enée et les prédictions de Poséidon sont cohérentes avec le reste de l'oeuvre. Pour notre part, nous espérons avoir montré qu'elles répondent à des contraintes contextuelles très fortes, et contribuent à l'architecture symbolique globale du poème¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Pour le rôle des prédictions dans l'*Hymne à Aphrodite*, voir chapitre 3, III, A, 3.

III. Les Dardanides dans les sources postérieures à l'*Illiade* :

l'affaiblissement de la polarité

Parmi les textes qui nous sont parvenus de l'époque archaïque et du Ve siècle, rares sont ceux qui nous permettent de juger de l'évolution de la représentation du *genos* dardanide. Des épopées du cycle troyen, des poèmes lyriques ou des oeuvres des mythographes — notamment Acousilaos d'Argos, Phérécyde d'Athènes et Hellanicos de Lesbos, les deux derniers ayant composé des *Troïca* —, nous n'avons que des fragments, ce qui rend délicates les tentatives pour raisonner sur la structure symbolique dans laquelle pouvait s'intégrer la famille des Dardanides. Quant aux tragédies que nous avons conservées dans leur intégralité, elles ne mettent pas en scène les membres de la famille d'Enée, à l'exception de *Rhésos*. De manière générale, on constate que, lorsqu'une polarité Ilion-Dardanie ou une division du *genos* perdurent, elles sont loin de coïncider systématiquement avec l'opposition entre Ilion et l'Ida, la plaine et la montagne.

A. L'opposition des lignées d'Ilos et d'Assaracos

1. Un exemple d'accentuation de la rivalité

Dans la période qui nous intéresse, les témoignages explicites sur les problèmes de rivalité entre les lignées d'Ilos et d'Assaracos sont très rares, même si le thème resurgit dans des sources plus tardives¹⁸⁸. Une scolie aux vers XX, 306-307 de l'*Illiade*, commentaire aux prédictions de Poséidon concernant la survie d'Enée, raconte une histoire qu'elle attribue à Acousilaos d'Argos, auteur de *Généalogies*. Aphrodite, quand pour la première fois un oracle annonça que les descendants d'Anchise règneraient sur

¹⁸⁸ Voir par exemple Ménécrate de Xanthos, auteur lycien du IV^e siècle probablement, cité par Denys d'Halicarnasse (*AR* I, 48, 3). Il raconte qu'Enée trahit Ilion à cause de la haine qu'il vouait à Alexandre, lequel lui avait dénié sa *timè* et l'avait privé de son *geras*. Il renversa donc le pouvoir de Priam et s'allia aux Grecs, obtenant ainsi le droit de rester en vie.

On retrouve les éléments homériques de la colère d'Enée, mais avec un transfert vers Pâris qui échappe à la logique de l'épopée (nous avons vu que le pouvoir de régir l'équilibre des *timai* troyennes et de distribuer le *geras* revenait dans l'*Illiade* au seul roi Priam). Le récit pousse jusqu'au bout le drame né de la tension entre les lignées puisqu'on aboutit à une chute prématurée du souverain d'Ilion, vaincu par un ennemi intérieur. Il n'est pas impossible, comme le suggère P.M. Smith ("*Aineiadaí as Patrons of Iliad XX*", p. 33-34), que l'auteur de cette histoire ait pour but d'amoindrir la valeur de la victoire grecque sur une ville défendue, entre autres, par des héros lyciens.

Citons également Diodore (*BH* IV, 75, 5) et Conon (26 F 1, 12), car ils explicitent le partage du pouvoir entre Assaracos, qui règne sur Dardanie et les Dardaniens, et Ilos, parti fonder une nouvelle ville, qu'il élève à un plus haut degré de célébrité et de puissance.

les Troyens à la chute des Priamides, décida de s'unir à Anchise, déjà vieux. Elle mit au monde Enée, puis inventa un prétexte pour causer la perte de Priam et de ses fils : elle inspira à Alexandre l'amour d'Hélène. Par la suite, elle fit mine de soutenir les Troyens pendant la guerre, pour éviter que, découragés, ils ne rendissent la Laconienne et ne fissent échouer son plan¹⁸⁹.

Le changement dynastique et la succession de Priam passent au premier plan de la narration, et le récit de la guerre de Troie prend par rapport à ces événements une valeur étiologique. Peut-être cette hiérarchisation doit-elle être rapprochée de l'intérêt qu'Acousilaos porte à la mise en ordre généalogique des mythes et de l'histoire : de la même façon que le *Catalogue des femmes* ou, beaucoup plus tard, la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, ses *Généalogies*, après un exposé théogonique, reliaient au fil des générations les récits concernant Argos, Héraclès ou la guerre de Troie¹⁹⁰.

Mais le plus étonnant tient sans doute aux motivations prêtées à Aphrodite. On a le sentiment que l'auteur cherche à résoudre les paradoxes liés à la chute de Troie : le don maléfique d'Hélène à Pâris ; la durée et l'ampleur disproportionnées de la guerre par rapport à son objet, une femme ; la mort de tous les Priamides, chéris puis haïs de Zeus. L'hypothèse de la duplicité d'Aphrodite, incarnation de la tromperie (*apatè*) par excellence, simplifie l'interprétation de ces faits problématiques légués par la tradition. Mais comment faut-il comprendre que la déesse s'abandonne au désir de voir ses descendants régner sur Troie au point de s'unir à un vieillard ? Est-ce le prestige de la royauté troyenne qui l'inspire ? Ou l'espoir de se voir éternellement honorée par des générations d'Enéades ? Le scoliaste nous laisse sans réponse.

2. Enée et la chute d'Ilion

Les autres sources n'opposent pas directement les deux lignées. Il semble néanmoins que la position marginale d'Enée par rapport à Ilion et aux Priamides ait été souvent mise en valeur dans les récits touchant la chute de la ville, moment crucial où se réalisent les conditions de son accession à un pouvoir souverain.

Chez Arctinos de Milet

Selon le résumé de l'*Iliou Persis* par Proclos, Enée et les siens (οἱ περὶ Αἰνεΐαν) quittent la ville en secret (ὑπεξήλθον) et se réfugient dans l'Ida au moment où Troie

¹⁸⁹ 2 F 39, *FGrHist* : Ἀφροδίτη χρησιμοῦ ἐκπεσόντος ὅτι τῆς τῶν Πριαμίδων ἀρχῆς καταλυθείσης οἱ ἀπ' Ἀγχίσου Τρώων βασιλεύσουσιν, Ἀγχίσῃ ἤδη παρηγμακῶτι συνήλθεν. Τεκοῦσα δ' Αἰνεΐαν καὶ βουλομένη πρόφασιν κατασκευάσαι τῆς τῶν Πριαμίδων καταλύσεως, Ἀλεξάνδρῳ πόθον ἑλένης ἐνέβαλε, καὶ μετὰ τὴν ἀρπαγὴν τῷ μὲν δοκεῖν συνεμάχει τοῖς Τρωσὶ, ταῖς δὲ ἀληθείαις παρηγόρει τὴν ἦτταν αὐτῶν, ἵνα μὴ παντελῶς ἀπελπίσαντες ἀποδώσι τὴν ἑλένην.

¹⁹⁰ *FGrHist* 2. Voir le commentaire de F. Jacoby, I a, p. 375 sq.

accueille le cheval de bois, alertés par le présage des deux dragons apparaissant pour dévorer Laocoon et ses fils¹⁹¹.

On ne saurait bâtir une interprétation à partir de ces maigres indices, mais on peut remarquer que certains thèmes paraissent prolonger ceux de l'*Illiade*. Enée trouve asile dans l'Ida à l'heure où la mort s'introduit au cœur de la ville de Priam. L'imminence de la destruction accentue le contraste entre l'*oikos* royal, qui sera bientôt définitivement disloqué, anéanti par le massacre des hommes et l'esclavage des femmes, et le peuple qu'Enée préserve en le guidant hors de Troie vers la montagne. L'*Iliou persis* consacre en effet une bonne partie de sa narration aux exactions commises par les Achéens envers la famille royale d'Ilion¹⁹².

Le résumé de l'épopée souligne en outre l'aspect furtif de l'éloignement d'Enée et de ses gens. On se rappelle alors la façon sournoise dont Anchise s'était approprié la race des chevaux de Laomédon dans l'*Illiade*, et par leur biais l'un des symboles de la *timè* royale. Peut-être les deux récits s'inscrivaient-ils dans la même perspective, mais cela demeure parfaitement hypothétique.

Chez Sophocle

Sophocle reprend des éléments du poème épique d'Arctinos dans son *Laocoon*. Denys d'Halicarnasse cite quelques vers de ce drame, un fragment appartenant à un discours de messager qui dépeint le fils d'Anchise, son père sur les épaules, prêt à quitter Ilion avec les membres de son *oikos* et une foule de Troyens cherchant à fuir le désastre¹⁹³. Denys, en introduisant sa citation, précise que c'est Anchise, autrefois averti par Aphrodite, qui interprète le présage et pousse son fils à partir pour gagner la sécurité de l'Ida. On ne peut véritablement juger si le poète opposait Enée aux Priamides, mais le fait que son départ soit rapporté par un messager peut suggérer que les personnages sur scène demeuraient, eux, dans la ville, et assistaient à la sortie des Achéens cachés dans le cheval.

Pour désigner le groupe formé autour d'Enée et prêt à partir pour l'Ida, Sophocle emploie le mot ἀποικία (l. 6), nom donné d'ordinaire aux expéditions colonisatrices. Le Dardanide et les Troyens qui lui font confiance iront ailleurs prolonger l'existence de la communauté civique. Or, au cours de sa réflexion sur l'existence d'Enéades en Troade, Strabon mentionne Sophocle et reprend ce qu'il dit du sort réservé aux Anténorides et à Enée. Des premiers, liés à Ménélas par une relation d'hospitalité, le poète tragique raconte qu'ils furent sauvés au moment de la prise d'Ilion grâce à un signe de reconnaissance placé sur leurs portes, puis qu'ils prirent la mer pour l'Italie.

¹⁹¹ Davies, p. 62, l. 10-13.

¹⁹² Voir Davies, p. 62-63.

¹⁹³ cf. AR, I, 48, 2 (= F 373 Radt).

Quant à Enée, il se serait embarqué de son côté avec son père, son fils et le peuple qu'il avait rassemblé¹⁹⁴. Il est possible, voire vraisemblable, que Strabon fasse allusion, en ce qui concerne le fils d'Anchise, au *Laocoon*. On reconnaît en effet le tableau du héros entouré des siens et d'une foule de Troyens, et l'emploi du terme ἀποικία prend tout son sens si l'on suppose que Sophocle les faisait quitter la Troade par la mer. L'Ida n'aurait donc été qu'un refuge momentané, une étape sur le chemin de l'exil. L'introduction d'un "ailleurs" extérieur à la région troyenne ne peut qu'avoir sensiblement modifié l'équilibre des lieux auxquels l'*Illiade* rattachait Enée et les Priamides, mais on ne peut malheureusement, à partir d'un seul fragment, mesurer la portée d'une telle innovation dans la représentation spatiale de la tragédie.

3. La polarité troyenne chez Hellanicos de Lesbos

Le même type de problème se pose dans les *Troïca* d'Hellanicos de Lesbos, récits de la seconde moitié du Ve siècle appelés à connaître un très grand succès auprès des conteurs et historiens de l'époque hellénistique et romaine, qui retracent l'histoire de la Troade depuis Dardanos. L'ouvrage témoigne d'une attitude complexe vis-à-vis des données homériques, qu'il reprend en cherchant parfois à les rationaliser et qu'il complète par un amalgame d'éléments divers, empruntés notamment aux récits de colonisation. Il ressort clairement des fragments que les fondations effectuées par Dardanos et Ilos faisaient l'objet de développements beaucoup plus importants que dans l'*Illiade*.

Les villes d'Ilos et de Dardanos

Il subsiste, au sein des *Troïca*, un souvenir de la correspondance entre les lieux troyens et l'opposition entre la lignée d'Ilos et d'Assaracos. Hellanicos, nous dit J. Tzetzés, le commentateur de Lycophron, raconte que la colline sur laquelle Ilion était fondée s'appelait à l'origine la colline d'Atè, "l'Erreur" ou "le Malheur"¹⁹⁵. Ilos aurait reçu de l'oracle d'Apollon à Priapos, en Phrygie, l'ordre de ne pas s'installer à cet endroit, précisément à cause de son association avec Atè. Le scoliaste n'explique pas ce qui poussa Ilos à désobéir. En revanche, il ajoute, sans que l'on puisse être certain qu'il fait toujours référence à Hellanicos, que Dardanos, lui, refusa de coloniser la butte maléfique et fonda Dardanie au pied de l'Ida.

La relation entre le destin d'Ilion et le lieu qu'elle occupe est donc réaffirmée de manière très claire par l'introduction des motifs de la colline maudite et de l'oracle bafoué. Le malheur de la cité et des hommes qui l'habitent est inscrit dans sa fondation

¹⁹⁴ *Géog.* XIII, 1, 53.

¹⁹⁵ 4 F 25a, *FGrHist.* Comparer avec *Lyc. Alex.* 29 ; *Ps.-Apollod., Bibl.* III, 12, 2.

même, dans le sol sur lequel elle est bâtie. La fatalité pesant dans l'*Illiade* sur les descendants d'Ilos trouve ici une expression et une justification plus franches, comme si le logographe — ou sa source — avait voulu chasser les zones d'ombre du poème homérique. Dès lors que le héros scelle la perte des siens et de sa ville en colonisant l'éminence au nom sinistre, l'*atè* de Laomédon ou de Pâris relève d'une explication "rationnelle" : le lieu exerce sur eux son influence.

Il est raisonnable d'imaginer que la lignée d'Assaracos échappe à la menace de l'anéantissement, car Dardanos n'a pu fonder sa cité sous de pires auspices que son arrière-petit-fils. Les deux branches collatérales, comme chez Homère, se distinguent par leur implantation géographique et sont promises, de ce fait, à des avenir différents. L'apparente continuité avec l'épopée est cependant considérablement perturbée par une série de faits.

Le brouillage de l'opposition

Le premier problème est de savoir où se trouve la ville qui doit son nom à Dardanos, car, tandis que Tzetzés paraît associer le héros d'Hellanicos à Dardanie-sous-l'Ida, Denys d'Halicarnasse, qui emprunte au logographe son récit de la chute d'Ilion, fait d'Enée le chef des Troyens de Dardanos, ville côtière de l'Hellespont¹⁹⁶. Cette cité éolienne peu distante d'Ilion s'est en effet développée à l'époque archaïque jusqu'à pouvoir évincer le souvenir de la Dardanie homérique, dont il n'existe pas de trace sur les flancs de l'Ida¹⁹⁷. La confusion que cela entraîne abolit le lien entre la cité fondée par l'archégète de la lignée et la montagne.

En l'occurrence, on est bien en peine de déterminer avec certitude si Hellanicos a été influencé par la réalité historique de son temps. Si l'on en croit Denys¹⁹⁸ — il prétend résumer les *Troïca* — plutôt que la scolie de Tzetzés — elle n'attribue pas explicitement au logographe la phrase faisant allusion à Dardanie —, il racontait qu'Enée, au lieu de s'enfuir vers l'Ida dès l'entrée du cheval de bois à Ilion, s'était d'abord réfugié, rassemblant le plus grand nombre possible de familles et de guerriers, sur l'acropole, dans la citadelle, où se trouvaient les trésors et les objets sacrés de la ville. Puis il avait organisé la fuite vers la montagne, car c'est là qu'il espérait, ainsi que tous les survivants des cités de Troade — dont Dardanos —, trouver un abri sûr pour échapper aux Grecs. Mais ceux-ci, rassasiés de pillage, reformèrent leurs troupes pour

¹⁹⁶ AR I, 46, 1.

¹⁹⁷ Hérodote mentionne Dardanos dans ses *Histoires* (V, 117 ; VII, 43). Chez les auteurs plus tardifs, la substitution de la ville côtière à la cité installée au pied de la montagne devient presque systématique : cf. Diod. Sic., *BH* IV, 75, 1 ; V, 48, 3 ; Den. Hal. AR I, 61, 4 (Denys rend compte du problème en donnant à Dardanos un fils, Idaïos, qui s'installe dans la montagne) ; Conon, 26 F 1, 21 ; Ps.-Apollod. *Bibl.* III, 12, 1. Seul Strabon, comme à son habitude, demeure fidèle à Homère (VIIa, 1, 49), mais il ne peut que conjecturer sur l'emplacement exact de la ville d'Enée (XIII, 1, 24).

¹⁹⁸ AR, I, 46, 1 - I, 47, 5.

les déloger. Enée, sous la menace, accepta d'abandonner les places-fortes de l'Ida en échange de la vie sauve, et il obtint le droit de quitter la Troade avec tout ce qu'il avait pu préserver.

On peut certes chercher à lire dans ce récit une symbolique des lieux et remarquer que l'Ida joue un rôle d'abri quand la ville n'offre plus de sécurité. Le thème de la fuite salvatrice vers la montagne, déjà présent dans les poèmes épiques, est visiblement associé étroitement aux survivants du désastre d'Ilion ; quelques siècles plus tard, Pausanias raconte comment, au cours de l'invasion lybienne de la Sardaigne, seuls les descendants de colons troyens, arrivés dans la région à la suite d'Enée, survécurent en se réfugiant dans les hauteurs du pays¹⁹⁹. Néanmoins, il se dissocie de l'opposition entre les deux villes et les deux lignées royales de la Troade. Le fils d'Anchise, quand il mène son peuple vers l'Ida, ne retourne pas chez lui. Les Dardaniens fuient leur cité comme les autres. La montagne offre un asile à tous les hommes de la plaine, qu'ils soient de Dardanos ou d'Ilion. De la globalité de la structure homérique ne subsiste que ce contraste géographique, dont on peut montrer la prégnance de manière plus générale, à la fois dans l'organisation sociale des activités humaines et dans bon nombre de récits non troyens²⁰⁰.

Par ailleurs, le héros Dardanos apparaît chez Hellanicos comme un immigrant venu de l'Ouest, de Samothrace²⁰¹. Nous reviendrons plus longuement sur ce point dans le chapitre suivant, mais il nous paraît important de le noter dès maintenant, dans la mesure où ce changement dans l'histoire de la famille correspond symétriquement au voyage occidental d'Enée²⁰². Dans une oeuvre distincte des *Troïca*, le logographe lesbien semble avoir mené le héros jusqu'en Italie ; il aurait fondé Rome à l'endroit où la Troyenne Romè aurait brûlé les vaisseaux de leur expédition pour mettre fin à leur errance²⁰³. Dans la vision d'Hellanicos, qui ne se limite pas aux temps héroïques, l'identité du *genos* n'est pas exclusivement définie par l'implantation des Dardanides en Troade, puisque celle-ci est encadrée par deux mouvements de colonisation. La continuité généalogique peut surmonter les ruptures géographiques. Dès lors, il n'est plus question d'interpréter la généalogie dans le cadre restreint du paysage troyen. Enée se distingue des Priamides autant comme émigrant que comme Dardanien, et la logique des récits de *ktiseis*, qui lient souvent le départ d'un colon à une situation de

¹⁹⁹ DG X, 17, 6.

²⁰⁰ cf. R.G.A. Buxton, "Montagnes mythiques, montagnes tragiques", p. 163-172.

²⁰¹ 4 F 23, *FGrHist*.

²⁰² 4 F 31, *FGrHist*. = Den. Hal. AR I, 47, 6.

²⁰³ C'est Denys qui cite la *Chronique des prêtresses d'Héra à Argos* (AR I, 72, 12 = 4 F 84, *FGrHist*). Hellanicos est notre source écrite la plus ancienne témoignant de ce lien entre le Dardanide et la future capitale de l'Empire.

crise²⁰⁴ — ici la chute d'Ilion —, se superpose à celle de l'héritage homérique. Le salut du fils d'Anchise, plus encore que dans la fuite vers l'Ida, qui ne garantit qu'une sécurité momentanée, réside dans la séparation d'avec la Troade.

Un dernier élément contribue à effacer la distinction homérique entre les deux lignées collatérales de Dardanides : selon Denys, Hellanicos, contrairement aux poèmes du Cycle, ne faisait pas mourir Scamandrios, fils d'Hector, et lui donnait même des frères. Il les représentait asservis d'abord par Néoptolème, emmenés en Grèce, puis affranchis. Ils revenaient alors en Troade, où Ascagne, fils d'Enée, réfugié en Phrygie à la chute de Troie, les rétablissait dans leur souveraineté ancestrale (ἐπὶ τὴν πατρῶαν ἀρχήν)²⁰⁵.

La situation de l'*Iliade* est complètement renversée, puisque, loin d'être jaloux des prérogatives de ses cousins, Ascagne respecte le caractère héréditaire de leur pouvoir et reconnaît leur royauté. Avec cette restauration, le logographe annule la rupture causée par la chute d'Ilion. La légende qu'il rapportait à propos de la fondation de la ville et de la menace qu'Atè faisait peser sur elle est comme oubliée, rejetée dans un passé mythique. Dans l'ensemble de sources hétéroclites, voire incohérentes, auxquelles puise Hellanicos, il est difficile de percevoir un autre fil conducteur que celui de la chronologie, et peut-être de la généalogie. Bien sûr, l'état fragmentaire des *Troïca* et le caractère indirect de la transmission compliquent considérablement la tâche, mais indépendamment de cela, on a le sentiment que le logographe ne cherche pas à homogénéiser l'histoire de la Troade, pas plus que la représentation du *genos*. Son oeuvre paraît rassembler des éléments empruntés à des univers symboliques différents sans les soumettre à une vision unificatrice — disons plutôt que nous ne sommes pas en mesure d'en discerner une. Néanmoins, on peut constater que la construction poétique élaborée qui associe dans l'*Iliade* la généalogie des Dardanides et la géographie troyenne ne résiste guère à l'historicisation à laquelle se livre Hellanicos.

Les deux mariages de Pâris

Pour être complète, il nous faut cependant dire un mot des légendes qu'Hellanicos rattachait vraisemblablement à Pâris. Parthénios, auteur au Ier s. av. J.-C. d'un recueil d'*Histoires d'amour*, cite les *Troïca* à propos de l'union d'Alexandre et d'Oenone, et de leur fils Corythos²⁰⁶. Celui-ci, venu en allié à Ilion, se serait épris

²⁰⁴ cf. F. Vian, *Les origines de Thèbes*, p. 80 sq.

²⁰⁵ 4 F 31, *FGrHist.* = Den. Hal. AR I, 47, 5.

²⁰⁶ 4 F 29, *FGrHist.*

d'Hélène. Surpris dans les bras de la Laconienne, il aurait été tué par son père. Malheureusement, aucun autre témoignage ne nous permet de connaître avec certitude l'histoire d'Oenone telle qu'elle était racontée par Hellanicos, et l'on ne peut que tenter de la reconstituer en se fondant sur les versions d'époque hellénistique ou romaine, qui concordent remarquablement.

Oenone est une nymphe, généralement donnée comme la fille du Cébren, fleuve de Troade prenant sa source dans l'Ida²⁰⁷. Elle possède un don de divination et des pouvoirs guérisseurs, associés parfois à sa connaissance des simples. Alexandre s'éprend d'elle alors qu'il garde ses boeufs sur l'Ida, et l'épouse. Elle lui prédit que, s'il prend la mer et enlève Hélène, il sera blessé, et qu'elle-même sera la seule à pouvoir le guérir. Ses prophéties se réalisent : Pâris s'embarque, ravit Hélène à Ménélas, et s'unit à elle, provoquant le grand conflit troyen, au terme duquel il est touché par une flèche de Philoctète. Il se fait alors transporter sur l'Ida pour demander à la nymphe de lui prodiguer ses soins, mais, le cœur empli de rancune, elle lui refuse son aide et le renvoie à Hélène. Il redescend à Ilion, où il meurt. Oenone, prise de remords, se lance à sa poursuite, mais arrive trop tard et se donne la mort.

Dans toutes les versions que nous avons conservées, la structure narrative est la même, et surtout — ce qui nous intéresse ici — les deux relations conjugales d'Alexandre s'inscrivent dans une opposition géographique entre l'Ida et les lieux associés à la guerre de Troie : Sparte et Ilion²⁰⁸. Le mariage avec Oenone appartient à la sphère de la montagne, lieu de la rencontre entre le bouvier et la nymphe. La familiarité de celle-ci avec les plantes poussant sur les pentes de l'Ida lui confère un pouvoir de sauvegarde qui n'est pas sans rappeler les connotations homériques du lieu, et souligne son antithèse avec Hélène la maléfique, la mortifère, installée en épouse au palais d'Ilion. Les codes généalogique et géographique se superposent, les déplacements d'Alexandre et les différentes étapes de sa relation avec Oenone matérialisant ses passages d'une vie particulièrement protégée à un état de vulnérabilité²⁰⁹. S'il n'avait jamais quitté l'Ida et sa première femme, la guerre aurait été évitée. Son transport dans la montagne, alors qu'il est blessé, représente un espoir d'échapper à la mort, mais il redescend trop vite dans la plaine. Dès lors qu'il regagne Ilion, sa fin est consommée. Même si Oenone et ses remèdes y parviennent, ils y

²⁰⁷ Sur Oenone et Pâris, voir Lyc. *Alex.* 57-68 ; Hégésianax, 45 F 2, F 6, *FGrHist.* ; Conon, 26 F 1, 23, *FGrHist.* ; Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 6. Strabon cite Démétrios de Skepsis, qui localise les tombes d'Alexandre et d'Oenone en Cébrénie (*Géog.* XIII, 1, 33).

²⁰⁸ On mettra de côté la version de Lycophron, souvent très elliptique, qui ne mentionne pas les lieux. Le poète alexandrin donne en outre à Oenone un rôle particulier dans la chute de Troie, puisque c'est elle qui, par jalousie, révèle aux Grecs les moyens de prendre Troie. Ailleurs, c'est plus souvent à Hélénos qu'est attribuée cette révélation (cf. résumé de la *Petite Iliade*, Davies, p. 52 ; Conon, 26 F 1, 34, *FGrHist.* ; Ps.-Apollod. *Bibl.* Ep. V, 9-10).

²⁰⁹ Le passage de Corythos de sa mère Oenone à son amante Hélène, aux bras de qui il trouve la mort, de même que la descente d'Oenone à Troie, où elle se tue, redoublent les actions d'Alexandre lui-même.

perdent leur efficacité. Le motif narratif du "trop tard" ne fait qu'accentuer, nous semble-t-il, cette incompatibilité entre les notions de soin, de restauration, de maintien de la vie, et le symbolisme d'Ilion et de son champ de bataille.

Si Hellanicos est la source des auteurs postérieurs qui s'attachent aux deux amours d'Alexandre, ce qui paraît possible, sinon probable²¹⁰, ses *Troïca* présentaient donc un récit non homérique associant un thème généalogique à la partition géographique de la Troade, indépendamment de la rivalité entre les lignées collatérales de la famille.

Il est très tentant de rapprocher le double mariage de Pâris du caractère généralement ambigu de son personnage. Les mythes qui se rapportent à lui l'inscrivent avec insistance dans la tension et la contradiction. Nous avons dit quelques mots du rôle complexe qu'il endosse dans l'*Illiade*. Les sources plus tardives racontent son enfance : prince d'Ilion exposé sur l'Ida puis élevé comme un bouvier, il échappe à la mort dans la montagne pour accomplir son destin funeste et semer le désastre dans la ville de ses pères²¹¹. Il est donc caractérisé par son appartenance tantôt successive, tantôt simultanée, à ces deux mondes, ces deux univers symboliques opposés. Avec la légende d'Oenone, son ambivalence se traduit d'abord de manière généalogique. Elle se résout par la rupture avec la femme de l'Ida, c'est-à-dire par un basculement définitif de Pâris dans la sphère mortelle d'Hélène et d'Ilion.

Entre la fondation effectuée par Ilos, en dépit de l'oracle d'Apollon, sur la colline d'Atè, et les amours de son descendant, aveuglé par les dieux, négligeant les prédictions d'Oenone, semblent se tisser des liens. La fatalité qui pèse sur la lignée d'Ilos par contraste avec celle de son frère, paraît trouver un écho et un prolongement dans l'enchaînement tragique né de l'alliance matrimoniale de Pâris et d'Hélène, par opposition avec celle d'Oenone. La distinction des deux fils de Tros, des deux épouses d'Alexandre permet de mettre en relief le sort affreux de la cité d'Ilion, au moment de sa fondation comme à l'heure de la catastrophe.

On s'explique mal l'origine de ces coïncidences : faut-il voir là une construction d'Hellanicos, un jeu de correspondances internes aux *Troïca* ? L'influence d'une tradition cohérente à laquelle le logographe aurait puisé ? La simple répétition de motifs et de procédés narratifs fréquents (la vaine délivrance d'un oracle véridique à

²¹⁰ Parthénios attribue l'histoire de Corythos, le fils d'Oenone et d'Alexandre, à Hellanicos et Hégésianax, un auteur d'époque alexandrine dont il nous reste par ailleurs le récit concernant les parents de Corythos (45 F 2, *FGrHist.*). Il est vraisemblable que le second mythographe se soit inspiré du premier pour l'ensemble (cf. F. Jacoby, *FGrHist.*, Ia, p. 525).

²¹¹ Les péripéties entourant la reconnaissance du bouvier Pâris comme prince d'Ilion font l'argument de l'*Alexandros* d'Euripide ; Sophocle avait lui aussi composé une tragédie de ce nom. Sur la naissance et l'exposition de Pâris, voir aussi Pd. *Péan*, VIII a 18-25 ; Eur. *Andr.* 293 sq., *Troy.* 919-922, *IA* 1284 sq. ; Lyc. *Alex.* 224-228 ; Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 5.

des hommes incapables d'échapper au malheur qu'il annonce, la dramatisation d'un événement par l'introduction d'une alternative, d'une dualité) ? Ou le fruit d'une structure immanente aux mythes concernant Ilion ? Faute d'une connaissance globale des *Troïca*, de son contexte et de ses sources, faute de certitudes touchant le fonctionnement de l'imagination humaine, on nous pardonnera de préférer le silence du doute, frustrant certes, mais prudent, à la profession de foi.

B. La disparition de l'opposition entre Dardanie et Ilion

1. L'unification du *genos* dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*

L'*Hymne homérique à Aphrodite*, dont on souligne souvent la parenté avec l'épopée²¹², dissocie la généalogie troyenne de la symbolique des lieux. La montagne où Anchise fait paître ses troupeaux est un espace intermédiaire entre le monde des hommes et celui des dieux. C'est là que se tiennent la rencontre et l'union amoureuse d'Aphrodite et du bouvier²¹³, là aussi qu'Enée, le fils semi-divin issu de cette étreinte, passera sa petite enfance, sous la garde des nymphes, qui ne sont ni femmes, ni déesses²¹⁴. Aphrodite annonce à Anchise que, quand Enée aura atteint l'âge de cinq ans, il devra rejoindre définitivement les hommes et accomplir son destin de mortel. Cette transition s'exprime en termes spatiaux : son père l'emmènera de l'Ida à Ilion la venteuse (ποτὶ Ἴλιος ἡνεμόεσσιν, 280). La capitale troyenne est donc le lieu de résidence d'Anchise. Elle s'oppose structurellement non à une Dardanie de l'Ida, mais à l'Olympe venteux qu'Aphrodite regagne après son aventure (ἦϊξε πρὸς οὐρανὸν ἡνεμόεντα, 291). Le poète met à profit le symbolisme géographique de la Troade, distinguant la ville des pentes boisées de la montagne, mais pour souligner la distinction entre mortels et immortels, non entre deux lignées humaines concurrentes.

Son traitement de la généalogie des princes d'Ilion révèle la même indifférence à la division des branches collatérales. Pour illustrer le fait que la race d'Anchise a toujours été proche des dieux²¹⁵, Aphrodite cite en exemple Ganymède et Tithon, c'est-à-dire son grand-oncle et son cousin germain. Hors de l'*Illiade* et du contexte conflictuel de la transmission de la souveraineté troyenne, le *genos* peut apparaître comme un groupe cohérent, uni en l'occurrence dans la même faveur divine, et non

²¹² T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, éd., *The Homeric Hymns*, Oxford, 1904 (1936), p. 349 sq.

²¹³ *HHAphr.* 68.

²¹⁴ *HHAphr.* 237 sq.

²¹⁵ *HHAphr.* 200-201.

comme un ensemble polarisé. Cela se traduit par un recentrage spatial sur un lieu de vie unique, Ilion.

Cet exemple illustre bien, à notre sens, l'importance de ne pas conférer une valeur absolue à la structure dégagée dans un contexte donné. Les oppositions entre Dardanie et Ilion, Enée et Hector, le survivant et le héros condamné à brève échéance, ne sont pas pertinentes pour la lecture de l'hymne, car son objet — la séparation des mortels et des immortels — diffère des préoccupations épiques concernant les princes troyens et leur *timè* respective²¹⁶. L'usage de la généalogie reflète cet écart et met l'accent sur la série des unions entre Dardanides et Olympiens, aux dépens des relations internes à la famille.

2. La confusion d'Ilion et de Dardanie chez les Tragiques

Les tragédies qui nous sont parvenues, nous l'avons dit, ne mettent en scène que les membres de la lignée de Priam, à part le *Rhésos*, qui oppose dans une scène Hector à Enée. Le fils d'Anchise y tempère les ardeurs guerrières de son cousin : celui-ci, voyant le camp des Achéens illuminé par des feux, se méprend sur l'activité de ses ennemis. Il croit qu'ils se préparent à partir et veut en profiter pour les attaquer, mais Enée le convainc d'envoyer d'abord un espion pour s'assurer de leurs intentions. C'est le point de départ de l'action de la pièce, qui reprend la trame de la Dolonie homérique (chant X de l'*Illiade*). Le face à face des deux héros imite les scènes iliadiques dans lesquelles Hector se heurte à Polydamas ; il repose sur l'opposition entre la fougue aveugle du chef des Troyens et les conseils avisés de son interlocuteur, entre l'homme fait pour combattre (μάχεσθαι) et celui qui a reçu le don de la prudence (βουλεύειν καλῶς)²¹⁷. Le rôle d'Enée dans la tragédie se limite à cette dramatisation de la décision du Priamide, qui se range à son avis. Il n'est aucunement question de rivalité de pouvoir entre les deux hommes, ni d'une opposition quelconque entre Dardaniens et Iliens.

Dans les autres pièces, chez Sophocle comme chez Euripide, la confusion est totale entre Dardanie et Ilion. Prenons par exemple quelques vers de l'*Electre* d'Euripide. Le laboureur évoque le souvenir d'Agamemnon, qui fit voile "vers la terre troyenne" (ἐς γῆν...Τρωάδ', 3), tua Priam qui régnait "sur le territoire d'Ilion" (ἐν Ἰλιάδι χθονί, 4) et prit "la ville fameuse de Dardanos" (Δαρδάνου κλεινὴν πόλιν, 5). C'est sans aucun doute possible à Ilion que cette périphrase fait référence²¹⁸. Dans les *Troyennes*, "Dardanie" désigne clairement la ville de Priam puisqu'il est fait

²¹⁶ Voir chapitre 3, II, B, 2.

²¹⁷ Comparer *Rhés.* 105-108 avec *Il.* XIII, 727-733.

²¹⁸ cf. *Hél.* 1493-1494 ; *IA* 881.

allusion à ses remparts construits par Phoibos et deux fois renversés par la lance grecque²¹⁹. L'allusion de Sophocle dans le *Philoctète* est plus vague : Ulysse appelle le territoire faisant l'objet de la conquête grecque "la plaine de Dardanos" (τὸ Δαρδάνου πέδον, 69). Il n'y a plus de distinction entre la terre de l'archégète et celle de ses descendants ; les deux capitales successives de la Troade homérique n'en font plus qu'une.

L'opposition entre la plaine et l'Ida est elle aussi réduite par le biais de l'adjectif Ἰδαῖος, devenu l'équivalent, dans le langage des Tragiques, de la dénomination de "troyen". Ilion peut être appelée "la cité idéenne" (Ἰδαίαν πόλιν, *Hél.* 658-659). Plus troublant encore lorsqu'on se rappelle certains des contrastes dégagés dans l'*Iliade*, Ulysse peut parler de la "poussière de l'Ida" (Ἰδαία κόνις, *Héc.* 325) recouvrant les corps des Grecs tombés à Troie, sans que rien n'indique la volonté du poète de jouer sur deux notions antinomiques.

Il est toutefois un contexte tragique dans lequel l'Ida semble se charger de connotations particulières : l'évocation, sur le ton de la lamentation, et le plus souvent dans les passages lyriques, des événements qui ont causé la guerre de Troie, c'est-à-dire le jugement des déesses ou l'abattage des pins ayant servi à la construction des neufs d'Alexandre²²⁰. C'est dans la montagne troyenne, dans le cadre bucolique des étables du bouvier Pâris, que s'est décidée la perte de tant de Troyens et de Grecs. Euripide se livre à une série de variations sur ce thème, imposant au fil des pièces l'association entre la figure pastorale du Priamède et le déclenchement de l'enchaînement fatal qui aboutit à l'anéantissement de Troie, au point que, dans *Iphigénie à Aulis*²²¹, le qualificatif d'"Idaios" accolé au nom du jeune homme prend une résonance aussi sinistre que le surnom "Ainopâris" dans *Hécube*, par exemple²²². Il n'est pas de notre propos d'analyser dans le détail la place donnée à l'Ida par les Tragiques, mais simplement de remarquer à quel point ils bousculent la structure symbolique de l'*Iliade*, quand bien même les poèmes homériques demeurent par de nombreux aspects une référence. Si la montagne se dégage comme un endroit chargé de signification, ce n'est pas en tant que domaine d'une partie de la famille dardanide par opposition à une autre, mais comme repaire d'un individu isolé²²³, dont les choix

²¹⁹ *Troy.* 817-818. Voir aussi *Troy.* 535 ; *Hél.* 384. Un fragment de Pindare semble employer "Dardanie" dans le même sens, ou du moins pour désigner la région d'Ilion touchée par les ravages achéens (*Péan* VI, 90).

²²⁰ cf. Euripide, *Andr.* 274-308 ; *Héc.* 629-656 ; *Hél.* 23 sq., 229-251, 676-681 ; *IA* 172-184, 573-589, 1283-1309. Sur le jugement de Pâris, voir T.C.W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, Supplementary paper, 11, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, Londres, 1965, et sa bibliographie.

²²¹ *IA* 1289.

²²² *Héc.* 945.

²²³ Concernant l'insistance d'Euripide sur l'isolement de Pâris, voir T.C.W. Stinton, *Euripides and the Judgement of Paris*, p. 16 sq.

vont affecter la communauté entière. L'Ida apparaît par rapport au lieu du drame, qu'il s'agisse de l'Égypte d'*Hélène* ou de la Phthie d'*Andromaque*, de la Thrace d'*Hécube* ou d'Aulis, où se scelle le destin d'Iphigénie, comme la source de l'action qui s'y déroule. Il est le berceau des malheurs représentés devant les spectateurs. Si les tragédies d'Euripide inscrivent la montagne troyenne au sein d'une structure polarisée, c'est donc en instaurant entre elle et le monde touché par la guerre des relations avant tout chronologiques et causales, les chants évoquant les tableaux bucoliques du jugement de Pâris permettant en outre de souligner, par de violents contrastes, les scènes douloureuses des épisodes parlés.

Les tragédies, sans conteste, jouent de manière expressive sur la mention des lieux troyens, mais avec une logique qui leur est propre. La famille des Dardanides, pour sa part, est concentrée à Ilion, de même que son histoire est réinterprétée, à travers le rattachement de Dardanos à la cité de la plaine, pour donner une prépondérance absolue à la capitale de Priam. Cette sorte de condensation de l'univers royal troyen contribue à donner un caractère total et extrêmement spectaculaire à sa destruction. Il s'agit d'un véritable anéantissement ; après la défaite, il ne subsiste rien en Troade, ni du *genos*, ni de sa cité. Avec la fumée d'Ilion incendiée s'exhale même le nom de la ville, symbole du passé splendide et glorieux des hommes dont elle était la patrie²²⁴.

La simplification de l'histoire des Dardanides et la concentration sur Ilion tendent peut-être également à renforcer l'antagonisme entre la maison royale troyenne et les Hellènes, entre la cité assiégée, but de l'expédition grecque, et les villes du Péloponnèse ou de Thessalie, où attendent les parents et les épouses des conquérants. La vision tragique du conflit troyen déborde largement le cadre géographique restreint qui était celui de l'*Illiade* : les drames noués à Ilion sont indissociables de ceux qui touchent le départ ou le retour des Grecs. En déplaçant le centre de gravité de la guerre depuis la plaine troyenne vers la mer séparant les deux continents, les tragédies transforment l'équilibre symbolique qui est au cœur de l'épopée. La capitale de Priam se dresse désormais en face des palais grecs, dont le sort est lié au sien, comme une étrangère hostile, et cette relation prend le pas sur toutes les autres.

²²⁴ Eur. *Troy*. 1277-1278.

Chapitre 2

LES DARDANIDES, NOBLES BARBARES DE LA TRAGEDIE

Par le biais de la généalogie homérique d'Enée, on a vu se dessiner une géographie symbolique de la Troade, fortement marquée par une polarisation entre Ilion, cité de la plaine, et l'espace pastoral du Mont Ida. Mais les rois troyens ne s'inscrivent pas seulement dans ce cadre restreint ; ils appartiennent aussi à un monde composé d'autres familles, d'autres peuples et d'autres territoires. Quel rôle la généalogie joue-t-elle dans la définition de la place des Dardanides au sein de cet ensemble ? On ne saurait le comprendre sans avoir en tête la manière dont évoluent les représentations du monde entre la poésie homérique et les drames des Tragiques. Le passage d'un univers aristocratique, dont le noyau est constitué par la famille noble et son *oikos*, à celui des cités, où l'homme se définit par son appartenance à une communauté politique, entraîne l'apparition de nouvelles catégories, de nouvelles façons de construire l'identité d'un individu ou d'un groupe et, par contraste, celle de l'Autre, de l'étranger. En ce qui concerne les Troyens, l'affirmation d'un sentiment panhellénique au cours de l'époque archaïque et l'importance que prend à l'occasion des guerres médiques la notion de "barbare", notion à la fois linguistique, culturelle, politique et morale, assortie d'un ensemble de connotations péjoratives, affectent tout particulièrement les représentations des rois d'Ilion et de la guerre de Troie. Pour Hérodote et les Tragiques, Priam et les siens sont des figures extérieures au monde grec.

Pourtant, même si l'opulence et le luxe caractérisent la lignée comme une dynastie orientale encline à la démesure, contrastant avec l'image de modestie et d'austérité que les Grecs aiment à donner d'eux-mêmes, la famille des souverains de Troie n'endosse pas systématiquement le rôle de repoussoir. Elle jouit en fait d'un statut assez paradoxal. Victimes de crimes impies, asservis, ses membres subissent un

sort cruel et pathétique qui met en valeur la bassesse ou l'*hubris* de certains de leurs maîtres, pourtant bien grecs. Grandies, en outre, par le souvenir de l'épopée, que leur discours généalogique contribue à évoquer, la reine et les princesses d'Ilion gardent dans nombre de tragédies une dignité royale et de nobles aspirations à la liberté et à la vertu morale, malgré la défaite et la dispersion qui les frappent. Dans l'*Ajax* de Sophocle, et surtout dans les diverses pièces troyennes d'Euripide, la famille des Dardanides se trouve ainsi au cœur d'un réseau d'oppositions entre monde grec et monde barbare, liberté et esclavage, noblesse aristocratique et égalité politique. Par un jeu d'associations et de glissements, le *genos* royal de Troie en arrive à pouvoir incarner une *polis* bouleversée par la guerre, et son sort pathétique invite le spectateur à méditer sur l'universalité du malheur¹.

¹ Nous avons emprunté le titre de ce chapitre à la dernière section de l'ouvrage d'E. Hall, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, 1989.

I. D'Homère aux historiens du Ve siècle : modèle épique et "barbarisation" des Troyens

L'évolution connue par les représentations des Troyens vient appuyer, nous semble-t-il, l'hypothèse formulée par E. Hall, à la suite d'autres savants², à propos de la polarisation des représentations grecques du monde et de l'apparition d'un univers hellénique se définissant par opposition avec les peuples barbares. Si le sentiment d'appartenir à une communauté hellénique a probablement existé à l'époque archaïque, il a été considérablement accentué par les guerres médiques et la confrontation de cités partageant déjà une langue, des rites, une tradition épique³, avec un ennemi commun, entraînant comme corollaire le développement de stéréotypes et de préjugés concernant le barbare. On peut en effet mesurer l'écart qui sépare l'image des défenseurs d'Ilion dans les poèmes homériques de celle des vaincus offerte par le théâtre et reconstituer tant bien que mal le processus de "barbarisation" qui les atteint. Tandis qu'Hector et les siens répondent, dans l'épopée, au modèle héroïque et aristocratique qui la domine, les Tragiques, comme beaucoup de leurs contemporains, projettent sur le conflit troyen et les peuples qu'il oppose les préoccupations et les catégories de leur propre époque. Mais dans le même temps, l'*Illiade* joue un rôle de modèle et de référence commune dans la culture hellénique, immortalise les Dardanides et les Troyens comme des figures du patrimoine grec, et freine ainsi leur marginalisation. Examiner leur image dans l'épopée, puis mettre en évidence les tendances contradictoires qui influent sur leur représentation s'avère donc indispensable pour éclairer les paradoxes des personnages royaux d'Ilion mis en scène par les Tragiques.

A. Les Troyens dans l'épopée

1. L'homogénéité épique⁴

² *Inventing the Barbarian*, p. 6 sq. L'introduction de ce livre est consacré à la discussion des différentes thèses concernant la naissance du concept de barbare, ainsi qu'à l'examen des témoignages antiques. Notre analyse de la "barbarisation" des Troyens s'en inspire très largement.

³ cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 30-31, 150-156, 175-177.

⁴ Notre intention n'est pas de refaire le travail déjà effectué par E. Hall, mais d'en reprendre les grandes lignes et de mettre l'accent sur ce qui concerne les Troyens. Pour une démonstration plus complète, voir *Inventing the Barbarian*, p. 19-47.

Aux questions "Les Troyens de l'épopée sont-ils des barbares, des tenants d'une civilisation différente de celle de leurs opposants grecs, et sont-ils dévalorisés comme tels ?", les savants apportent des réponses diverses et contradictoires. Le problème tient à ce que le texte ne donne pas prise à ces interrogations portant sur une division ethnique du monde. En effet, une lecture littérale ne révèle aucune différenciation de cet ordre entre la coalition des alliés de Ménélas et celle des alliés de Priam, même si chaque peuple séparément peut avoir des caractéristiques particulières, souvent résumées à une expression formulaire⁵. Le terme *βάρβαρος* lui-même, désignant à l'origine l'étranger qui balbutie le grec ou dont la langue sonne de façon étrange aux oreilles grecques, puis, plus largement, tout individu extérieur à la civilisation hellénique, n'apparaît pas dans l'épopée. Celle-ci ne connaît que le composé *βαρβαρόφωνος*, "au langage barbare", appliqué aux Cariens dans le catalogue des alliés de Troie⁶.

La division Grecs-barbares n'étant pas explicite chez Homère, tout jugement concernant l'infériorité ethnique des Troyens est condamné à reposer sur une analyse de la façon dont le poète épique représente ce peuple et ses rois, puis sur l'évaluation de ces représentations par rapport à une norme censée correspondre à la culture hellénique. On passe donc au crible leur comportement, leurs mœurs, les comparaisons qui leur sont appliquées, *etc.*⁷, afin d'y déceler ce qui les différencie de leurs adversaires. L'étape suivante — déterminer si les écarts mis au jour sont perçus comme dévalorisants par les auditeurs grecs de l'épopée — est la plus problématique, car nous ne possédons d'autre cadre de référence que les poèmes homériques eux-mêmes. Face à une tradition poétique qui s'est développée au fil des ans par des ajouts et des transformations successifs, et qu'on ne peut ancrer de façon sûre dans aucun contexte culturel défini, seule la critique interne peut permettre de dégager des normes, ce qui bien souvent limite considérablement l'interprétation. La tentation est grande alors de se référer à des modèles anachroniques, et de lire Homère avec Eschyle en tête⁸.

Un examen dépourvu autant que possible d'*a priori* révèle pourtant une grande homogénéité au sein du monde de l'*Illiade*. Ses protagonistes, achéens, troyens et alliés,

⁵ Les Abantes venus d'Eubée se distinguent par une coiffure singulière (*Il.* II, 542) ; les Péoniens sont caractérisés par leur arc recourbé (*Il.* II, 848), *etc.*

⁶ *Il.* II, 867. E. Hall (p. 9) fait remarquer qu'en s'appuyant sur le témoignage de Thucydide, qui paraît exclure toute référence homérique au barbare, on peut se demander si le terme *βαρβαρόφωνος* n'a pas été introduit très tardivement dans l'*Illiade*.

⁷ Voir E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 19-32, 40-45, et ses indications bibliographiques. Sur le thème des comparaisons, voir A. Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques : Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981, p. 31 *sq.*

⁸ La synthèse tirée par P. Wathélet de son *Dictionnaire des Troyens (Les Troyens de l'Illiade)*, p. 141-152 illustre bien la tentation de donner une signification unique aux mythes troyens, et d'interpréter les représentations propres à l'*Illiade* en se référant à la tradition postérieure.

obéissent à des règles culturelles, sociales ou religieuses étonnamment cohérentes. Les défenseurs de Troie, même si le poète fait quelques allusions à la diversité de leurs langages⁹, s'expriment dans un grec qui ne se distingue en rien de celui d'Agamemnon ou d'Achille et n'est pas coloré de mots orientaux comme ce sera le cas dans certaines tragédies. Leurs costumes, leur armement, leurs villes ne sont pas plus spécifiques. Ils adorent les dieux de l'Olympe, se livrent à des offrandes et à des sacrifices, honorent leurs chefs et leurs morts de la même façon que les Achéens, éprouvent la même horreur face à certains comportements tabous qui rapprochent l'homme de la bête, comme le cannibalisme, ou les outrages aux suppliants et aux cadavres. En d'autres termes, le poète applique à tous les personnages de l'*Illiade* la même conception de la civilisation, et les présente comme guidés par le même code héroïque¹⁰.

Les tentatives pour prouver qu'au sein de ce cadre, les Troyens sont inférieurs aux Achéens et font preuve d'une plus grande propension à transgresser les règles n'aboutissent pas à de grands résultats : il est aisé de montrer que l'erreur d'Agamemnon, point de départ de la colère d'Achille et du poème lui-même, ne reçoit pas un traitement différent de celle de Pâris, ou que le Péléide, figure centrale de l'oeuvre, adopte un comportement excessif, donc condamnable — d'ailleurs condamné aussi bien par les hommes que par les dieux. Reste que les combattants troyens et leurs alliés se montrent de façon générale moins heureux au combat¹¹. Est-ce à dire qu'ils

⁹ II, 804 ; IV, 437-438.

¹⁰ L'ouvrage de J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, montre comment les normes héroïques incarnées par Hector permettent de comprendre Achille, le personnage central de l'*Illiade*.

¹¹ E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 28-30 ; P. Vidal-Naquet, "L'*Illiade* sans travesti", préface à la traduction de l'*Illiade* de P. Mazon, Paris, 1975 = *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, p. 47-49.

L'affirmation que les Troyens ont un comportement guerrier inférieur à celui des Achéens s'appuie souvent sur les comparaisons assimilant leurs bataillons à des groupes animaux. En III, 2-8 et IV, 433-436, ils sont comparés à des grues qui attaquent en criant, puis à des brebis bêlantes. L'accent porte sur les cris variés qui sortent de leurs rangs, par opposition au silence des Achéens. A. Schnapp-Gourbeillon, sans justifier clairement son interprétation, juge ces comparaisons péjoratives (*Lions, héros, masques*, p. 29-32). Mais l'idéal auquel elle semble se référer — une guerre ordonnée et silencieuse — ne correspond pas aux représentations homériques du combat : immédiatement après les descriptions opposées des Achéens et des Troyens, aux vers IV, 444-456, le poète dépeint la fureur et la confusion de la mêlée en insistant — par une comparaison — sur le mélange des clameurs poussées par les hommes de l'un et l'autre camp.

En outre, le poème ne cantonne pas les Troyens à une image de guerriers hurlants. Ils peuvent eux aussi marcher groupés et sans bruit au combat : il nous semble qu'E. Hall voit à juste titre dans les adjectifs ἄβρομοι et ἀνύαχοι du vers XIII, 41 des composés négatifs ("sans bruit", "sans cris") et non intensifs ("très bruyants", "hurlants") comme le voudrait Aristarque.

Enfin, les comparaisons avec des bêtes qui s'éparpillent dans la fuite ne sont pas réservées aux futurs vaincus (voir par exemple la débandade achéenne des vers XV, 323-326).

Il nous paraît donc hasardeux de tirer des conclusions systématiques de ces passages. S'il existe à l'échelle du poème un déséquilibre bien réel entre Achéens et Troyens en matière de comparaisons, les premiers étant plus souvent que les seconds assimilés à des animaux forts, et moins souvent à des animaux sans défense (voir le décompte effectué par A. Bonnafé, *Poésie, nature et sacré, I : Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, 1984, p. 69), cela reflète avant tout les rapports de forces entre les deux camps. L'hypothèse d'un parti-pris du poète demeure invérifiable.

sont, du fait de leur étrangeté au monde hellénique, des héros moins vaillants que leurs ennemis ? Rien ne permet de fonder une telle affirmation. Aux dérobades d'un Pâris s'opposent les exploits, bien plus nombreux, de son frère Hector. Mais la défaite de Troie est écrite par le destin¹², et la narration s'oriente vers cet événement. Le nombre élevé de défenseurs que le poète fait tomber devant Ilion peut s'expliquer, non comme la preuve d'une préférence idéologique de sa part, mais comme un procédé narratif contribuant, au même titre que la mise en valeur de la mort d'Hector¹³, à annoncer la catastrophe troyenne.

Dans l'ensemble, il nous paraît clair que l'*Illiade* ne se soucie pas plus de réalisme ethnographique que de propagande anti-barbare. C'est une construction poétique mettant en scène un monde artificiellement homogène, une oeuvre inspirée par un idéal aristocratique et non hellénocentrique, bien que des Grecs l'aient élaborée.

2. Les Dardanides, une famille parmi d'autres

Une généalogie héroïque

Un héros chez Homère se définit, non par son rapport au monde grec, mais par sa famille et sa ville d'origine. Lorsque Diomède demande à Glaucos qui il est, celui-ci répond en termes de naissance (γενεήν), c'est-à-dire en indiquant sa généalogie et le lieu où il a vu le jour¹⁴. La parenté de sang et le mariage déterminent la place sociale d'un homme ou d'une femme dans un ensemble composé de grandes maisons et non de nations. Cela n'exclut pas l'existence de peuples distincts, mais ces communautés de combattants sont surtout caractérisées par leur rapport de dépendance vis-à-vis d'un chef, d'un membre de l'élite aristocratique, comme le montrent les catalogues du chant II. Le phénomène de l'éponymie traduit ce lien étroit entre le souverain et la communauté, qui en quelque sorte prolonge la personne et la famille royales.

Il paraît significatif que les mots *genos* et *geneè*, qui définissent un être ou un groupe social selon un critère de naissance, n'expriment pas dans l'épopée l'idée de nationalité¹⁵. Ils peuvent désigner les membres d'une famille en ligne masculine¹⁶, ou, au plus large, l'espèce humaine¹⁷, mais pas, comme ce sera le cas au Ve siècle, la race

¹² *Il.* XV, 70-71.

¹³ Voir ci-dessous, chapitre 4, I, B, 2 ; II, C, 1-2.

¹⁴ "Τίς δὲ σὺ ἐσσι ;" ("Qui es-tu ?") demande Diomède (*Il.* VI, 123). Glaucos répond par une autre question : τί ἡ γενεὴν ἐρεῖνεις ; ("Pourquoi t'informes-tu de ma race ?", VI, 145), avant de décliner sa généalogie et de raconter comment ses ancêtres, venus d'Argolide, se sont installés en Lycie (VI, 150-211).

¹⁵ cf. *LfrgE*, s.v. γενεή, γένος. Le seul exemple de γένος dans le sens de "peuple" n'est pas homérique.

¹⁶ Pour γενεή, voir par ex. *Il.* VI, 211 ; XX, 241, 303, 306, etc. Pour γένος, voir *Il.* VI, 209 ; *Od.* VI, 35 ; VIII, 583.

¹⁷ Pour γενεή, voir *Il.* VI, 146. Pour γένος, voir *Il.* XII, 23.

des Grecs ou des barbares¹⁸. La généalogie illustre très logiquement cette situation. L'aède n'insiste pas sur les liens entre les lignées achéennes, ne cherche pas à établir de rapports entre les héros dont les noms ont donné naissance à des dénominations ethniques. Hellen, destiné à s'affirmer comme l'ancêtre commun des populations grecques, n'est jamais mentionné. En revanche, la plupart des familles héroïques sont issues de divinités, ce qui les rattache à l'ensemble des demi-dieux (ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν, *Il.* XII, 23).

Les traits particuliers de la famille royale de Troie

Mais revenons au *genos* familial que constituent les Dardanides chez Homère. Il présente quelques particularités que nous croyons important de souligner, soit parce qu'elles posent des problèmes à l'interprète, soit parce qu'elles ont pu influencer les poètes tragiques.

Tout d'abord, si la famille se coule au même titre que les Achéens dans le moule de l'épopée, si elle s'exprime en grec, certains de ses membres possèdent des noms empruntés à d'autres langues, notamment asiatiques ou nord-balkaniques¹⁹. C'est ainsi que Δάρδανος, Τρώς, Πρίαμος, Ἀγχίσης, Αἰνείας, entre autres, pouvaient avoir des consonances étrangères, malgré leur adaptation à la flexion grecque²⁰. Il serait toutefois imprudent de donner trop d'importance, dans le cadre d'une étude sur la représentation des Dardanides, à ce que nous apprennent aujourd'hui les recherches étymologiques. Comment évaluer, en effet, l'étrangeté de ces noms pour les auditeurs des poèmes homériques ?²¹ Comment savoir s'ils n'étaient pas déjà intégrés au patrimoine de l'onomastique grecque ? Certains d'entre eux sont déjà attestés dans les tablettes en linéaire B trouvées à Pylos²² ; même s'ils avaient à l'époque mycénienne un caractère exotique, le statut prestigieux des poèmes épiques a probablement par la suite favorisé et accéléré leur assimilation.

Le problème se complique du fait que le nombre de membres de la lignée — notamment des Priamides — portant des anthroponymes helléniques dépasse très

¹⁸ cf. par ex. Eur. *Héc.* 1200.

¹⁹ Voir H. von Kamptz, *Homerische Personennamen* ; P. Wathelet, *Les Troyens de l'Iliade*, p. 23-35.

²⁰ Le nom le plus problématique est bien entendu celui d'Ἀλέξανδρος, à la fois susceptible d'être rapproché d'un nom hittite, ce qui alimente les démonstrations des partisans d'une lecture historiciste de l'*Iliade*, et d'être interprété comme un composé grec. Sur cette question, voir les analyses et les bibliographies de H. von Kamptz, *Homerische Personennamen*, p. 94-96 ; P. Chantraine, *DELG*, s.v. ἀνίρ ; P. Wathelet, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, s.v. Ἀλέξανδρος.

²¹ Combien de temps nous faudra-t-il, par exemple, pour considérer le prénom Kevin, emprunté aux Anglo-saxons et attribué à un nombre extraordinaire de nouveaux-nés ces dernières années en France, comme un prénom français ? Ses particularités graphiques et phonétiques perdront-elles un jour complètement leurs connotations étrangères ?

²² Voir la liste donnée par M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1956 (1973), p. 104. On trouve par exemple la mention d'un chef de troupe appelé Tros (tablette 57).

largement celui des personnages au nom anatolien, thrace ou phrygien, tandis que beaucoup de combattants achéens reçoivent des noms étrangers.

Ces remarques, ainsi que l'origine tout à fait grecque du mot Ἑκτωρ²³, qui désigne le principal protagoniste du camp défendant Ilion²⁴, nous incitent à ne pas perdre de vue que nous avons affaire à un univers de fiction, né de l'imagination d'aèdes de langue hellénique. L'onomastique, bien souvent prétexte à des jeux poétiques²⁵, ne saurait constituer un argument sûr pour les tenants de la différenciation entre Achéens et Troyens.

Qu'en est-il de l'organisation du *genos* ? Son caractère patriarcal est conforme à celui des autres maisons²⁶, mais il prend un relief particulier du fait du nombre d'enfants qui entourent Priam. Ce détail a marqué les esprits, les mythographes anciens multipliant le nombre homérique des Priamides et rivalisant pour établir leur liste, les savants modernes s'interrogeant sur le système matrimonial qu'implique une si grande famille. Priam est-il polygame ? Incarne-t-il, comme le pense P. Wathelet, le "souverain à l'orientale"²⁷, maître d'un harem ?

Nous avons vu que le roi d'Ilion a des enfants de plusieurs femmes que l'on peut considérer comme des épouses. Hécube ne fait que se distinguer parmi elles pour avoir mis au monde le plus grand nombre de fils, et surtout le meilleur d'entre eux, Hector. Elle n'est pas reine, contrairement à Pénélope ou à Arété dans l'*Odyssée*²⁸, contrairement aussi à l'Hécube tragique²⁹. D'un point de vue institutionnel, sa position ne constitue pas un pendant féminin du *basileus*. On ne peut donc pas dire qu'elle forme avec Priam le couple royal de Troie. Même si les règles gouvernant le statut des

²³ H.T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, Cambridge, 1952, p. 6-8 suggère que le nom d'Hector, roi de Chios, a pu être emprunté par le créateur ionien de l'*Iliade*. *Contra* : D.L. Page, *History and the Homeric Iliad*, p. 248 sq. M.I. Finley, s'appuyant sur le fait que Pausanias témoigne de l'existence d'un culte thébain à Hector (*DG*, IX, 18, 5), pense qu'il a pu se développer autour du héros une tradition béotienne antérieure à l'*Iliade*, plus tard intégrée à la geste troyenne (*Le monde d'Ulysse*, p. 51-52).

²⁴ Nous nous pencherons plus loin sur la force poétique de ce nom et sur sa place dans l'univers symbolique de l'*Iliade*.

²⁵ Que l'on songe à la généalogie très parlante de Phéréclos, constructeur des bateaux de Pâris (*Il.* V, 59-60), ou à celle de Simoeïsios (*IV*, 473-474) que nous avons signalée plus haut. On pourrait multiplier les exemples.

²⁶ Pour P. Wathelet (*Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, s.v. Andromaque), la femme d'Hector, apparentée aux Amazones par son nom, perturbe cet ordre masculin lorsqu'elle donne des conseils de stratégie à son époux et nourrit ses chevaux. Ces détails participent, selon lui, de la dévalorisation de la civilisation troyenne. Outre que la prétendue anormalité d'Andromaque ne nous paraît pas suffisante pour conclure à l'effémination générale des Troyens, il nous semble que le nom et le rôle de la jeune femme peuvent être interprétés de façon tout à fait différente (voir chapitre 4, I, B, 2).

²⁷ *Les Troyens de l'Iliade*, p. 130.

²⁸ *IV*, 697 ; *VI*, 241 ; *XIII*, 59 ; *XVI*, 337, etc. Il est difficile de savoir si le terme βασίλεια, "reine", inconnu de l'*Iliade*, désigne des épouses exerçant de façon affirmée le pouvoir normalement réservé à leur mari, ou si sa présence dans l'*Odyssée* est le signe d'une évolution de la notion de royauté depuis la composition de l'*Iliade*.

²⁹ Voir par ex. Eur. *Héc.* 91 ; *Troy.* 100, 178.

compagnes du souverain troyen demeurent par ailleurs assez floues, on ne peut guère hésiter à qualifier le monarque de polygame.

Reste à savoir si le nombre des femmes de Priam est perçu comme une anomalie et une caractéristique orientale. La comparaison avec les Achéens de l'*Illiade* est difficile, pour la simple raison que ceux-ci sont dépeints en dehors du cadre de leurs familles et de leurs palais, et que les couples sont très rares dans le camp des assiégés³⁰. Le chant I nous apprend qu'Agamemnon donne la préférence à sa captive Chryséis sur son épouse légitime Clytemnestre, à cause de sa beauté³¹. Il dit vouloir la garder chez lui, ce qui ne signifie pas qu'il aille jusqu'à l'épouser et la mettre officiellement en concurrence avec la fille de Lédæ.

En fait, quelques mots d'Achille concernant Briséis suggèrent que la monogamie est de rigueur. Face à Ulysse, qui lui propose au nom d'Agamemnon une rançon extraordinaire pour obtenir son pardon, le Péléide réfléchit à l'outrage qu'il a subi. En lui prenant Briséis, on l'a privé de l'épouse qu'il chérissait. Mépriser le lien qui l'unissait à sa captive, c'était entrer en contradiction avec les fondements de l'alliance achéenne, destinée à aider Ménélas dans la reconquête d'Hélène.

ἦ μοῦνοι φιλέουσ' ἄλόχους μερόπων ἀνθρώπων
 Ἀτρεΐδαι ; ἐπεὶ ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων
 τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται, ὥς καὶ ἐγὼ τὴν
 ἐκ θυμοῦ φίλεον, δουρικτήτην περ εὐόσαν ·

"Sont-ils donc seuls parmi les mortels à être attachés à leurs épouses, ces Atrides ? N'importe quel homme pourtant, s'il est juste et sensé, est attaché à la sienne et prend soin d'elle, tout comme moi aussi j'étais attaché à cette femme, du fond de mon coeur, bien qu'elle eût été conquise à la pointe de la lance." (IX, 340-343)

Le pluriel ἄλόχους s'explique par le pluriel du sujet Ἀτρεΐδαι, mais la phrase suivante montre qu'Achille entend bien attribuer une seule femme à chacun des Atrides et à tout mari en général. Cela nous paraît significatif dans la mesure où le Péléide insiste sur son propre choix : il élève Briséis au statut d'épouse, malgré sa situation de captive, comme s'il ne voulait pas envisager d'en faire une concubine parmi d'autres³². Il lui accorde un prix qui justifie à la fois son mariage avec elle et la colère qu'il ressent lorsqu'on la lui enlève. L'injure faite à sa *timè*, laisse-t-il entendre, est comparable à

³⁰ Les récits de Glaucos ou de Phénix, s'ils évoquent des crises familiales où l'adultère joue un grand rôle (VI, 157 *sq.* ; IX, 448 *sq.*), ne nous renseignent pourtant guère davantage sur le sujet de la monogamie.

³¹ I, 111-115.

³² Un passage du chant XIX nous enseigne que les noces n'étaient pas encore célébrées, mais qu'Achille devait épouser la jeune fille à son retour en Phthie, avec l'assentiment collectif des Myrmidons (297-299).

celle dont Pâris s'est rendu coupable envers Ménélas. Mais laissons de côté cet aspect rhétorique du discours. Ce qu'Achille met en avant, d'un point de vue institutionnel, ce sont les engagements et les devoirs liant un homme à son épouse légitime (on notera la récurrence du verbe φιλεῖν, qui exprime cette idée de pacte social et sentimental). L'énoncé de cette norme prend dans sa bouche une valeur universelle, comme en témoignent la référence à l'ensemble des mortels (μερόπων ἀνθρώπων) et l'emploi de la tournure indéfinie ὅς τις ἀνὴρ. On tient peut-être là un signe que la situation de Priam n'est pas conforme à celle des autres hommes, même si sa polygamie n'est jamais dénoncée comme contrevenant à une règle établie.

Que la famille royale d'Ilion soit la seule à apparaître dans sa totalité, avec femmes, vieillards et enfants — qui plus est dans son propre cadre géographique —, qu'elle se distingue de tous les autres personnages, alliés comme adversaires, qui sont déracinés, isolés de leur patrie et de leur parents, n'a rien d'étonnant d'un point de vue narratif, mais les conséquences dramatiques et pathétiques de cette situation sont considérables. Le poète tire parti des problèmes posés par les rapports humains au sein de la famille ainsi que, dans une certaine mesure, par la relation de la communauté à sa ville et à son sol. La solidarité imposée aux membres du *genos* vis-à-vis de Pâris et face aux Achéens est source de tensions ; elle conduit les Troyens à adopter des attitudes diverses à l'égard d'Hélène et de son ravisseur³³. En outre, c'est à travers les figures de Priam, Hécube ou Andromaque, en jouant sur les exigences et les sentiments qu'impliquent pour le héros Hector les relations filiale et conjugale, que l'épopée met la guerre en perspective³⁴. Il n'est pas surprenant que les Tragiques aient été inspirés par ces personnages confrontés collectivement à une situation terrible, au point d'en faire le symbole d'une communauté en crise.

Dardanides et Achéens : des relations de famille à famille

Pour terminer ce tour rapide des représentations homériques des Dardanides et de la guerre de Troie, soulignons que le principe qui régit les relations entre les diverses cités de l'*Iliade* est un principe familial et non ethnique. Alliances et inimitiés sont d'abord contractées entre des individus, puis engagent tout le *genos* d'un côté comme de l'autre. Le conflit justifiant le siège d'Ilion est avant tout une affaire opposant Ménélas à Pâris. Le roi de Sparte peut parler de "sa querelle" (ἐμῆς ἔριδος, III, 100) en désignant le Priamide comme seul responsable. Il ne s'agit donc en rien

³³ Cela donne naissance à des scènes extraordinaires, dans lesquelles la lutte n'est pas le moteur dramatique : au seul chant III, par exemple, la confrontation de Pâris et d'Hector, l'accueil d'Hélène par les vieillards de Troie, les reproches d'Hélène à Pâris.

³⁴ C'est là l'un des thèmes principaux de l'ouvrage de J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*.

d'une croisade hellénique contre le barbare. Achille, chef du contingent des Hellènes, fait d'ailleurs remarquer à Agamemnon qu'il n'est entré en guerre qu'au titre d'allié de la maison des Atrides, n'ayant pour sa part rien à reprocher aux Troyens³⁵.

La démonstration la plus éclatante de la suprématie de l'entité familiale sur le groupe ethnique réside dans l'épisode bien connu du duel opposant Glaucos le Lycien à Diomède. Le discours généalogique auquel se livre Glaucos avant de combattre permet aux deux hommes de se rendre compte qu'il existe entre leurs familles des liens ancestraux d'hospitalité. Aussitôt, ils se promettent de s'épargner l'un l'autre et renouvellent, en échangeant leurs armes, le pacte contracté par leurs grands-pères. Ils trouveront bien d'autres adversaires à tuer dans la mêlée où s'affrontent les blocs formés par les Achéens d'un côté, les Troyens et leurs alliés de l'autre³⁶. La logique des engagements pris entre individus ou entre lignées l'emporte sur tout le reste : à cet instant précis, Diomède ne se définit pas par le biais de la généalogie comme un Achéen, mais comme un hôte du descendant de Bellérophon.

B. La représentation des Dardanides à l'époque archaïque

L'état très fragmentaire de nos sources ne nous permet pas de suivre pas à pas l'évolution de la représentation des Dardanides et des Troyens durant cette période. Entre les poèmes homériques et les oeuvres historiques ou tragiques du Ve siècle, seuls quelques vers lyriques et quelques fragments du *Catalogue des femmes* les mentionnent, nous renseignant plutôt sur l'influence de l'*Iliade* que sur les conceptions idéologiques des poètes de l'époque archaïque.

1. Chez les poètes lyriques

Les fragments les plus importants se trouvent chez Sappho, Alcée et Ibycos. Tous trois adaptent aux dialectes et aux rythmes qui leur sont propres des sujets empruntés à l'épopée. On peut étudier la façon dont ils jouent avec la langue homérique, et remarquer, comme le fait D.L. Page, que "les thèmes épiques vont de pair avec un style épique"³⁷, mais il demeure très délicat d'évaluer le statut des Troyens qu'ils mettent en scène.

Le F 44 de Sappho raconte les noces d'Hector et d'Andromaque, ou, plus précisément, le retour du héros parti chercher sa fiancée à Thèbe, chez son père, et la

³⁵ I, 158-160.

³⁶ VI, 224-229.

³⁷ *Sappho and Alceus*, Oxford, 1955, p. 278.

fête à laquelle se livrent les gens d'Ilion à cette occasion. Selon une hypothèse raisonnable, il s'agirait d'un extrait de chant nuptial, la poétesse ayant composé un certain nombre d'épithalames³⁸. Hector et Andromaque feraient figure de modèles pour le nouveau couple. On pourrait alors établir une comparaison avec les épiniées, la référence à un passé mythique ayant pour but de symboliser et de grandir l'événement que l'on célèbre, de lui donner de la solennité.

Le thème choisi par Sappho ne fait l'objet que de brèves allusions chez Homère. Le mariage d'Andromaque est évoqué en quelques mots, lorsqu'à la nouvelle de la mort d'Hector, elle s'évanouit et perd le voile qu'Aphrodite lui avait donné

ἡματι τῷ ὅτε μιν κορυθαίολος ἡγάγετ' Ἑκτωρ

ἐκ δόμου Ἑτίωνος, ἐπεὶ πόρε μύθῳ ἔδνα.

"le jour où Hector au casque étincelant l'avait emmenée du palais d'Eétion, après avoir offert d'innombrables présents de mariage." (XXII, 471-472).

Sappho développe ce souvenir, comme si elle s'appropriait la mémoire de l'épopée. Ce que celle-ci raconte au passé, la poétesse nous le met sous les yeux, par la bouche d'Idaos, héraut de Priam :

Ἑκτωρ καὶ συνέταιρ[ο]ι ἄγοισ' ἐλικώπιδα

Θήβας ἐξ ἱέρας Πλακίας τ' ἅ[. . .]νάω

ἄβραν Ἀνδρομάχαν ἐνὶ ναῦσιν ἐπ' ἄλμυρον

πόντον ·

"Hector et ses compagnons amènent de la sainte Thèbe et des sources (?) de Placia une fille aux yeux noirs, la délicate Andromaque, dans leurs nefs, sur les flots salés." (F 44, l. 5-8, *PLF*).

On retrouve le verbe ἄγειν, qui désigne l'acte fondamental du mariage, mais cette fois au présent. Le mari fait passer la femme chez lui, l'obligeant à quitter la demeure paternelle, identifiée dans notre citation homérique par le nom du père d'Andromaque, Eétion, et chez Sappho par les noms de lieu Thèbe et Placia. Ceux-ci font écho à un passage du chant VI, qui contient la seconde allusion homérique aux noces³⁹.

Suit la description des richesses innombrables accompagnant la jeune épousée : bracelets d'or, vêtements de pourpre, objets précieux, d'argent ou d'ivoire (l. 8-10). L'impression de profusion que suscite cette énumération, l'éclat jeté par les métaux

³⁸ *Sappho and Alceus*, p. 71-72.

³⁹ VI, 395-398.

précieux, rappellent les détails homériques : les *μυρία ἔδνα* versés par Hector, son casque étincelant, le voile offert à Andromaque par Aphrodite d'or. Peut-être Sappho pense-t-elle aussi au qualificatif de *πολύδωρος* appliqué à la jeune femme dans l'*Illiade*⁴⁰. Composé formé sur l'idée de don (*δῶρον*), cet adjectif peut être interprété comme faisant référence aux nombreux présents échangés lors de ses noces, qu'il s'agisse des cadeaux faits par son père à la famille d'Hector, ou, selon l'usage le plus souvent attesté chez Homère, des *hedna* offerts par le fiancé à son beau-père, sur lesquels les vers du chant XXII mettent l'accent. L'insistance sur le luxe entourant la jeune mariée, héritage de l'épopée, donne au couple une grandeur et une majesté quasi-divines⁴¹. On ne peut raisonnablement douter que Sappho mette en valeur le faste des noces, perpétuant la conception aristocratique de la richesse comme signe de noblesse et d'honneur.

Si, de ce point de vue, les Troyens de Sappho ressemblent fort à ceux d'Homère, on peut remarquer dans le poème l'apparition d'éléments d'origine orientale inconnus de l'épopée. Dans la description de la fête qui s'organise à l'annonce de l'arrivée des mariés, les luxueuses voitures au nom insolite (*σατίναι*), les castagnettes, ainsi que la myrrhe et l'encens créent un décalage avec la coloration épique de l'ensemble⁴². Ilion est représentée comme une ville asiatique. Le problème est que nous n'avons pas le moyen de déterminer si ces détails sont empruntés au monde dans lequel Sappho évolue, et s'ils manifestent seulement l'assimilation de l'épopée par la poétesse, au même titre qu'elle mélange traits de langue homérique et dialecte lesbien, ou si ce sont les marques d'une volonté délibérée d'exotisme. Dans la mesure où les Eoliens, au VIIe et VIe siècles, possédaient des colonies dans la région d'Ilion en Troade, ainsi que sur la côte faisant face à Lesbos⁴³, il nous paraît probable que les objets auxquels le poème fait allusion circulaient entre le continent et l'île, mais comment juger de la perception que pouvait en avoir le public de Sappho ?

Du point de vue de la caractérisation des Troyens, les fragments que nous avons conservés d'Alcée et d'Ibycos ne révèlent guère d'innovations par rapport à l'épopée. L'homogénéité du monde héroïque est préservée. Ibycos, dans un éloge adressé à Polycrate, lui propose un double modèle mythique : un Argien, semble-t-il (le texte est lacunaire), et Troïlos, le fils de Priam. Selon lui, Troyens et Danaens admirent également la beauté des deux hommes⁴⁴. Il présente donc les camps adverses comme unis par un même système de références. En outre, le destinataire de l'*encomion* doit se

⁴⁰ VI, 394.

⁴¹ Hector et Andromaque sont comparés aux dieux l. 34 et probablement l. 21.

⁴² l. 13, 25, 30. Voir D.L. Page, *Sappho and Alceus*, p. 71 ; E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 45-47.

⁴³ Hérodote, *Hist.* I, 151 ; V, 94, 122.

⁴⁴ S 151, *SLG* (= F 282, *PMG* corrigé), l. 41-45.

sentir honoré par la comparaison avec l'un aussi bien qu'avec l'autre⁴⁵, ce qui prouve qu'il n'y a rien de dégradant à être assimilé à un héros troyen.

Dans une poésie lyrique d'apparat, soucieuse de rivaliser avec l'épopée, ayant recours au passé mythique pour donner de la grandeur au présent, l'image des Troyens et des Dardanides demeure donc dans une très large mesure inchangée. Si, comme c'est probable, l'idée que les Grecs se font des peuples d'Asie Mineure au VI^e siècle évolue au contact des puissants empires lydien et perse, cela n'affecte pas le souvenir des temps héroïques.

2. Dans le *Catalogue des femmes*

Le *Catalogue des femmes*, dont on date la composition du VI^e siècle⁴⁶, est un poème organisant le monde des héros selon un principe généalogique, avec pour point de départ les fécondes amours des dieux et des mortelles. Par certains aspects, l'oeuvre accentue les liens unissant les Hellènes et met la forme généalogique au service de la construction de l'identité grecque. Les éponymes des Eoliens et des Doriens, ainsi que Xouthos, l'ancêtre des Ioniens et des Achéens, forment ainsi le groupe des enfants d'Hellen, fils de Deucalion⁴⁷. En affirmant l'existence d'une telle parenté entre certains groupes ethniques de l'Hellade, le poème reflète non pas l'existence de rapports historiques ou biologiques entre eux, mais la conscience, à un moment donné, de leurs affinités. Toutefois, nombre de lignées prestigieuses, et à travers elles, de cités et de communautés grecques, échappent à ce schéma. Les rois mythiques de Sparte, d'Argos et de Mycènes n'y sont pas plus intégrés que les éponymes des Arcadiens ou des Etoliens. Il ne s'agit donc pas d'une refonte globale des données épiques.

Quant à la lignée de Dardanos, fils du Cronide et d'Electre⁴⁸, une Atlantide, elle se trouve sur le même plan exactement que celle de Lacédémon, fils d'une autre Atlantide, Taygète⁴⁹. Pour autant qu'on puisse en juger, étant donné l'état très fragmentaire du *Catalogue* pseudo-hésiodique, aucune relation de parenté ne subordonne le *genos* royal de Troie à des figures grecques. Même s'il est probable que les auditeurs du poème considèrent les peuples de Troade comme des races étrangères d'Asie, le parallélisme des familles spartiate et troyenne montre que les Dardanides conservent un statut généalogique identique à celui de certains Grecs. Cette

⁴⁵ l. 46-48.

⁴⁶ Voir l'argumentation de M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women : Its Nature, Structure and Origin*, Oxford, 1985, p. 130-137.

⁴⁷ F 9, M-W. Sur cette généalogie, voir J.M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997, p. 42-44, 47-51.

⁴⁸ F 177, M-W.

⁴⁹ Voir M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, p. 94 sq. Le savant est tenté de rattacher à la descendance des Atlantides la section du catalogue concernant la lignée de Pélops, car Steropé, fille d'Atlas, est selon certaines sources la grand-mère d'Hippodamie, femme de Pélops (p. 109).

particularité n'échappe pas à M.L. West, qui estime que la généalogie des Atlantides est une construction artificielle — il entend par là qu'elle n'appartient pas à une tradition ancienne et n'est guère antérieure à la création du *Catalogue* — destinée à regrouper les protagonistes de l'épopée troyenne⁵⁰. Ce serait donc l'influence d'Homère et de sa vision homogène du monde qui conduirait l'auteur de l'oeuvre à mettre les Dardanides et leurs adversaires sur un pied d'égalité. Cela dit, rien ne permet d'exclure que les mentions géographiques ou les récits consacrés à la famille n'aient par ailleurs accentué, par rapport à l'*Iliade*, son caractère asiatique⁵¹. Mais pour pouvoir constater la transformation explicite des Troyens en barbares, il nous faut attendre les oeuvres postérieures aux guerres médiques.

C. Dardanides et Troyens chez les historiens du Ve siècle

Au cours des guerres médiques, le monde grec affronte un ennemi par rapport auquel il peut, du moins sur un plan idéologique, affirmer sa cohésion⁵². L'hellénisme ne se définit plus seulement, de façon positive, comme le fait de partager les mêmes ancêtres, de participer à des cultes ou à des jeux communs, mais aussi par une différenciation avec ce que le Grec n'est pas : un barbare⁵³. L'opposition dépasse largement les considérations de race et d'ethnie — il faut dire que, d'un côté comme de l'autre, l'hétérogénéité l'emporte dans ces domaines —, et possède une dimension essentiellement culturelle⁵⁴ : le barbare permet de renforcer, par contraste, le modèle politique, moral ou social qu'Athènes parvient à imposer comme celui des Grecs. Dans ce cadre, les Troyens, en tant qu'ennemis mythiques des Achéens, sont considérés comme des prédécesseurs des Perses et rejetés hors de la sphère de l'hellénisme. Mais parallèlement à cela, le discours généalogique d'Hellanicos sur les Dardanides, qui à la fois prolonge et corrige celui de l'époque archaïque, nous offre une vision plus complexe de leur statut.

⁵⁰ *The Hesiodic Catalogue of Women*, p. 156-157.

⁵¹ Le fragment 180 (M-W) contient en trois vers successifs des allusions à l'Asie, à l'Hermos, nom d'un fleuve de Phrygie, et, si la reconstitution de West est correcte, à Dardanos. Malheureusement, le texte est trop mutilé pour être exploitable.

⁵² Hérodote n'est pas dupe de la propagande panhellénique, qu'il n'endosse pas véritablement — elle est cantonnée dans les discours attribués à certains Grecs. L'historien montre que, dans les faits, la menace et la présence perse servent bien souvent de prétextes pour des affrontements entre cités voisines. Pour ne citer qu'un exemple, il ne fait aucun doute à ses yeux que les Phocidiens ont refusé de s'allier aux Mèdes parce que les Thessaliens avaient déjà choisi ce camp. Si leurs ennemis intimes avaient pris le parti de résister, les Phocidiens auraient pactisé avec l'envahisseur (VIII, 27-30).

⁵³ cf. J.M. Hall, *Ethnic Identity*, p. 47. L'auteur oppose la construction de l'hellénisme à l'époque archaïque, qui se fait par agrégation, à la définition de la grécité au Ve siècle, dont le principe est l'opposition.

⁵⁴ cf. M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, 1984, p. 200.

1. La guerre de Troie, un précédent des guerres médiques

Hérodote, en ouverture de ses *Histoires*, met sur le même pied Grecs et barbares, communautés qui à elles deux forment l'humanité :

Ἡροδότου Θουρίου ιστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε τὰ ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστὰ τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα ἄκλεα γένηται, τά τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

"Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que les grands et merveilleux exploits accomplis tant par les Grecs que par les barbares ne cessent d'être renommés, et en particulier ce qui fut cause qu'ils entrèrent en guerre les uns contre les autres." (*Histoires* I, 1, trad. Ph.-E. Legrand).

Les conflits entre Grecs et barbares sont un exemple éclatant des "grands et merveilleux exploits" (τὰ ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστὰ) que l'historien refuse de laisser tomber dans l'oubli. Pour exprimer cette idée, il emploie le mot ἄκλεα, "sans *kleos*". Or le *kleos* désigne le fondement de la poésie épique, le renom des héros et des dieux dont le poète a la charge⁵⁵. Hérodote se place donc délibérément dans la ligne de l'épopée, et présente les guerres médiques comme des événements aussi dignes de mémoire que la guerre de Troie.

Mais si le patronage d'Homère confère de la noblesse à la tâche que l'historien s'est fixée, celui-ci va par ailleurs se singulariser. Au *kleos* des héros (ἄνδρες), il substitue celui du genre humain (ἄνθρωποι), c'est-à-dire des deux grands ensembles dont il est composé : l'expression "les exploits accomplis tant par les Grecs que par les barbares" reprend et précise l'exposé du thème défini par le groupe "ce qu'ont fait les hommes". Outre ce changement d'échelle, Hérodote introduit une hiérarchie dans l'histoire et confère à son sujet une supériorité sur les événements antérieurs. "De toutes les expéditions dont nous avons directement connaissance, dit-il, celle de Xerxès fut de loin la plus importante."⁵⁶. A côté d'elle, l'expédition de Darius, ou, plus loin dans le passé, celle que les Atrides menèrent contre Troie, paraissent insignifiantes⁵⁷.

⁵⁵ *Od.* VIII, 73-74 ; Hés., *Théog.* 100-101, etc. Voir G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 38-39 ; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (1992), p. 113.

⁵⁶ VII, 20 (trad. A. Barguet).

⁵⁷ *id.*

Associés à Homère, à la fois modèle et rival de l'auteur des *Histoires*, les Troyens sont donc présents en filigrane derrière les Perses. Mais si la comparaison entre guerres médiques et guerre de Troie s'impose à Hérodote, c'est aussi parce qu'elles peuvent entrer dans le même schéma historique : la lutte entre l'Asie et l'Europe, distinction qui coïncide avec celle de la Grèce et du monde barbare⁵⁸. Selon les informateurs perses à qui il attribue le récit des origines de la haine opposant les deux continents, tout a débuté par un enchaînement de rapt, l'enlèvement d'Io par les Phéniciens étant suivi de celui d'Europe par les Grecs, celui d'Hélène par Alexandre répondant à celui de Médée par les Argonautes⁵⁹. Mais ce sont la destruction de la puissance de Priam et la prise d'Ilion qui font basculer la situation. A cause d'une banale histoire de femmes, les Grecs déclenchent un conflit d'une ampleur démesurée. Les Perses datent de ce moment leur hostilité à l'égard du monde grec.

"En effet, ajoute Hérodote, [ils] considèrent que l'Asie et tous les peuples barbares qui l'habitent leur appartiennent, tandis que l'Europe et les peuples grecs sont pour eux un monde distinct."⁶⁰. Cette précision vient expliquer le fait que, sans avoir participé à la guerre de Troie, les Perses se prévalent de cette agression pour justifier la leur. Dans un mouvement de solidarité rétrospective, si l'on peut dire, ils se prétendent offensés par l'expédition des Atrides au même titre que les Troyens de Priam et leurs alliés. La domination qu'ils exercent au Ve siècle sur l'Asie les pousse à projeter sur le passé la cohérence politique de leur empire, à se représenter le souverain d'Ilion comme un vassal, ou peut-être même, étant donné la vaste coalition dont la tradition lui attribue le commandement, comme un prédécesseur du Grand Roi⁶¹ qu'il s'agit de venger.

Le conflit troyen est donc transformé en précédent et en cause indirecte des guerres médiques. A cette occasion, l'histoire individuelle qui en est le point de départ est ravalée au rang de prétexte pour un affrontement entre les deux moitiés du monde. Priam, Alexandre et Hélène sont mentionnés en tant que représentants de peuples opposés. Ce n'est d'ailleurs pas Ménélas qui demande réparation d'une offense, mais "les Grecs"⁶². Les relations personnelles entre Dardanides et Atrides sont estompées,

⁵⁸ Dans ce schéma entre aussi une expédition antérieure à la guerre de Troie, menée par les Troyens et les Mysiens en direction de la Grèce du Nord (VII, 20, 75). Lycophron, reprenant la série des luttes opposant les deux continents, attribue le commandement de ce mouvement de conquête et de peuplement à Laomédon (*Alex.* 1341-1345). Strabon témoigne de l'existence d'un peuple de Dardaniens en Illyrie, au Nord de la Péonie et de la Macédoine (*Géog.* VII, 5, 1 ; VII, 5, 6-7).

⁵⁹ I, 1-3.

⁶⁰ I, 4.

⁶¹ Xerxès, sur le chemin de la Grèce, fait une halte hautement symbolique à Ilion. Il visite l'ancienne citadelle de Priam et sacrifie à Athéna Ilios, ainsi qu'aux héros tombés devant la ville (VII, 43). Une série de présages funestes frappent l'armée au cours de cette étape (orage meurtrier, fleuve tari, panique nocturne). Sans doute Hérodote les rapporte-t-il pour souligner que l'expédition qui commence n'aura pas plus de succès que la défense de Troie.

⁶² I, 3.

comme toutes les relations caractéristiques de la société héroïque. Le mécanisme d'alliances entre les héros et leurs familles, qui justifie dans l'épopée la formation de l'expédition achéenne et de la coalition pour la défense de Troie, est laissé dans l'ombre, ce qui permet aux Perses de souligner la disproportion de l'attaque grecque par rapport à son motif officiel, la perte d'une femme, d'ailleurs probablement consentante⁶³. A la faveur de ce raccourci, la guerre de Troie ne peut apparaître que comme une manifestation de l'antagonisme opposant l'Europe et l'Asie, antagonisme aussi bien militaire que culturel, puisque, selon les Perses, les Grecs font preuve de folie en attachant un prix démesuré à leurs épouses. Les Asiatiques, eux, ont la sagesse de ne pas se formaliser de leur disparition. Implicitement, les Troyens sont inclus dans cette population peu soucieuse de se battre pour ses femmes et se distinguent donc des Grecs dont ils ne partagent pas le système de valeurs. L'homogénéité épique se dissipe pour laisser la place à une représentation polarisée du monde⁶⁴.

La caractérisation des Troyens comme barbares n'ira pas plus loin, car aux périodes qui intéressent Hérodote (depuis l'extension de l'empire lydien jusqu'aux guerres médiques), leur peuple semble avoir disparu, et ne fait donc l'objet d'aucun développement. La Troade, ravagée par les Achéens, a été soumise à des influences diverses : d'abord envahie par les voisins phrygiens et mysiens, elle a subi la domination durable des Eoliens, celle des Lydiens, enfin celle des Perses⁶⁵. Du puissant royaume des Teucriens, nom que l'historien donne aux Troyens⁶⁶, il ne reste qu'un groupe de faible importance, les Gergithes, dont rien ne nous est dit, mais dont on peut deviner qu'ils n'occupent pas Ilion, tenue par les Eoliens⁶⁷. Leur lien avec le peuple de Priam est plus que ténu. La continuité politique et dynastique a été rompue, et les Teucriens appartiennent désormais au passé, à la tradition⁶⁸. On ne peut donc pas dire que l'image de barbares troyens contemporains se substitue à celle des défenseurs homériques d'Ilion. C'est, plus indirectement, par le biais de la comparaison guerre de Troie / guerres médiques, que se produit la "barbarisation" des Troyens épiques.

Soucieux, tout autant qu'Hérodote, de souligner la grandeur du conflit qu'il s'apprête à raconter par contraste avec les événements du passé — la guerre du

⁶³ I, 4.

⁶⁴ Cela s'accompagne d'un traitement ironique de la matière mythique, discréditée par l'usage caricatural qu'en font les Perses. Par comparaison, le discours historique qu'Hérodote commence en I, 5 paraît plus sérieux et plus crédible.

⁶⁵ Eoliens : I, 151 ; V, 94, 122 ; Lydiens : I, 28 ; Perses : III, 90. Strabon ajoute Phrygiens et Mysiens (*Géog.* XII, 4, 6). Voir aussi *Géog.* XIII, 1, 3-4 ; XIII, 1, 40 ; XIII, 1, 42.

⁶⁶ Voir ci-dessous, I, C, 2.

⁶⁷ V, 122 ; VII, 43.

⁶⁸ Les Teucriens sont qualifiés d'*ἀρχαῖοι* (V, 122).

Péloponnèse "fut, dit-il, la plus grande crise qui émut la Grèce et une partie du monde barbare"⁶⁹ —, Thucydide s'applique à montrer que les poètes ont conféré à l'expédition contre Ilion un lustre ne correspondant pas à la réalité⁷⁰ et que les Grecs n'étaient pas, dans ces temps anciens, en mesure d'accomplir de grandes choses. Son point de vue sur la guerre de Troie possède de ce fait un caractère hellénocentrique très marqué. Elle ne l'intéresse pas en tant que manifestation de l'opposition entre l'Europe et l'Asie, mais comme première action commune des Grecs⁷¹. Avant elle, en effet, et même après⁷², l'Hellade souffrait d'une faiblesse politique et d'un manque de cohésion qui freinaient le développement des villes grecques.

L'une des preuves de cette dispersion est linguistique. L'historien insiste sur la différence entre les dénominations homériques et celles qui lui sont contemporaines. Homère, remarque-t-il, "n'a nulle part appliqué le nom [d'Hellènes] à l'ensemble [des Grecs] ; il ne l'applique qu'aux compagnons d'Achille, venus de Phthiotide, qui furent précisément les premiers Hellènes (...). Il n'a, du reste, pas davantage employé le mot de barbares, cela parce qu'à mon avis les Grecs n'étaient pas encore groupés, de leur côté, sous un terme unique qui pût s'y opposer."⁷³ Thucydide ne met pas en cause l'unité ethnique des Hellènes à l'époque d'Homère — il semble la considérer comme un fait —, mais réfléchit sur la conscience que les groupes composant cet ensemble avaient de leur parenté et de la communauté de leurs intérêts. Pour lui, les Achéens de l'épopée sont des Grecs encore dénués de sentiments panhelléniques, et les Troyens homériques sont des barbares, même s'il n'en reçoivent pas le nom. A propos de la Sicile, il rangera d'ailleurs explicitement les colons troyens ayant pris la mer vers l'Ouest après la chute d'Ilion parmi les populations barbares de l'île⁷⁴.

A l'absence de différenciation nette entre les deux camps qui s'affrontent dans l'*Illiade*, Thucydide donne indirectement une autre explication historique. Par bien des traits culturels, "le monde grec ancien, dit-il, vivait de manière analogue au monde barbare actuel."⁷⁵ Seule une longue évolution permet aux Hellènes de s'assurer une supériorité sur les autres peuples. Ce discours montre que l'aspect culturel de la polarité Grec / barbare prend le pas sur le critère ethnique : ce sont les différences de progression vers de plus hauts degrés de civilisation qui distinguent les peuples, plutôt qu'une hiérarchie originelle. Cela revient à dévaloriser les barbares en suggérant leur incapacité à évoluer aussi rapidement que les Grecs, en assimilant leur état culturel du

⁶⁹ I, 1, 2. Nous citons la traduction de J. de Romilly.

⁷⁰ I, 9 - I, 11.

⁷¹ I, 3, 1 : Πρὸ γὰρ τῶν Τρωικῶν οὐδὲν φαίνεται πρότερον κοινῇ ἐργασαμένη ἡ Ἑλλάς.

⁷² I, 3 ; I, 12.

⁷³ I, 3, 3 : οὐδαμοῦ οὕτω τοὺς ξύμπαντας ὠνόμασεν οὐδ' ἄλλους ἢ τοὺς μετὰ Ἀχιλλέως ἐκ τῆς Φθιώτιδος, οἵπερ καὶ πρῶτοι Ἕλληγες ἦσαν (...). Οὐ μὴν οὐδὲ βαρβάρους εἶρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ἑλληνάς πω, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀντίπαλον ἐς ἐν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι.

⁷⁴ VI, 2.

⁷⁵ I, 6, 6.

Ve siècle à une sorte d'âge primitif dont les Hellènes, eux, ont su sortir. Le rassemblement contre Troie est la première étape des progrès qu'ils ont effectués sur la voie du développement et de la puissance. Bien plus tard, après le renversement des tyrans, les cités, libres, fortifiées par leur stabilité, leur union et leur richesse, remportent ensemble le grand triomphe des guerres médiques⁷⁶. Les deux conflits se répondent dans la mesure où ils impliquent tous deux une unité des forces grecques, mais entre les deux, une lente maturation politique s'est effectuée.

Le schéma historique décrit par Thucydide ne laisse guère de place aux Troyens et aux Perses, simples catalyseurs de l'unité hellénique. Mais cela même met en évidence la réinterprétation à laquelle l'épopée donne lieu. Devenue la source d'historiens qui pensent le monde comme partagé entre Grecs et barbares, elle se voit appliquer la même division. Les ennemis mythiques des Achéens incarnent désormais cet Autre par opposition auquel les Hellènes se sont définis. Nous verrons comment la tragédie développe les conséquences culturelles et morales d'une telle vision.

2. Les Dardanides chez Hellanicos de Lesbos

Contemporain d'Hérodote et de Thucydide, Hellanicos de Lesbos compose, dans le dernier tiers du Ve siècle, une série d'oeuvres en prose consacrées à différentes régions ou cités du monde connu, et combinant la mythographie à l'ethnographie. Sa curiosité, sans doute liée au fait qu'il appartient à une zone de contacts anciens avec l'Asie, l'amène à s'intéresser aussi bien aux villes et aux peuples grecs qu'aux royaumes barbares. Parmi ses monographies, on trouve, entre autres, une *Phoronis*, une *Atthis*, mais aussi des *Scythica*, des *Persica*, où il retrace le destin des Perses depuis l'origine jusqu'aux guerres médiques, et même un recueil de *Barbarica Nomima*⁷⁷. On voit à travers ces exemples que le logographe est soumis aux mêmes influences qu'un Hérodote, et l'on peut sans trop s'aventurer supposer que son intérêt pour l'ethnographie des contrées barbares ne l'empêche pas, à l'image de l'auteur des *Histoires*, de concevoir le monde d'un point de vue hellénocentrique. Les généalogies dont ses récits sont truffés semblent nous le confirmer. Il reprend en particulier au *Catalogue* pseudo-hésiodique la liste des descendants d'Hellen⁷⁸. Quant aux Perses, il leur donne pour éponyme Persès, le fils de Persée et d'Andromède, une descendante d'Io⁷⁹. Hérodote précise que les descendants de ce héros appartiennent au clan des Achéménides, qui occupe le plus haut rang dans la hiérarchie de la noblesse perse⁸⁰.

⁷⁶ I, 17 - I, 18.

⁷⁷ F. Jacoby pense que cet ouvrage pourrait être une compilation de morceaux choisis, tirés des monographies consacrées aux pays barbares (cf. le commentaire de 4 F 72-73, *FGrHist*).

⁷⁸ 4 F 125. Hellanicos ajoute une soeur, Xénopatra, aux ancêtres des Grecs.

⁷⁹ 4 F 59.

⁸⁰ *Hist.* I, 125.

L'intégration à la généalogie argienne du peuple dont sont issus les rois de l'empire barbare peut avoir des buts différents : le faire entrer dans le quadrillage généalogique global du monde connu par les Grecs⁸¹, mais aussi suggérer qu'il doit sa position dominante dans un royaume composite à son ascendance hellénique. De la même façon que les Grecs l'emportent sur les barbares, les Perses l'emportent sur les Mèdes et les autres peuples de l'empire. Il ne s'agit pas, en leur donnant une origine grecque, de rendre compte d'expéditions argiennes vers la Perse, ni d'affirmer que les Grecs ont un droit sur le sol asiatique, mais peut-être plutôt d'une manière d'exprimer un rapport hiérarchique, la grécité équivalant au plus haut titre de noblesse.

Aux Troyens, Hellanicos consacre les *Troïca*, dont les fragments montrent que le logographe se démarque dans l'ensemble assez peu de la poésie épique. Pour raconter l'histoire locale de la Troade, il rassemble et complète les données mythiques. Quelques extraits de son récit⁸² permettent de constater que son travail consiste pour une grande part à adapter le contenu de l'épopée à la prose. Mais il serait aventureux d'en conclure que la représentation qu'il donne des Troyens est parfaitement conforme à celle d'Homère. Nous n'avons aucun témoignage direct nous permettant de comparer la façon dont il conçoit la guerre de Troie à celles des autres historiens ; les mots de "Grecs" et de "barbares" n'apparaissent pas dans les fragments des *Troïca*. Pour tenter de comprendre sa conception de l'identité troyenne, nous ne pouvons nous reposer que sur les bribes qui nous sont parvenues concernant la généalogie des Dardanides, à laquelle, si l'on en juge par les citations postérieures, l'ouvrage consacre une grande place, sans qu'il soit possible de déterminer si elle constitue véritablement son fil conducteur.

D'Homère à Hellanicos

L'ossature masculine de la généalogie n'offre apparemment aucune différence avec celle que nous avons rencontrée chez Homère. En revanche, les *Troïca* se distinguent nettement de l'*Iliade* sur plusieurs points. Hellanicos complète la description de la famille : il nomme la mère de Dardanos, Electre l'Atlantide, ce qui relie la lignée à celle des autres Atlantides, comme dans le *Catalogue des femmes*⁸³ ; il

⁸¹ Sur la façon dont les généalogies permettent de quadriller le temps et l'espace, voir J.-C. Carrière, "Du mythe à l'histoire : Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 51.

⁸² 4 F 26a, 28.

⁸³ 4 F 19, 23.

cite son frère, Eétion, et sa soeur Harmonie, épouse de Cadmos⁸⁴ ; il mentionne les femmes des rois troyens — les Anciens lui attribuent explicitement le nom des épouses de Dardanos, Tros et Laomédon⁸⁵ — ; enfin, il prolonge la généalogie au-delà de la génération d'Enée et d'Hector, en racontant comment leurs fils respectifs ont rétabli le pouvoir de la famille sur la Troade après la chute d'Ilion⁸⁶.

Par ailleurs, les *Troïca* sont notre source la plus ancienne liant Electre et ses enfants à l'île de Samothrace⁸⁷. Alors que l'*Illiade* ne nous dit rien de la naissance du premier ancêtre troyen, laissant ainsi entendre qu'elle a lieu en Troade, où il fonde Dardanie, le récit d'Hellanicos fait de lui un colon venu d'ailleurs. Ces ajouts et ces transformations ne sont pas sans répercussions sur l'image des Troyens.

Dardanos, Cadmos et Samothrace

L'instauration d'un lien de parenté entre Electre, ses fils, et Harmonie, l'épouse de Cadmos, premier fondateur de Thèbes, possède avant tout une fonction étiologique que le fragment 23 exprime clairement : il s'agit de justifier l'existence à Thèbes des "portes d'Electre" (Ἡλεκτρίδαι πύλαι)⁸⁸. C'est Harmonie qui les aurait nommées ainsi en hommage à sa mère. Au-delà de cette explication, on peut se demander si le rapprochement entre l'ancêtre des rois de Troie et la première reine thébaine ne répond pas à la logique de mise en forme et d'historicisation du monde héroïque qui caractérise les développements généalogiques, aussi bien dans l'épopée que chez les logographes. Outre que cela crée un lien entre les deux villes qui ont été l'enjeu des guerres épiques, cela permet aussi à Hellanicos de jeter un pont entre deux de ses oeuvres mythographiques, les *Troïca* et la *Phoronis*, en faisant correspondre de façon tangible la génération de Cadmos à celle de Dardanos. Si l'on songe à l'intérêt pour la chronologie que manifeste par ailleurs un autre de ses ouvrages, la chronique des *Prêtresses d'Héra à Argos*, un tel souci de cohérence ne paraît pas surprenant.

Mais l'association de Dardanos, Eétion, Harmonie et Cadmos à Samothrace a des raisons plus profondes. Hellanicos n'a vraisemblablement pas inventé ces rapprochements ; il s'appuie sur une tradition locale, comme le montre l'allusion aux épiclèses que les Samothraciens donnent à Electre et à ses fils : la mère est appelée Stratégis, Dardanos Polyarchès, tandis qu'Eétion reçoit le nom de Jasion. Hérodote

⁸⁴ 4 F 23. Eétion, frère de Dardanos, apparaît dans le *Catalogue des femmes* (F 177), mais Harmonie est dans la *Théogonie* la fille d'Aphrodite et d'Arès (933-937).

⁸⁵ 4 F 24, 138, 139.

⁸⁶ 4 F 31.

⁸⁷ 4 F 23. Pour la localisation de la naissance de Dardanos à Samothrace, voir aussi Lyc. *Alex.* 78-85 ; Hégésianax, 45 F 4, *FGrHist* ; Strabon, *Géog.* VIIa, 1, 49 ; Diod. Sic., *BH* V, 48, 2 ; Conon, 26 F 1, 21, *FGrHist* ; Paus., *DG* VII, 6, 1.

⁸⁸ On songe aussi au tombeau d'Hector qui, selon Pausanias, se trouvait dans la capitale béotienne (*DG*, IX, 18, 5).

nous apprend qu'on célèbre dans l'île le culte à mystères des Cabires⁸⁹. Or ces divinités ont de longue date leur sanctuaire à Thèbes, le Cabirion. F. Vian pense que le culte thébain est antérieur à celui de Samothrace, et que la légende faisant de cette île une étape du voyage de Cadmos entre la Phénicie et la Béotie est une construction *a posteriori* destinée à relier les deux lieux de célébration des mystères⁹⁰. Par ailleurs, ce type de rites a été largement associé à la Troade et à l'Ida au cours de l'Antiquité. Malheureusement, les témoignages anciens sur le sujet sont rares. Ils se multiplient aux époques hellénistique et romaine, notamment avec le rayonnement croissant du sanctuaire de Samothrace⁹¹. Les discussions fastidieuses de Strabon font état de traditions confuses et contradictoires, dont il émerge cependant une certitude : la Troade (ou Phrygie) et Samothrace constituent, au même titre que la Crète, des cadres privilégiés des rites orgiastiques⁹². Il est donc vraisemblable que Dardanos, mais surtout son frère Eétion-Jasion, à qui les récits attribuent des relations amoureuses avec Déméter⁹³, déesse à mystères, aient été honorés sur l'île en tant que Cabires. Pausanias mentionne d'ailleurs un Jasios dans la liste des Dactyles de l'Ida, une confrérie mythique comparable à celle des Cabires⁹⁴.

Dardanos, colonisateur de la Troade

Si la réalité religieuse du Ve siècle a dû favoriser l'affirmation de l'origine samothracienne des rois dardanides, il faut tenter de mesurer l'incidence de cette innovation sur la généalogie et la représentation des Troyens. Le thème de la naissance de Dardanos à Samothrace et non en Troade s'accompagne du développement d'un récit influencé par la littérature des *ktiseis*, émanation des mouvements de colonisation de l'époque archaïque. Le héros épouse en effet le modèle du colon, de l'*oikistès*. Arrivé par mer en terre inconnue, il est confronté au roi local, Teucros, dont l'alliance — il épouse sa fille Bateia⁹⁵ — lui permet d'asseoir sa souveraineté sur la région. Avant de fonder sa propre ville et de lui donner son nom, il consulte un oracle

⁸⁹ *Hist.*, II, 51. Sur les Cabires, voir la *RE*, s.v. Kabeiros und Kabeiroi.

⁹⁰ *Les origines de Thèbes*, Paris, 1963, p. 64-66, 138.

⁹¹ Voir les témoignages rassemblés par F. Jacoby (548 F 1-6), ainsi que son commentaire et ses notes (*FGrHist*, III, b, 1, p. 467 sq ; III, b, 2, p. 277-281).

⁹² *Géog.* VIIa, 1, 49-50 ; X, 3, 7-22.

⁹³ Voir chapitre 3, I, B, 3. Selon Ephore, compilateur du IV^e siècle s'appuyant sur Hellanicos en ce qui concerne l'histoire de Samothrace, Cadmos aurait enlevé Harmonie, et les mystères auraient mis en scène les recherches menées pour la retrouver (70 F 120, *FGrHist*). Le schéma du rapt de Coré et de la quête entreprise par Déméter, qui jouait un grand rôle dans les cérémonies éleusiniennes, aurait donc été reproduit ici, Electre étant assimilée à la déesse.

⁹⁴ *DG*, V, 7, 6-7. Soulignons qu'il s'agit pour Pausanias de l'Ida de Crète. Mais chez Strabon, les Dactyles sont les premiers habitants de l'Ida de Troade (X, 3, 22).

⁹⁵ 4 F 24b, 24c.

d'Apollon et se range sous son autorité religieuse comme nombre de colons grecs⁹⁶. Peut-être est-il significatif que l'île de Samothrace, située entre l'Europe et l'Asie, soit le lieu de sa rencontre avec Cadmos, un autre colon archétypal, destiné à fonder Thèbes sur le continent opposé.

Le lien entre Troie et le personnage de Teucros, éponyme des Teucriens⁹⁷ habitant le pays avant l'arrivée de Dardanos, est antérieur aux *Troïca*. Le *Catalogue des femmes* mentionne un Tros fils de Teucros, traduisant apparemment de manière généalogique l'antériorité du peuplement teucrien en Asie Mineure sur le peuplement troyen⁹⁸. Nous n'avons malheureusement aucune indication sur la façon dont cette séquence père-fils pouvait s'intégrer dans la généalogie des Dardanides — si elle s'y intégrait. Signalons aussi qu'Eschyle, dans l'*Agamemnon*, c'est-à-dire en 458 av. J.-C., désigne la Troade du nom de Teucride⁹⁹.

Teucros se voit attribuer des origines variées. Strabon cite Callinos d'Ephèse, auteur du VII^e siècle, comme la source d'une version couramment attestée selon laquelle il viendrait de Crète¹⁰⁰. Mais dans les récits suivant cette tradition, la fille que Teucros donne à Dardanos s'appelle Arisbé et non Bateia. Par ailleurs, Diodore de Sicile et le Pseudo-Apollodore, dont on peut montrer qu'ils s'inspirent largement d'Hellanicos¹⁰¹, présentent Teucros comme le fils du Scamandre et de la nymphe Idaia¹⁰². Il nous paraît très probable que cette filiation est tirée des *Troïca*. Hellanicos opposerait donc à Dardanos, l'immigrant, la figure d'un autochtone génétiquement lié au fleuve et à la montagne qui définissent sa région. Le nom de Bateia, sa fille, évoque pour sa part le mot βάτος qui désigne la ronce, et peut-être même, plus spécifiquement, la βάτος Ἰδαία, "la ronce de l'Ida", c'est-à-dire "le framboisier"¹⁰³. L'image de ces plantes solidement enracinées dans la terre, porteuses de fruits nombreux, peut symboliser la façon dont l'épouse de Dardanos rattache la descendance du colon au sol qu'il s'est choisi, et inaugure avec lui une longue lignée. Bateia établit

⁹⁶ 4 F 25a. Sur la consultation de l'oracle d'Apollon dans les légendes de fondation, voir les exemples recensés par F. Vian, *Les origines de Thèbes*, p. 76 sq. Pour une étude historique du rôle de l'oracle de Delphes dans la colonisation, voir I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987, p. 17-91.

⁹⁷ On se souvient qu'Hérodote emploie ce nom pour désigner les Troyens (*Hist.* II, 114, 118 ; V, 122).

⁹⁸ F 179, M-W.

⁹⁹ Ag. 112.

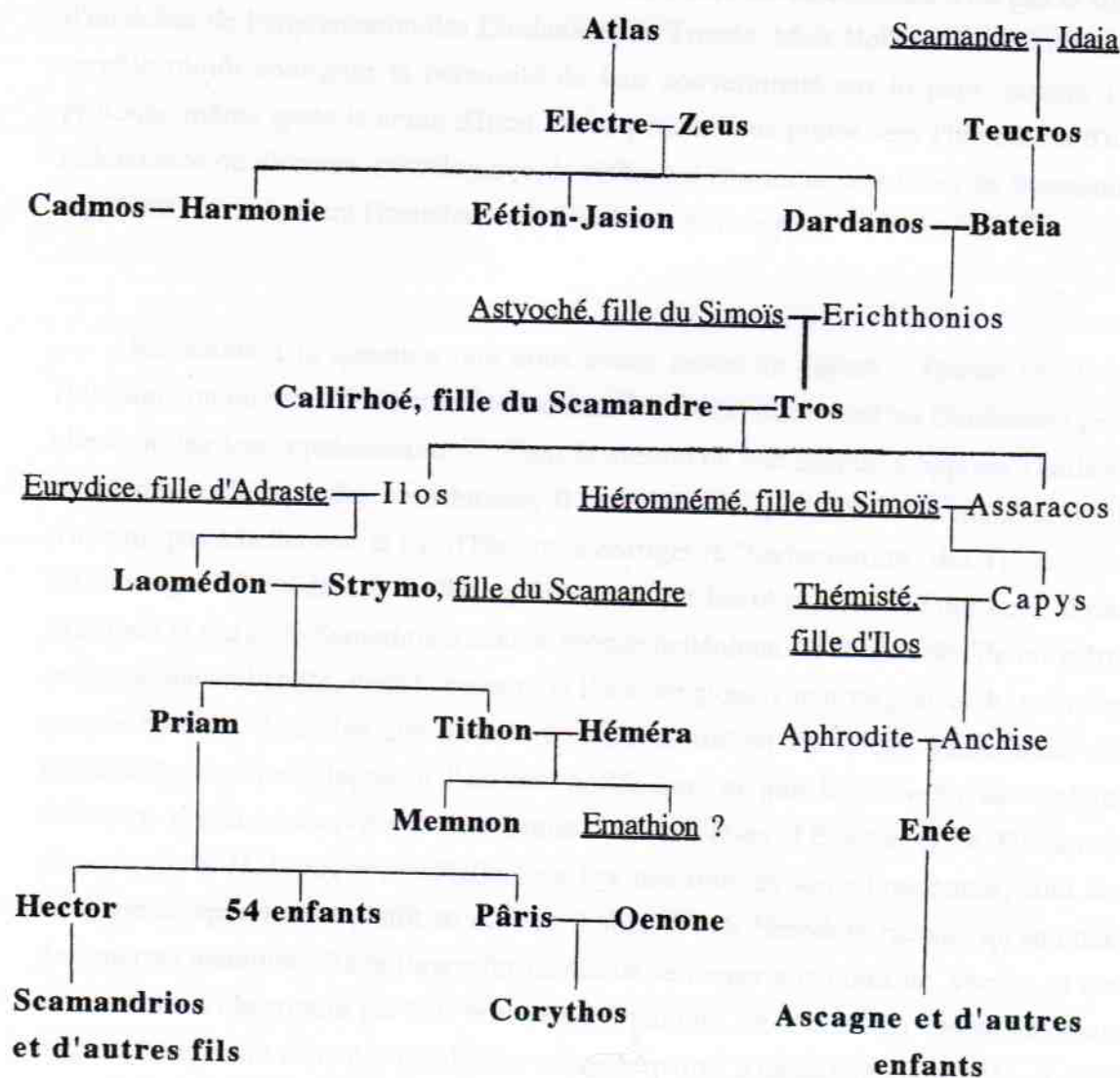
¹⁰⁰ *Géog.* XIII, 1, 48. Voir aussi Lyc. *Alex.* 1302-1308 ; Cephala 45 F 4, *FGrHist.* Pour Denys d'Halicarnasse, qui s'appuie sur le témoignage d'un attidographe, Phanodèmos, Teucros viendrait d'Athènes (*AR*, I, 61, 5). Strabon examine aussi cette version (XIII, 1, 48).

¹⁰¹ Diodore reprend la généalogie d'Hellanicos, et notamment, fait unique parmi les sources que nous avons dépouillées, la relation entre Dardanos, Jasion et Harmonie. Pour les liens entre le Pseudo-Apollodore et Hellanicos, voir M. Van der Valk, "On Apollodori Bibliotheca", *REG*, 71, 1958, p. 134-143.

¹⁰² Diod. Sic., *BH* IV, 75, 1 ; Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 1.

¹⁰³ Voir *DELG*, s.v. βάτος.

La généalogie des Dardanides chez Hellanicos (d'après F. Jacoby)



Les noms attestés chez Hellanicos sont en **gras**. Les noms soulignés se trouvent chez Apollodore et pourraient provenir d'Hellanicos. Les autres noms appartiennent à la généalogie homérique.

entre le *genos* dardanide et la Troade un lien physique, qui redouble et complète l'assimilation sociale du fils d'Electre à la population indigène par le mariage, puis la prise de pouvoir politique que constitue la fondation de Dardanie.

Au cours des générations postérieures, la généalogie rapportée par Hellanicos semble réaffirmer ces relations. Du côté masculin, l'éponymie et la création d'un nouveau centre civique renouvellent l'appropriation culturelle du pays par la famille royale : Tros donne son nom à la région et au peuple qui l'habite, Ilos fonde la ville d'Ilion¹⁰⁴. Les femmes, elles, réitèrent l'implantation de la lignée dans le sol troyen. L'épouse de Tros, Callirhoè, est en effet fille du Scamandre. Strymo, dont Hellanicos fait la femme de Laomédon, descend elle aussi du grand fleuve troyen si l'on en croit la version qui a la préférence du Pseudo-Apollodore¹⁰⁵. Un système matrimonial semble se mettre en place, dans lequel les souverains dardanides prennent pour femmes des autochtones, corrigeant ainsi l'origine étrangère de leur ancêtre. Dans la *Bibliothèque*, c'est encore plus net, puisqu'Erichthonios et Assaracos épousent des filles du second fleuve de Troade, le Simoïs¹⁰⁶. A chaque génération de Dardanos à Laomédon, un roi se marie donc avec une descendante de l'un des deux cours d'eau, fille du Scamandre et fille du Simoïs en alternance. Il est très tentant de faire remonter cette construction à Hellanicos¹⁰⁷ — ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il en soit l'inventeur —, dans la mesure où le Pseudo-Apollodore s'accorde de façon sûre avec lui sur les noms de Teucros et Bateia, Callirhoé et Strymo, et paraît privilégier son témoignage aux dépens d'autres versions¹⁰⁸.

A défaut de pouvoir tirer une conclusion concernant l'ensemble des couples royaux jusqu'à Laomédon, on peut raisonnablement se reposer sur les trois noms d'épouses issues du Scamandre, qui sont communs à la *Bibliothèque* et aux *Troïca*, pour affirmer que la généalogie proposée par Hellanicos fait jouer un ensemble de polarités symboliques qui mettent en lumière les processus d'assimilation liés à la colonisation. Au sein des couples formés par Dardanos, Tros, Laomédon et leurs femmes, l'opposition masculin / féminin en recouvre d'autres : les rapports de l'*oikistès* à la terre, rapports impliquant une étrangeté initiale puis une conquête, rapports culturels, religieux et politiques, contrastent avec la relation naturelle, génétique, qui unit les filles du fleuve à la Troade. Le mariage des colons et des autochtones réconcilie les deux logiques. Il assure l'alliance des étrangers et des forces locales¹⁰⁹,

¹⁰⁴ 4 F 25a.

¹⁰⁵ 4 F 139 ; *Bibl.* III, 12, 3.

¹⁰⁶ III, 12, 2.

¹⁰⁷ C'est ce que fait sans hésiter M. Broadbent, qui se livre à une analyse sociologique du système (*Studies in Greek Genealogy*, Leiden, 1968, p. 27-39). Voir aussi F. Jacoby, *FGrHist*, Ia, p. 440 sq.

¹⁰⁸ cf. *Bibl.* III, 12, 3. Comparer par exemple avec le nom des épouses des rois troyens chez Denys d'Halicarnasse (*AR*, I, 61-62).

¹⁰⁹ On a conservé une partie du récit d'Hellanicos consacré au Scamandre et à sa colère contre l'ennemi achéen (4 F 28).

tout en portant la promesse d'enfants qui, par le biais du ventre maternel, naîtront du sol de Troie. A la fois d'ici et d'ailleurs, rejetons de la terre et descendants d'immigrants, ils symboliseront la tension inhérente à toute oeuvre de colonisation.

Le fait que la généalogie répète le schéma du mariage primordial entre Dardanos et Bateia peut se prêter à plusieurs interprétations. En se plaçant d'un point de vue linéaire, on peut se demander si la réitération de l'alliance avec les autochtones n'est pas le signe d'un échec de l'implantation des Dardanides en Troade. Mais Hellanicos, au contraire, semble plutôt souligner la pérennité de leur souveraineté sur le pays, puisqu'il la prolonge même après la chute d'Ilion. Nous pencherions plutôt vers l'hypothèse d'une redondance du discours généalogique, la référence chronique aux filles du Scamandre rappelant et renouvelant l'installation de Dardanos dans le pays.

Revenons à la question que nous avons posée au départ : "Quelle incidence l'introduction du motif de la colonisation dans les récits concernant les Dardanides peut-elle avoir sur leur représentation ?". Dans la mesure où elle conduit à opposer Dardanos et ses descendants à des autochtones, il nous semble qu'il faut se demander si elle n'aboutit pas à helléniser le fils d'Electre, à corriger la "barbarisation" des Troyens que les ouvrages d'Hérodote et de Thucydide nous ont laissé entrevoir. Pour cela, il faut examiner le statut de Samothrace dans le monde hellénique. Si le nom de l'île lui-même présente une ambiguïté, dans la mesure où il est composé d'un nom grec et du nom d'un peuple barbare, il semble que dans la seconde moitié du Ve siècle, Samothrace soit considérée comme intégrée à l'univers hellénique, et que le souvenir des enfants d'Electre y soit conservé par des Grecs. Les épiclèses d'Electre et de Dardanos, Στρατηγίς et Πολυάρχης, qu'Hellanicos tire des sources samothraciennes, sont des mots grecs, appartenant plutôt au dialecte ionien¹¹⁰. Or Hérodote raconte qu'au cours des guerres médiques, Samothrace fut forcée de se ranger aux côtés de Xerxès, et que ses hommes s'illustrèrent par leur bravoure à Salamine, en coulant un bateau athénien, puis en s'emparant dans des conditions extraordinaires d'un navire éginète¹¹¹. A cette occasion, il les range parmi les contingents ioniens alliés à la Perse. Enfin Antiphon évoque les raisons politiques ayant poussé des hommes de Samos à coloniser Samothrace : ils auraient fui les tyrans¹¹².

Sur la foi de ce dernier témoignage, il apparaît qu'on ne peut faire remonter l'hellénisation de Samothrace au-delà de l'époque archaïque. Hérodote nous dit que

¹¹⁰ Voir DELG, s.v. ἄρχω, στρατός, ainsi que P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, p. 30 sur la tendance de l'ionien à substituer le terme de composé -άρχης à la forme thématique.

¹¹¹ VII, 108 ; VIII, 90.

¹¹² 548 F 5a, *FGrHist*.

l'endroit était autrefois habité par les Pélasges, qui y auraient instauré les mystères¹¹³. Dardanos ne peut appartenir qu'au passé préhellénique de l'île¹¹⁴, et il est assimilé comme tel par les arrivants ioniens. Le récit d'Hellanicos ne tend donc pas à faire des villes fondées en Troade par Dardanos et ses descendants des colonies grecques, même s'il atténue le caractère asiatique des Dardanides. En revanche, le héros assume un rôle civilisateur comparable à celui des grandes figures comme Cadmos. Fondateur d'une cité, et peut-être propagateur de cultes religieux — ceux de Samothrace —, il répond à un modèle proprement grec, tout comme Hector répondait à celui du héros guerrier.

Strabon, à l'occasion d'une discussion sur le site de l'ancienne Ilion, reproche à Hellanicos d'identifier la ville homérique avec la cité de son temps — lui-même estime que la ville de Priam a été complètement détruite et qu'un nouveau village a été construit sur un site légèrement différent. Il dénonce le parti-pris du logographe, "complaisant, dit-il, envers les gens d'Ilion, car *tel est son état d'esprit*"¹¹⁵. La sympathie d'Hellanicos pour les Iliens s'explique sans doute par le fait que les colons éoliens de Troade ont pour origine Lesbos, sa patrie¹¹⁶. Or la continuité géographique qu'il établit entre la ville mythique et celle de ses compatriotes et contemporains s'accorde avec le fait qu'il efface également la rupture dynastique causée par la guerre de Troie. Selon lui, Enée aurait envoyé son fils Ascagne en sécurité en Phrygie avant la chute d'Ilion, ce qui aurait permis à celui-ci d'aider par la suite les fils d'Hector, revenus de Grèce après avoir été affranchis par Néoptolème de la servitude à laquelle il les avait réduits, à retrouver la jouissance de leurs prérogatives royales¹¹⁷. On ne sait pas, hélas, comment les *Troïca* faisaient le lien entre les Hectorides et les Lesbiens, ni même s'ils le faisaient. Ce qui est certain, d'après le témoignage de Strabon, c'est que Dardanos et ses descendants, tout comme l'Ilion homérique, constituaient aux yeux d'Hellanicos des modèles dont il était glorieux de se réclamer. Peut-être le choix de représenter Dardanos en colon venu de l'Ouest, et non en autochtone barbare, a-t-il été influencé par le désir de mettre en valeur les Grecs qui prolongeaient son oeuvre fondatrice. Les manipulations généalogiques concernant l'archégète troyen aux époques hellénistique et romaine montreront qu'une telle hypothèse n'a rien d'in vraisemblable. Faute d'une meilleure connaissance du texte des *Troïca*, on ne peut guère aller plus loin. L'ambiguïté du statut qu'Hellanicos confère à Dardanos demeure néanmoins remarquable, car il intègre le héros à l'archéologie du monde grec, aussi

¹¹³ II, 51. Diodore parle d'autochtones habitant l'île avant même le déluge, parlant une langue non-hellénique dont il subsiste des traces, jusqu'à son époque, dans les rites qu'ils ont instaurés (*BH*, V, 47, 3).

¹¹⁴ Pour Pausanias, l'île s'appelait Dardanie quand des colons venus de Samos s'en emparèrent et lui donnèrent le nom de Samothrace (VII, 6, 1).

¹¹⁵ χαριζόμενος τοῖς Ἰλιεύσιν, οἷος ἐκείνου θυμός (XIII, 1, 42). Les mots que nous avons mis en italiques constituent une citation d'Homère.

¹¹⁶ Voir Strabon, *Géog.* XIII, 1, 38.

¹¹⁷ 4 F 31, *FGrHist* = Den. Hal. *AR*, I, 47, 5.

bien par la parenté que par l'adéquation à un modèle mythique, alors même que se développe, chez les autres historiens et dans la tragédie, l'image de Troyens barbares.

II. Troyens et Dardanides dans la tragédie : noblesse héroïque et stéréotype du barbare

Les Dardanides de la tragédie incarnent la combinaison complexe de deux définitions de l'identité : l'une, héritée d'Homère, donne une place prépondérante à l'hérédité héroïque, à la haute naissance, tandis que l'autre, qui s'est affirmée avec les guerres médiques, s'appuie sur un critère ethnique. Toutes deux sont indissociables de discours hiérarchisant la société et le monde. Elles ont des implications profondes en matière de valeurs culturelles, morales et politiques, et influent de ce fait sur les actions humaines, qui sont la matière même du théâtre. Pour comprendre la fonction dramatique du discours généalogique des Troyens, discours sur l'identité, il est donc essentiel de démêler les liens et les tensions qui s'établissent, au sein de la tragédie, entre ces deux modèles.

A. L'assimilation des Troyens aux Phrygiens

1. Les rois troyens : des barbares tragiques

L'assimilation à la gent barbare

Pour la tragédie, Troie et les Dardanides appartiennent au monde barbare. En ouverture de l'*Electre* d'Euripide, le laboureur rappelle comment Agamemnon a vaincu Ilion et Priam, puis a rapporté chez lui, "en grand nombre, les dépouilles des barbares" (σκύλα πλείστα βαρβάρων, v. 7). Lorsqu'ailleurs Ulysse, s'adressant à Hécube, raisonne sur les différences culturelles qui distinguent les Hellènes des autres peuples, il emploie la première personne pour parler des Grecs et la seconde pour désigner les barbares¹¹⁸. La reine de Troie est donc intégrée à l'univers des non-Grecs. De la même façon, Hermione oppose son propre comportement à celui d'Andromaque, qui lui paraît très caractéristique de l'espèce à laquelle elle appartient :

Τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος.

"Il en va ainsi de toute la gent barbare." (Eur. *Andr.* 173)¹¹⁹.

¹¹⁸ Eur. *Héc.* 328-329.

¹¹⁹ cf. *Héc.* 1200.

Le témoignage le plus ancien de cette rupture de l'homogénéité épique se trouve, comme on peut s'y attendre, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, représenté pour la première fois en 458 av. J.-C. Clytemnestre fait face à Cassandre, que son époux a ramenée de Troie. Elle l'invite à descendre du char et à entrer dans la maison de ses nouveaux maîtres, mais la fille de Priam ne réagit pas. La reine se méprend sur son silence, et se demande alors si elle n'a pas,

χελιδόνος δίκην
 ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον
 "comme l'hirondelle, un langage inconnu et barbare" (Ag. 1050-1051).

On retrouve là le sens premier de l'adjectif βάρβαρος, qui qualifie le parler des étrangers — Agamemnon et le chœur parlent de Cassandre comme d'une ξένη (950, 1062) —, inintelligible pour les Grecs. La comparaison avec le langage inarticulé d'un oiseau est peut-être un souvenir de l'*Iliade* et des grues auxquelles les Troyens, à cause de leurs cris, sont assimilés¹²⁰.

Mais Eschyle ne limite pas les emplois de βάρβαρος au domaine linguistique. Devant l'accueil outrageusement flatteur que lui réserve Clytemnestre, Agamemnon exprime ses réticences :

μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην
 χαμαιπετὲς βόαμα προσχάνης ἐμοί
 "Ne m'accueille pas, ainsi qu'un barbare, genoux ployés, bouche hurlante." (Ag. 919-920, trad. P. Mazon).

Il dénonce la prosternation et les cris comme barbares, c'est-à-dire à la fois comme une coutume étrangère et comme des actes indignes d'une reine grecque. Ce comportement correspond à la représentation qu'Eschyle lui-même donne des Perses dans la tragédie qu'il leur a consacrée¹²¹. Hérodote raconte pour sa part que la prosternation est le geste de soumission en vigueur à la cour de Xerxès¹²². Le trait est donc emprunté au barbare par excellence, l'ennemi des guerres médiques. Mais dans la pièce, le seul roi barbare susceptible de recevoir de tels hommages et de fournir une référence à Agamemnon est Priam¹²³.

¹²⁰ *Il.* III, 2 *sq.* La comparaison des langues barbares avec les cris d'oiseau devient un lieu commun au Ve siècle (cf. R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*, Cambridge, 1982, p. 62, n. 126).

¹²¹ Voir E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 79-84, 93-100.

¹²² *Hist.* VII, 136.

¹²³ cf. Ag. 935-936. Voir ci-dessous, II, B, 1.

Troyens, Perses et Phrygiens

Le parallélisme établi, comme chez les historiens, entre Troyens et Perses accentue le caractère barbare des premiers. Le même mécanisme de réinterprétation de la guerre épique est en oeuvre qu'au début des *Histoires* d'Hérodote. Dans *Hélène*, la querelle (*eris*) autour de la fille de Lédä oppose non pas Ménélas à Pâris comme chez Homère, mais la Grèce aux Priamides¹²⁴. Dans *Iphigénie à Aulis*, un pas de plus est franchi : Ménélas, Agamemnon, et finalement Iphigénie, transforment l'expédition contre Troie en lutte nationale de la Grèce contre les barbares, et reprennent les arguments de la propagande panhellénique contre le grand ennemi asiatique¹²⁵. Mais le conflit troyen et les Dardanides ne sont pas cantonnés dans la tragédie à représenter de façon symbolique les guerres médiques et les rois de Suse. Si l'image des personnages troyens mythiques subit l'influence de l'idéologie anti-barbare que les affrontements de la première moitié du siècle ont cristallisée, ils ne sont pas pour autant identifiés aux Perses.

En revanche, les Tragiques désignent régulièrement les Troyens du nom de Phrygiens¹²⁶, ce qui incite inévitablement les spectateurs athéniens à leur associer tous les préjugés qu'ils nourrissent à l'encontre de la Phrygie contemporaine. Selon une scolie¹²⁷, c'est Eschyle qui, le premier, aurait appliqué cette dénomination au peuple de Priam. E. Hall souligne qu'aucun témoignage antérieur ne vient infirmer cette remarque¹²⁸. En outre, Strabon reproche aux poètes, en particulier aux poètes tragiques, de confondre les peuples et prend précisément comme exemple l'emploi, fautif selon lui, du nom de Phrygiens¹²⁹. Il s'agit en fait d'une assimilation anachronique des Troyens à une population traditionnellement considérée comme leur voisine et alliée avant la chute d'Iliou. Homère évoque la présence d'un bataillon de Phrygiens dans le catalogue des défenseurs de Troie, ainsi que la guerre livrée par Priam à leurs côtés contre les Amazones¹³⁰. Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, Cypris séduit le Troyen Anchise en se faisant passer pour une princesse phrygienne à qui les dieux auraient décidé de le marier. Le conte inventé par la déesse contient une allusion à la différence de langue entre Troie et la Phrygie¹³¹ ; il distingue donc les

¹²⁴ *Hél.* 249.

¹²⁵ *IA*, 370-372 ; 1273-1275 ; 1378-1382 ; 1400-1401.

¹²⁶ *Soph.*, *Ajax* 1054. *Eur.*, *Andr.* 194, 204 ; *Héc.* 4 ; *Troy.* 7, 1288, etc.

¹²⁷ *ΣA ad Il.* II, 862.

¹²⁸ "When did the Trojans turn into Phrygians ? Alcée 42.15", *ZPE*, 73, 1988, p. 15-18. Le mot Φρύγες n'apparaît à propos des Troyens que dans la reconstitution moderne d'un vers tronqué d'Alcée. E. Hall montre que ce choix ne s'impose pas et qu'il pourrait être influencé par une référence anachronique à la tragédie.

¹²⁹ *Géog.* XIV, 3, 3.

¹³⁰ *Il.* II, 862-863 ; III, 184-189.

¹³¹ *HHAphr.* 111-114.

deux pays, tout en les mettant dans un rapport d'amitié que le mariage symbolise. Sophocle et Euripide, quant à eux, projettent sur le passé mythique la géographie dont ils ont connaissance, et ce sont pour eux les Phrygiens qui, parmi les barbares, dominant le Nord-Ouest de l'Asie Mineure, y compris la Troade¹³². La conséquence attendue de la confusion qu'ils opèrent est l'amalgame des données épiques sur les Troyens et du stéréotype du Phrygien, dont l'*Oreste* d'Euripide nous donne un aperçu.

2. La caricature du Phrygien dans *Oreste*

Euripide met en scène dans *Oreste* un esclave phrygien qu'Hélène a ramené d'Ilion avec elle. Il surgit pour faire le récit de la tentative de meurtre à laquelle Oreste et Pylade se sont livrés sur l'épouse de Ménélas. Son chant, ainsi que la musique accompagnant sa monodie, son costume, son comportement, soulignent de manière caricaturale et spectaculaire son origine barbare.

A peine l'esclave se montre-t-il qu'il qualifie lui-même de barbares ses accessoires et son attitude. Il a échappé à la mort, dit-il, "avec ses babouches barbares" (βαρβάροις εὐμάρισιν, 1370), grâce à une "fuite barbare" (βαρβάροισι δρασμοῖς, 1374). Sont ensuite ainsi caractérisés son cri (1385, 1395-1396), sa tâche auprès d'Hélène (1430), et son geste de prosternation devant Oreste (1507). Les adjectifs Ἀσιᾶς et Φρύγιος peuvent parfois traduire la même l'idée¹³³. On voit d'ores et déjà que la caricature revêt deux formes principales : l'insistance sur des détails ethnographiques qui donnent une couleur orientale au personnage, et l'accentuation d'un comportement négatif aboutissant à la dévalorisation du Phrygien.

L'orientalisme

La première chose que le spectateur voit du Phrygien, c'est son costume. L'allusion aux chaussures que L. Méridier appelle des "babouches" montre que les vêtements devaient signaler le caractère asiatique du personnage. Mais Euripide joue également avec le mot εὐμάριδες, étranger au grec. De la même manière, un fragment du *Laocoon* de Sophocle évoque le βύσσινον φάρος, le "manteau de *byssos* (une sorte de lin très fin)" dont Anchise se drape¹³⁴. Or βύσσος est un terme emprunté à une langue orientale, qui sonne sans doute étrangement aux oreilles des spectateurs athéniens, contribuant à évoquer un monde exotique. Il semble que, de façon générale,

¹³² Selon Hérodote, ils occupent la côte asiatique de l'Hellespont (III, 90), mais aussi l'intérieur de l'Anatolie, à l'Est de la Lydie (V, 49 ; VII, 30-31).

¹³³ *Or.* 1397, 1426.

¹³⁴ F 373, Radt. Comparer avec Esch. *Perses*, 125. Voir H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961, p. 102.

les tissus venus de l'Orient barbare éveillent l'imagination grecque. Hérodote mentionne régulièrement les vêtements brodés à côté de la vaisselle d'or et d'argent lorsqu'il décrit les richesses du continent asiatique¹³⁵. Le récit du Phrygien de l'*Oreste* fait également allusion aux étoffes rapportées de Troie par les vainqueurs, précieux *agalmata* qui entraient dans le trésor des Dardanides. Il décrit Hélène en train d'assembler, avec un fil de lin, de larges pièces de pourpre, afin d'en faire un ornement pour la tombe de Clytemnestre¹³⁶.

Tout aussi spectaculaire que le costume phrygien est le chant agité de l'esclave. Effrayé par ce qu'il a vu, il pousse des plaintes et des cris frénétiques qu'il qualifie lui-même de barbares. L'adjectif peut se rapporter à la fois à la langue dans laquelle il s'exprime, à la tonalité musicale de son chant, et au genre de la lamentation. Il instaure d'abord l'illusion que le personnage ne s'exprime pas en grec, alors qu'Euripide ne cherche pas, dans l'ensemble, à imiter un langage étranger, ni d'un point de vue phonétique, ni d'un point de vue syntaxique¹³⁷. L'accompagnement musical, quant à lui, est probablement composé dans le mode phrygien, qui, bien que couramment employé par les Tragiques, doit apparaître dans cette scène comme particulièrement approprié¹³⁸. Même si l'on a du mal à se rendre compte de cette dimension de la scène, il ne faut pas perdre de vue qu'elle joue un rôle primordial dans la caractérisation du personnage. Enfin les plaintes de l'esclave font l'objet d'un commentaire interne au chant qui accentue leur couleur orientale :

Αἴλινον αἴλινον ἀρχὰν θανάτου
 βάρβαροι λέγουσιν, αἰαῖ,
 Ἀσιάδι φωνᾷ, βασιλέων
 ὅταν αἶμα χυθῇ κατὰ γᾶν ξίφεσιν
 σιδαρέοισιν Ἄιδα.

"Ailinos, ailinos ! Voilà le prélude au chant de mort que disent les barbares, hélas !, dans leur parler asiatique, lorsqu'un sang royal est répandu à terre par le fer des épées, instrument de l'Hadès !" (*Or.* 1395-1399)¹³⁹.

¹³⁵ Hérodote, *Hist.* V, 49 ; IX, 80, 82.

¹³⁶ *Or.* 1431-1436. Euripide répond à la fois à Homère et à Eschyle. On songe au tableau d'Hélène tissant dans l'*Iliade* un manteau de pourpre (III, 125-128), mais aussi au chemin d'étoffe écarlate que Clytemnestre a tracé pour Agamemnon (*Ag.* 910).

¹³⁷ cf. C.W. Willink, *Orestes*, Oxford, 1986, p. 305.

¹³⁸ Voir l'introduction de F. Chapouthier, *Euripide : Oreste*, Paris, 1959, p. 21-22 ; C.W. Willink, *Orestes*, p. liv.

¹³⁹ Sauf indication contraire, nous citons pour l'*Oreste* la traduction de L. Méridier.

Le cri αἴλινος est donc présenté comme une exclamation funèbre rituelle originaire d'Asie. Peu importe que des Grecs, dans d'autres tragédies, poussent la même lamentation, ou que P. Chantraine puisse proposer une étymologie grecque du terme¹⁴⁰. Ici, la plainte du Phrygien contribue à le définir comme asiatique. De même, un peu plus loin, une invocation à la mère de l'Ida, déesse honorée en Troade, attire l'attention sur son origine troyenne :

Ἰδαία μάτερ, μάτερ,
ὀβρίμα, ὀβρίμα, αἰαί,
φονίων παθέων ἀνόμων τε κακῶν
ἄπερ ἔδρακον, ἔδρακον,
ἐν δόμοις τυράννων.

"Déesse de l'Ida, mère puissante, puissante mère ! Las sur les maux sanglants et les crimes monstrueux dont je fus témoin, oui, témoin dans la maison royale !" (*Or.* 1453-1457).

Dans leur forme et leur expression, les lamentations du Phrygien sont donc censées appartenir à un registre exotique. Mais leur rôle ne se limite pas à cela. Elles entrent également dans le processus de dévalorisation du personnage, qui apparaît comme enclin à manifester bruyamment sa douleur et incapable de remplir de façon précise et sobre son rôle de messenger. Sa narration est sans cesse entrecoupée d'exclamations plaintives trahissant son affolement et sa couardise¹⁴¹. En outre, l'*ailinos* rituellement entonné en hommage aux souverains défunts souligne la révérence que les barbares manifestent envers la personne de leur roi. Il s'avère donc lié à une conception politique différente de celle des spectateurs, et concourt à la caricature du Phrygien servile.

L'infériorité du Phrygien

Si l'exotisme du Phrygien est mis en valeur d'un point de vue musical et visuel, s'il participe au succès du spectacle, Euripide n'en joue pas moins, sur le plan dramatique, de l'opposition entre l'archétype du barbare et le modèle grec. Dès l'abord, le personnage fait montre d'une lâcheté caractéristique devant le danger. La fuite est la raison de son entrée en scène¹⁴². Le récit de l'attaque menée par Oreste et Pylade dans

¹⁴⁰ Comparer avec Esch. *Ag.* 121, 139, 159 (choeur des vieillards d'Argos), Soph. *Ajax*, 627 (choeur des marins de Salamine). Voir *DELG*, s.v. αἴλιμος et λίμος.

¹⁴¹ Sur le rôle parodique des multiples répétitions, cf. M.L. West, éd., comm., *Euripides : Orestes*, Warminster, 1987, ad v. 1426-1428.

¹⁴² La première strophe de son chant insiste sur ce thème : πέφευγα (1370), δρασμοῖς (1374), φύγω (1376).

les appartements d'Hélène donne ensuite à voir une foule de serviteurs phrygiens maîtrisés par deux Grecs. Le narrateur n'hésite pas à tirer de cette débâcle une conclusion générale, reprenant l'un des *topoi* les plus répandus concernant le barbare, et particulièrement les Phrygiens¹⁴³ :

Δὴ τότε διαπρεπεῖς τότ' ἐγένοντο Φρύγες,
ὅσον Ἄρεος ἀλκὰν ἥσσονες Ἑλλάδος
ἐγενόμεθ' αἰχμᾶς

"Alors, oh ! alors les Phrygiens montrèrent clairement combien pour la valeur guerrière nous sommes inférieurs à la lance grecque." (1483-1485).

La couardise de l'esclave d'Hélène se traduit également dans l'échange parfois bouffon¹⁴⁴ qui suit l'entrée en scène d'Oreste, le glaive à la main. A la vue de l'épée, le Phrygien se répand en paroles flatteuses, accompagnées de gestes de soumission comme la prosternation (1507). Il prétend être allé chercher de l'aide pour les assassins d'Hélène, reniant sa maîtresse, mais Oreste n'est pas dupe :

Δειλία γλώσση χαρίζῃ, τᾶνδον οὐχ οὕτω φρονῶν.

"La lâcheté te rend flatteur : au fond, tu penses autrement." (1514).

Le manque de courage et de vigueur du barbare affecte toutes ses relations avec autrui, puisqu'il l'incite à la complaisance — les mots exprimant cette idée sont de la famille de χάρις (χαρίζομαι, 1514 ; χάρις, 1516) — vis-à-vis de quiconque est en position de force. Un instant plus tôt, le Phrygien éventait servilement l'épouse royale de Ménélas, à la façon des eunuques orientaux¹⁴⁵ ; il la défendait et, faute de la sauver, se lamentait sur sa mort ; désormais il se rappelle qu'elle a causé la perte de Troie et crie vengeance¹⁴⁶. Sa versatilité, la fragilité de sa fidélité provoquent chez Oreste une sorte de dégoût mêlé d'amusement. Sous la menace de son arme, il pousse le Phrygien dans ses derniers retranchements, c'est-à-dire jusqu'à lui faire avouer qu'il préfère une vie d'esclavage à la mort qui le délivrerait de la servitude¹⁴⁷.

Ainsi se trouvent mis en rapport plusieurs éléments du stéréotype du barbare phrygien, qui excluent le personnage du nombre des hommes véritables, les ἄνδρες¹⁴⁸.

¹⁴³ Comparer par exemple avec Hérodote, *Hist.* V, 49. Voir aussi E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 124-125.

¹⁴⁴ Voir notamment les vers 1518 *sq.*

¹⁴⁵ v. 1426-1430.

¹⁴⁶ v. 1513, 1515.

¹⁴⁷ v. 1522-1523.

¹⁴⁸ *cf.* v. 1528. Le vers peut être interprété comme une allusion au fait que le Phrygien est un eunuque, mais il nous semble qu'il ne faut pas réduire à cette expression physique de l'*anandria* le jugement qu'Oreste porte sur l'esclave.

Pour des spectateurs athéniens, la lâcheté, l'inconstance, la soumission excessive à l'autorité, le refus de mourir pour la liberté, mais aussi l'association à l'univers féminin d'Hélène, où règnent le luxe, le plaisir et l'indolence, sont autant d'écarts par rapport à un idéal de virilité qui s'exprime sur des plans variés. Le Phrygien offre une image inversée du soldat-citoyen, ses tares morales étant inextricablement liées à son comportement social et politique.

Les critiques expliquent la férocité de la caricature par le contexte dans lequel la pièce d'Euripide a vraisemblablement été représentée. Datée de 408 av. J.-C., elle paraît influencée par les sentiments d'Athènes vis-à-vis du satrape de Phrygie, qui entretient à ce moment de bonnes relations avec l'ennemi spartiate¹⁴⁹. Le personnage tragi-comique du Phrygien est peut-être né de cette actualité. S. Saïd considère pour sa part que le traitement outrageusement péjoratif dont il fait l'objet témoigne d'une intention parodique d'Euripide¹⁵⁰. Il est indéniable en tous cas que le personnage grotesque de l'*Oreste* est isolé par rapport à l'ensemble des Phrygiens de la tragédie. Néanmoins, le portrait de ce barbare témoigne de l'existence d'un stéréotype qui influence déjà les pièces antérieures, et notamment les pièces à sujet troyen.

3. Un stéréotype du roi troyen ?

Entre le Phrygien de l'*Oreste* et les personnages du *genos* royal d'Ilion, il existe quelques différences majeures. Contrairement au serviteur d'Hélène, qui semble avoir été inventé par Euripide, les Dardanides ont des modèles épiques. Tandis que le premier est un être anonyme, un esclave asiatique comme il y en avait tant dans l'Athènes classique, dépourvu d'histoire autre que collective, entièrement défini par son ethnie, les autres sont des individus possédant un nom, une origine royale, des relations personnelles au sein de la famille ou même avec les personnages grecs. Ce sont des nobles, issus d'une longue lignée, et régnant sur l'ensemble des Phrygiens. Il y a donc initialement un rapport de hiérarchie et de classe entre eux et les captifs qui constituent le butin de Ménélas.

On pourrait s'attendre à ce que, face aux Phrygiens anonymes, qui incarnent la mollesse, l'obséquiosité et la servilité, les Dardanides soient dépeints comme des maîtres exigeants, arrogants et dominateurs, orgueilleux de leur pouvoir et du luxe qui les entoure. Si ce stéréotype du despote est en fait considérablement affaibli dans la représentation des rois troyens, la tragédie s'y réfère néanmoins.

¹⁴⁹ cf. C.W. Willink, *Orestes*, p. xlv ; R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, p. 640-641.

¹⁵⁰ "Grecs et barbares chez Euripide : La fin des différences ?", *Ktema*, 9, 1984, p. 39 sq.

Le trait qui caractérise le plus souvent la famille royale de Troie chez les Tragiques est l'idée d'une fabuleuse richesse, ce qui reflète apparemment la conception que les Grecs du Ve siècle se font de la Phrygie. Chez Hérodote, par exemple, on voit Aristagoras de Milet, venu à Sparte demander du soutien pour se révolter contre la tutelle des Perses, faire miroiter pour ses interlocuteurs les ressources de l'Asie. Pour lui, les Phrygiens possèdent les récoltes et les troupeaux les plus abondants de tous¹⁵¹. On trouve une seule fois dans la tragédie l'expression d'une idée voisine, lorsqu'Andromaque parle de l'avenir qui attendait son fils Astyanax¹⁵² : sans la guerre de Troie, il serait devenu "le roi de l'Asie aux récoltes abondantes" (τύραννος Ασιάδος πολυσπόρου, *Troy.* 748). Mais dans l'ensemble, c'est l'abondance d'or qui symbolise le faste de la maison des Dardanides. Talthybios parle d'Hécube comme de la reine des "Phrygiens très riches en or" (πολυχρύσων Φρυγῶν, *Héc.* 492)¹⁵³. C'est de l'or en quantité que Priam a confié à Polymestor pour assurer l'avenir de ses fils (πολὺν...χρυσόν, *Héc.* 10). Euripide, évoquant le jour des noces d'Andromaque, reprend le motif homérique de la dot fabuleuse qui l'a accompagnée à Troie. Il ne cherche pas comme Sappho à jouer sur l'énumération des objets précieux ; l'expression de la richesse tient une nouvelle fois dans l'adjectif πολύχρυσος, qui fonctionne comme un rappel des formules homériques :

ἔδνων σὺν πολυχρύσῳ χλιδῇ
 Πριάμου τύραννον ἐστίαν ἀφικόμην
 "Parée du luxe et de l'or abondant de ma dot, j'arrivai au foyer royal de Priam."
 (*Andr.* 2-3).

Le mot χλιδή désigne ici concrètement les parures et les ornements luxueux constituant la dot, mais il peut avoir des connotations péjoratives, et évoquer la mollesse ou l'arrogance nées du luxe¹⁵⁴. C'est un terme souvent — mais pas exclusivement — associé en ce sens aux barbares de la tragédie¹⁵⁵. On trouve par exemple un mot de la même famille pour désigner les ornements dorés du costume barbare de Pâris (βαρβάρῳ χλιδήματι, *IA*, 74).

Comme on l'a vu à propos d'Astyanax, la richesse des Dardanides est liée à leur place à la tête de l'Asie. Elle symbolise la dignité royale et le pouvoir de leur maison.

¹⁵¹ V, 49.

¹⁵² Peut-être faudrait-il ajouter *Ag.* 126 : selon E. Fraenkel (*Aeschylus Agamemnon*, Oxford, 1962, *ad v.*), le mot κτήνη employé par Eschyle pour désigner les biens entassés à Ilium par le peuple pourrait désigner spécifiquement des troupeaux et non pas des "richesses" en général. Voir *DELG*, s.v. κτάομαι.

¹⁵³ On notera que πολύχρυσος est l'épithète qu'Archiloque applique à Gygès, roi de Lydie (F 22, *PMG*).

¹⁵⁴ cf. LSJ, s.v. Le *DELG* (s.v. χλιδάινω) limite les emplois de χλιδή au domaine moral et met en valeur ses nuances péjoratives.

¹⁵⁵ E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 128.

Certains passages suggèrent que les rois troyens, avant la défaite, tiraient une gloire excessive aussi bien de leur statut que de leur fortune. Le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle attribue les crimes de Pâris contre son hôte Ménélas au fait que sa famille s'enorgueillissait outrageusement de son opulence¹⁵⁶. Hécube, dépouillée de "son ancien orgueil" (φρονήματος / τοῦ πρίν, *Héc.* 622-623), regrette que l'homme se gonfle si facilement d'importance (ὀγκούμεθα, 624) sans penser au malheur. On pense au Crésus d'Hérodote, châtié par la justice divine pour s'être cru l'homme le plus heureux de la terre¹⁵⁷. Il y a quelque chose d'hybristique à jouir sans arrière-pensée de sa prospérité. Au début des *Troyennes*, Hécube se place dans la même perspective :

ὦ πολὺς ὄγκος συστελλόμενος
προγόνων, ὥς οὐδὲν ἄρ' ἦσθα.

"Magnificence de mes aïeux, maintenant rabattue, comme il est clair que tu n'étais rien !" (*Troy.* 108-109).

Le participe συστελλόμενος, emprunté au vocabulaire de la navigation, désigne l'action d'affaler une voile. Hécube joue sur le mot ὄγκος, qui signifie proprement "la masse, le volume", et au sens figuré "l'importance" ou, en mauvaise part, "la prétention". L'image d'une voile gonflée se superpose à celle du faste et de la grandeur de la maison royale, dont les Dardanides croyaient pouvoir se glorifier. Le contraste amer avec le présent montre qu'il se trompaient, et encourage à lire dans ὄγκος la nuance dépréciative que le mot peut prendre. A la fin de la pièce, la reine se lamente une nouvelle fois sur le sort de la "grande cité" de Troie (μεγαλόπολις, 1292) livrée à l'incendie,

μεγάλα δὴ ποτ' ἀμπνέουσα ἐν βαρβάροις

"elle qui exhalait la grandeur au milieu des barbares" (*Troy.* 1277).

La métaphore introduite par le participe ἀμπνέουσα crée un parallèle entre l'aura disparue de la ville et la fumée qui monte maintenant de ses murs. Quant à l'expression μεγάλα...ἀμπνέουσα, elle se prête, comme les mots χλιδή et ὄγκος, à une interprétation plus ou moins péjorative. Dans le contexte, on peut hésiter : Hécube exprime-t-elle la nostalgie de la splendeur héroïque perdue, ou regrette-t-elle, comme le pense L. Parmentier, de s'être enivrée à tort de la domination troyenne sur le monde barbare¹⁵⁸ ? Le ton de la scène, qui est celui de la plainte plutôt que du repentir, tend à contrebalancer ce que le statut de maître des barbares peut avoir de connotations

¹⁵⁶ *Ag.* 374-377. Voir ci-dessous, II, B, 1.

¹⁵⁷ *Hist.* I, 32-34.

¹⁵⁸ Il traduit : "elle qui respirait l'orgueil au milieu des barbares".

négatives. Cette ambiguïté est tout à fait caractéristique de la façon dont Euripide joue, notamment à propos des Troyens, des flottements de la langue.

Parmi les clichés liés au despotisme oriental, le geste de la prosternation tient une place de choix. On le trouve une seule fois associé explicitement à Ilion, mais c'est à Hélène que l'on reproche d'exiger cette marque de respect. Hécube, dans le célèbre *agôn* des *Troyennes*, accable son adversaire :

Ἐν τοῖς Ἀλεξάνδρου γὰρ ὕβριζες δόμοις
καὶ προσκυνεῖσθαι βαρβάρων ὑπ' ἡθελες.

"Tu te gonflais d'orgueil dans le palais d'Alexandre, et tu voulais que les barbares se prosternent devant toi." (*Troy.* 1020-1021).

Il est difficile de savoir si la reine déplore que sa bru ait instauré la coutume de la prosternation, ou seulement adopté, avec un enthousiasme scandaleux, une pratique qui avait cours dans le palais de Pâris avant son arrivée. L'*hubris* d'Hélène rejaillirait alors, bien que de manière indirecte et atténuée, sur son époux.

Les idées reçues concernant l'immoralité des barbares trouvent parfois à s'exprimer dans la bouche des adversaires des Troyennes. Lorsqu'Ulysse évoque l'appartenance d'Hécube à ce monde étranger, c'est pour dénoncer le mépris des devoirs dûs aux amis dont font preuve les gens de son espèce, et lui opposer la fidélité des Grecs envers la mémoire d'Achille¹⁵⁹. Le fils de Laërte joue sur le stéréotype de la versatilité et de l'ingratitude des barbares, qui selon lui les ont menés à la défaite, dans le but de justifier, par contraste, le comportement des Hellènes, prêts à sacrifier Polyxène. Au cours de la même scène, Hécube, prise de désespoir, exige d'être tuée avec sa fille. Ulysse lui répond sèchement qu'il n'a pas de maître, et lui signifie qu'il n'a pas d'ordres à recevoir. Il emploie le mot *δεσπότης* (*Héc.* 397), impliquant que son interlocutrice se comporte comme la souveraine despotique qu'elle était, et lui rappelant brutalement qu'elle n'est plus en position de le faire. On voit que l'attitude du personnage grec à l'égard de la Troyenne est teintée de mépris pour le barbare. L'idéologie hellénocentrique s'applique, à travers Ulysse, à la reine d'Ilion.

Dans *Andromaque*, c'est Hermione qui projette sur la veuve d'Hector une vision caricaturale du barbare. Entre les deux femmes, qui partagent la couche du même homme, Néoptolème, l'affrontement porte essentiellement sur les mœurs sexuelles. Hermione attaque sa rivale par des reproches qui reprennent une série de clichés sur la femme asiatique¹⁶⁰. Elle l'accuse de l'avoir, par la magie, rendue stérile et odieuse à

¹⁵⁹ *Héc.* 306-331.

¹⁶⁰ *Andr.* 155-180.

son époux. Elle exprime son horreur face au fait qu'Andromaque accepte de s'unir au fils de l'assassin d'Hector, attribuant ce dérèglement à l'anarchie qui domine de façon générale les relations entre les barbares. La fille de Ménélas se plaît par ailleurs à souligner que la vraie place de son ennemie est dans la servitude, et interprète toute résistance à son autorité comme de l'arrogance barbare¹⁶¹.

Comme on peut le constater, le modèle péjoratif du barbare et l'opposition avec l'hellénisme occupe donc une place importante dans les relations entre les figures royales troyennes de la tragédie et leurs vis-à-vis grecs. Mais les stéréotypes qui s'appliquent aux Dardanides sont constamment atténués, corrigés, voire remis en cause. L'ambiguïté des mots ayant trait à la richesse et à la grandeur de Troie reflète la place ambivalente de ces notions dans l'imaginaire de la cité : objets de répulsion, symboles d'un pouvoir excessif et oligarchique contre lequel le modèle politique de la *polis* s'est construit, clés de plaisirs sensuels où la raison se perd, elles n'en exercent pas moins une grande fascination¹⁶². L'abondance d'or, signe d'un statut suprêmement élevé, est tolérable à condition d'être reléguée à distance du monde des hommes et des citoyens, d'être réservée aux dieux ou aux héros du temps passé, mais la prospérité individuelle, facteur potentiel d'*hybris*, demeure suspecte, surtout associée à une puissance barbare. La représentation tragique des Dardanides et de leur opulente maison oscille entre ces deux pôles. Toutefois, dans les pièces troyennes d'Euripide qui nous sont parvenues — mis à part l'*Alexandros*, dont nous possédons des fragments importants —, l'action se situe après la chute d'Ilion, et les personnages du *genos* dardanide que l'on voit sur scène ont tout perdu. Lorsqu'ils se rappellent leur prospérité, c'est sur le ton pathétique de la lamentation ou pour regretter d'avoir cédé à la fierté. Leur splendeur n'est évoquée qu'au passé ; l'effet de contraste avec le présent douloureux, que les spectateurs ont sous les yeux, atténue le soupçon d'*hybris* qui peut planer sur la reine et les princesses de Troie¹⁶³, et du même coup jette le doute sur les discours qui dénoncent leur arrogance barbare.

Ulysse et Hermione, qui se prétendent face à Hécube et Andromaque les champions des valeurs de la Grèce, s'acharnent contre des êtres sans défense, dépouillés de tout. S'il y a arrogance et hauteur, elles sont du côté de ces vainqueurs, déterminés à disposer de la vie des captives. Ulysse cherche à justifier le sacrifice de Polyxène, un acte pour le moins contestable, tandis que la fille de Ménélas est prête à tuer Andromaque et son enfant pour régner en maîtresse sur la maison de Néoptolème.

¹⁶¹ *Andr.* 261.

¹⁶² Voir la réaction de Pausanias lorsqu'il mesure le luxe et le confort de la vie de Mardonios, le général perse (*Hist.* IX, 82).

¹⁶³ Voir par exemple *Héc.* 58, 283-284, 492 *sq.*, 619, 809 ; *Troy.* 108-109, 1212-1214, 1277-1278 ; *Andr.* 65, 164,...

Les accusations caricaturales qu'ils jettent tous les deux à la face des Troyennes perdent de leur force pour être exprimées par des personnages à la moralité douteuse¹⁶⁴. De la même façon, le discours tenu par Agamemnon dans *Iphigénie à Aulis* — la Grèce, patrie de la liberté, a la responsabilité de ne pas se soumettre aux barbares qui, comme Pâris, enlèvent ses femmes au mépris de la loi¹⁶⁵ — est discrédité par la soumission, la veulerie dont l'Atride fait preuve face aux exigences de son armée¹⁶⁶.

Deux tendances se dégagent, qui affaiblissent, notamment chez Euripide, l'opposition entre les Grecs et la famille barbare des rois troyens : le passé héroïque des Dardanides corrige la dévalorisation liée à leur origine ethnique, tandis que la supériorité morale des Hellènes auxquels ils sont confrontés est remise en cause. La vision du *genos* royal s'avère au bout du compte beaucoup plus neutre qu'elle ne pourrait l'être. Est-ce à dire, comme le fait E. Hall, que "le portrait [homérique des Troyens], en offrant comme matière aux Tragiques l'univers et le vocabulaire homogènes de l'épopée, peut les avoir empêchés d'explorer toutes les possibilités ouvertes dans les domaines de l'ethnographie et de l'exotisme par l'observation et la circulation des informations"¹⁶⁷ ? Il nous semble que ce jugement méconnaît les ressources dramatiques qu'offre aux poètes tragiques la tension entre le modèle aristocratique sur lequel repose l'épopée et le nouveau système de représentations auquel appartient l'image dévalorisée du barbare. Loin d'être prisonniers de la référence homérique, ils en jouent plutôt pour mettre en perspective l'idéologie de leurs contemporains. Dénoncer la barbarie chez des Grecs, souligner la noblesse des Troyens, sont autant de moyens de mettre à l'épreuve les modèles sur lesquels se fonde l'identité grecque.

B. Les Dardanides et la barbarie des vainqueurs de Troie

¹⁶⁴ cf. S. Saïd, "Grecs et barbares chez Euripide", p. 32 *sq.*, 42.

¹⁶⁵ *IA*, 1259-1275.

¹⁶⁶ Le thème de l'asservissement d'Agamemnon à des désirs qui ne sont pas nécessairement les siens court dans toute la tragédie. Voir par exemple *IA*, 450 (τῷ τ' ὄχλῳ δουλεύομεν), 1269-1271 (Ὁὐ Μενέλεώς με καταδεδούλωται...ἀλλ' Ἑλλάς). Ce dernier exemple prend d'autant plus de saveur qu'Agamemnon justifie son aliénation au nom de la liberté de la Grèce (1274).

¹⁶⁷ *Inventing the Barbarian*, p. 73 : "The portrayal [of Trojan antecedents in heroic hexameter poetry], by supplying the tragedians with the homogeneous milieu and vocabulary of epic, might have prevented them from exploring all the possibilities for ethnography and exoticism born of observation and hearsay."

1. Eschyle : l'assimilation aux Dardanides barbares, une transgression symbolique

Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, les Troyens appartiennent au monde barbare, et pourtant, sur la scène, c'est Agamemnon que l'on voit accepter les hommages et accomplir des gestes indécents à la manière d'un souverain oriental. La caractérisation de Priam et de Cassandre comme barbares n'intervient d'ailleurs qu'à l'occasion d'une opposition ou d'une comparaison avec les souverains d'Argos. Cette référence à l'Autre, au double négatif des Grecs, ne vaut pas pour elle-même, mais participe du déroulement dramatique et de la mise en scène du destin des Atrides. Dès le début de la pièce, la chute de Priam, de ses fils et de sa ville, par un jeu de signes, d'ambiguïtés, d'échos, préfigure celle d'Agamemnon.

Lors de son entrée en scène, le chœur des vieillards argiens rappelle comment les Atrides sont partis, dépêchés par Zeus Hospitalier, punir la faute de Pâris et le rapt d'Hélène¹⁶⁸. Il évoque la guerre que le dieu a déclenchée pour une femme, et les souffrances sans nombre qu'il a infligées

Δαναοῖσιν Τρωσὶ θ' ὁμοίως.

"aux Danaens et aux Troyens sans distinction." (Ag. 67).

Le coût du châtement apparaît comme équivalent à celui de la faute. Les Danaens, auxiliaires de la justice divine, et les Troyens, solidaires du coupable Alexandre, sont unis dans la même catastrophe humaine. Alors même que le chant affirme l'opposition entre les justes et les injustes, la mort l'annule, ce qui dès l'abord assombrit toute perspective de victoire achéenne.

Petit à petit, l'idée que l'asservissement d'Ilion pourrait nuire à ses vainqueurs se fait jour. Encore incertain de l'issue de la guerre, hésitant entre confiance et inquiétude, le chœur se remémore le prodige qui a salué le départ des hommes d'Agamemnon : deux oiseaux sont apparus et se sont jetés sur une hase pleine et ses petits, qu'ils ont dévorés. Calchas a donné une interprétation de ces "apparitions d'espoir et d'alarme à la fois"¹⁶⁹ :

Χρόνῳ μὲν ἀγρῇ Πριάμου πόλιν ἄδε κέλευθος,
πάντα δὲ πύργων
κτῆνη πρόσθε τὰ δημοπληθῇ

126

¹⁶⁸ Ag. 40-67.

¹⁶⁹ δεξιὰ μὲν, κατάμομφα δὲ φάσματα (v. 145, trad. P. Mazon). Le mélange d'angoisse et d'espoir s'exprime aussi dans le cri qui ponctue les strophes (αἰλινον αἰλινον εἰπέ, τὸ δ' εὖ νικάτω, Ag. 121, 139, 159) et aux vers 156-157.

Μοῖρ' ἀλαπάξει πρὸς τὸ βίαιον ·
οἶον μὴ τις ἄγα θεόθεν κνεφά-
ση προτυπὲν στόμιον μέγα Τροίας
στρατωθέν ·

130

"Avec le temps, notre expédition capturera la ville de Priam, et toutes les richesses que son peuple a accumulées devant ses murs, le destin les livrera brutalement au pillage. Pourvu seulement qu'aucune jalousie née chez les dieux ne vienne enténébrer, par un coup plus prompt, le solide mors que notre armée doit imposer à Troie." (Ag. 126-133).

Calchas développait ensuite la seconde partie de ses prédictions par des allusions à la colère d'Artémis et à ses terribles conséquences pour la maison des Atrides. Le présage se révélait donc ambigu, la hase pouvant représenter aussi bien Troie vaincue qu'Iphigénie sacrifiée.

Dans le passage que nous avons cité, on remarque que le pillage, la destruction de la prospérité de Priam et des siens, le transfert des richesses vers les mains des soldats grecs sont indissociables de la victoire. La violence (τὸ βίαιον) est présentée une nouvelle fois comme inhérente à la poursuite de la justice, mais il ne s'agit plus seulement de la cruauté universelle de la guerre. La brutalité de la mise à sac, au cours de laquelle les vainqueurs s'abandonnent à l'ivresse du pouvoir et de la cupidité, contient un élément d'excès à la fois individuel et collectif. Ce n'est cependant pas la punition directe de ces actes que redoute Calchas. La jalousie d'Artémis devrait frapper les Atrides avant qu'ils aient dompté Troie, comme le montre le participe προτυπὲν. Mais le sac de la ville est destiné à entrer dans la chaîne sinistre de malheurs qui va débiter par le sacrifice d'Iphigénie, et le prix qu'Agamemnon s'appête à payer pour la victoire ternira inévitablement son triomphe.

Entre la ville et la jeune fille se tisse un lien symbolique. Tandis que l'armée est assimilée à un mors appliqué sur la bouche de Troie personnifiée (στόμιον μέγα Τροίας), l'une des dernières images que le chœur donne d'Iphigénie est celle d'une victime baillonnée sous les yeux de son père — "cela par la force, la brutalité muette d'un frein !" ¹⁷⁰. La menace du sacrilège, explicitement dénoncé par le chœur à propos du sacrifice ¹⁷¹, plane donc également sur la prise de Troie. Un peu plus loin, c'est Clytemnestre qui exprime la crainte que l'amour du gain n'entraîne trop loin les vainqueurs et que le pillage ne donne lieu à des débordements impies ¹⁷². L'opulence d'Ilion et de ses temples exerce une tentation propre à révéler l'*hubris*.

¹⁷⁰ βίᾳ χαλινῶν τ' ἀναυδῶ μένει (Ag. 237, trad. P. Mazon).

¹⁷¹ Ag. 219-220.

¹⁷² Ag. 341-342.

Dans ce contexte, le premier stasimon, réflexion sur le châtement que Zeus réserve aux impies, éloge de la mesure, prend des résonances multiples. Dans le premier couple de strophes, le choeur chante de façon abstraite l'enchaînement qui mène au crime et à la colère de Zeus :

πέφονται δ' ἔκγονος
 ἀτολμήτων ἀρή,
 πνεόντων μείζον ἢ δικαίως,
 φλεόντων δωμάτων ὑπέρφεν ·

"La ruine se révèle fille des audaces interdites, chez ceux qui respirent un orgueil démesuré et coupable, du jour où leur maison déborde d'opulence." (Ag. 374-377, trad. P. Mazon modifiée).

Ce jugement, caractéristique de la morale archaïque, a une portée universelle : différents procédés — l'allégorie qui place la ruine dans un rapport généalogique avec l'audace¹⁷³, l'emploi du pluriel pour πνεόντων et δωμάτων — contribuent à lui donner un aspect général. Il peut être interprété aussi bien comme une allusion au sort de Pâris que comme un avertissement aux rois grecs qui sont partis piller sa cité. La maison florissante à l'excès (le verbe φλέω évoque les plantes gorgées de sève) rappelle peut-être l'allusion aux richesses entassées entre les murs d'Ilion (v. 127-128), glissant de l'opulence collective du peuple troyen à celle du palais royal. Quant au thème de l'audace excessive, il est déjà apparu à propos d'Agamemnon et du sacrifice d'Iphigénie¹⁷⁴. Le poète ne lève l'ambiguïté qu'à la fin de l'antistrophe, où le choeur précise qu'il pense au Priamide.

Mais le *stasimon* se poursuit, glissant de la figure de Pâris à celle d'Hélène, l'absente, qui a entraîné à sa suite les hommes de Grèce, loin de leur foyer. Le troisième couple de strophes débute par les tableaux des familles frappées par le deuil et des combattants morts, introduisant le motif de la haine que le peuple voue aux Atrides pour lui avoir infligé cette tuerie. Après un détour par les foyers et les soldats anonymes, on revient donc en pensée à la tête de l'expédition. A ce moment, le choeur est saisi d'un mauvais pressentiment et retombe dans une réflexion qui fait pendant à celle des premières strophes. Les dieux, dit-il, s'attachent à abattre ceux qui ont versé trop de sang (τῶν πολυκτόνων, v. 461) ou dont la gloire offense la justice (v. 464). Les vieillards concluent :

¹⁷³ Au vers 374, ἔκγονος est une correction séduisante adoptée par P. Mazon, mais il est faut tout de même signaler que le texte est très discuté. Pour une revue d'autres lectures possibles, on renverra au commentaire d'E. Fraenkel.

¹⁷⁴ Ag. 221, 222, 224.

Κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον ·
 μήτ' εἶην πολυπόροθης,
 μήτ' οὖν αὐτὸς ἀλοῦς ὑπ' ἄλ-
 λῳ βίον κατίδοιμι.

"Je veux que mon bonheur n'excite pas l'envie. Puissé-je ne pas être destructeur de villes, ni, à vrai dire, être moi-même capturé et voir ma vie tomber au pouvoir d'autrui." (Ag. 471-474, trad. P. Mazon modifiée).

Comme dans les vers 374-377, le chœur refuse, non le bonheur ou la richesse en eux-mêmes, mais l'excès dans ces domaines, car il provoque à la fois l'orgueil de la possession et la jalousie. La norme, la juste mesure, sont fixées par le regard d'autrui, homme ou dieu. L'envie (φθόνος) est le signal qui dénonce le franchissement de la limite du tolérable, qui met en évidence l'*hubris* criminelle. Les vieillards, pour leur part, aspirent à une vie moyenne, sans histoire, qui n'attire pas sur eux les foudres de Zeus et des hommes. Ils rejettent donc le sort promis à Agamemnon, auquel l'adjectif πολυπόροθης fait directement allusion¹⁷⁵, car c'est un exemple de bonheur indécent. Le refus de la servitude exprimé aux vers 473-474, bien que parallèle au vers précédent du point de vue syntaxique, n'illustre pas la même idée¹⁷⁶ : un esclave ne risque pas de susciter l'envie. C'est l'évocation de la prise d'une ville qui a fait dévier la pensée du chœur. Si les vieillards ne souhaitent pas, par souci de mesure, s'identifier au destructeur d'Ilion, ils n'en sont pas prêts pour autant à renoncer à la victoire, synonyme de liberté. Ce glissement a une fonction poétique évidente : une fois de plus, un éclairage trouble est jeté sur la guerre, soulignant le parallélisme entre vainqueurs et vaincus, entre coupables et justiciers, et, en fin de compte, entre les destins de Pâris et d'Agamemnon qui encadrent le *stasimon*.

Cette correspondance établie par la structure du chant et par le jeu de l'*hubris* se traduit également de manière symbolique et métaphorique. De la même façon qu'Iphigénie et Troie se trouvent associées par l'image du mors, le sort qu'Agamemnon fait subir aux Troyens prépare celui que lui réserve Clytemnestre. Les premiers mots du *stasimon* célèbrent Zeus et la Nuit, qui ont jeté sur la ville coupable un filet de chasse enveloppant (στεγανὸν δίπτυον, v. 358), le grand filet de l'esclavage (μέγα δουλείας γάγγαμον, v. 360-361). Le thème de la chasse et de la pêche, déjà amené par l'image des aigles plongeant sur leur proie et par le verbe ἄγρει du vers 126¹⁷⁷,

¹⁷⁵ C'est d'ailleurs le mot par lequel le chœur accueillera le roi au vers 782.

¹⁷⁶ C'est la raison pour laquelle nous avons cherché, dans la traduction, à rompre la symétrie que P. Mazon établissait entre les deux souhaits négatifs du chœur, négligeant le glissement souligné par οὖν au vers 473.

¹⁷⁷ cf. DELG, s.v. ἄγρει.

s'affirme comme un élément essentiel de la pièce¹⁷⁸. Son développement culminera avec le récit, par Clytemnestre, de la mort d'Agamemnon : avant de le frapper, elle aura jeté sur lui, comme sur un poisson, le filet sans issue (ἄπειρον ἀμφίβληστρον, v. 1382) d'un vêtement sinistrement luxueux (πλοῦτον εἵματος κακόν, v. 1383).

Dans la première partie de la tragédie, tout ce qui se rapporte à Troie et aux Dardanides concourt donc à alimenter l'inquiétude nourrie par le chœur à l'égard de son roi, et à préfigurer la chute d'Agamemnon. Les récits du héraut venu annoncer le retour du vainqueur décrivent la prise d'Ilion avec un enthousiasme qui laisse deviner l'excès redouté par les personnages demeurés à Argos¹⁷⁹. La joie du messager n'est d'ailleurs pas sans mélange ; elle se ternit de temps à autre au souvenir des souffrances endurées et des compagnons perdus, à Troie ou sur la mer¹⁸⁰. L'excitation du triomphe monte donc en même temps que l'angoisse. Celle-ci atteint une profondeur inégalée avec la fin très ambivalente du deuxième *stasimon*, qui précède immédiatement l'entrée en scène de l'Atride¹⁸¹. Le chœur, après avoir chanté les malheurs qu'Hélène, ce beau mal, a apportés à Ilion, se penche à nouveau sur l'enchaînement qui conduit au crime et à la ruine. Il dissocie plus clairement encore qu'auparavant la prospérité elle-même (ὄλβον, v. 752) de l'*hubris* (v. 764) qui peut l'accompagner. L'opulence n'est pas synonyme de démesure si la tentation de l'injustice n'habite pas les hommes riches. En revanche, les vieillards soulignent avec force le poids des impiétés passées, qui dans une maison font pencher la balance vers le crime. Leurs mots, d'abord inspirés de l'image des Priamides recevant Hélène pour leur châtiment, prennent une résonance troublante si on les rapporte à la maison d'Atrée, comme le poète nous y invite depuis le commencement, et si l'on songe à la malédiction ancestrale qui plane sur elle. Peu à peu, les pressentiments du chœur, les paroles à double entente, déplacent l'accent de la faute de Pâris et des siens aux crimes des Atrides, préparant le meurtre d'Agamemnon.

Jusqu'à présent, on le voit, l'opulence de la maison de Priam et la démesure qui habite Pâris n'ont pas été qualifiées de barbares. Les lois morales dégagées par le chœur ont été soigneusement exprimées de manière à mettre en valeur leur universalité. La justice de Zeus — c'est l'un de ses fondements, et l'un des ressorts de la tragédie — s'exerce envers tous de la même façon. Mais avec l'apparition d'Agamemnon et de Cassandre, avec l'accueil que Clytemnestre réserve à son époux, la polarité Grec-barbare devient un élément du drame.

¹⁷⁸ cf. Ag. 1048, 1115-1116. Sur le lien entre les thèmes de la chasse et du sacrifice, voir P. Vidal-Naquet, "Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle", in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973, p. 135-158.

¹⁷⁹ Ag. 524-537.

¹⁸⁰ Ag. 551 sq. ; 636 sq.

¹⁸¹ Ag. 750-781.

Agamemnon arrive sur scène debout sur un chariot, à la manière de certains personnages orientaux de la tragédie, ce qui peut créer un premier effet de "barbarisation"¹⁸². S'il commence par saluer humblement les dieux qui l'ont aidé à faire justice à Troie, il ne se cache pas d'avoir réduit Ilion en cendres, avec toute sa richesse¹⁸³. Une allusion à la fin de la scène montre cependant que les trésors phrygiens n'ont fait que changer de mains¹⁸⁴, et peut-être les chariots qui transportent le roi et sa captive Cassandre sont-ils pleins du butin pris sur la ville anéantie. La crainte que les Grecs se soient livrés à un pillage sans mesure semble avoir été fondée. Agamemnon poursuit en racontant comment le "monstre carnassier d'Argos" (Ἀργεῖον δάκος, 824),

ὑπερθόρων δὲ πύργον, ὠμηστὴς λέων,

ἄδην ἔλειξεν αἵματος τυραννικοῦ ·

"bondissant au-dessus des remparts, lion cruel, s'est repu de sang royal" (v. 827-828).

L'image est ambiguë. Souvenir des comparaisons homériques dans lesquelles le lion est la référence suprême de l'héroïsme, elle traduit aussi un abandon aux instincts sauvages de l'animal. Il est sans doute significatif que l'on ait affaire, non à une comparaison proprement dite, mais à une apposition, qui indique une identification des Argiens au lion. L'adverbe ἄδην ("à satiété") montre que le prédateur ne connaît de limite que son propre appétit. Il suggère donc l'excès. Quant à l'adjectif τυραννικός, comme le nom τύραννος dont il dérive, s'il peut prendre une nuance péjorative, associé à un pouvoir despotique — Agamemnon insisterait sur le caractère hybristique de la monarchie barbare dont il s'est vengé —, il désigne d'abord, de façon tout à fait neutre, ce qui se rapporte à la royauté. Il établit un contraste entre les victimes assassinées, dont le sang garde une dignité royale, et les assassins tombés à l'état animal. L'image de force triomphante qu'Agamemnon cherche à donner jette donc sur sa victoire une nouvelle ombre. Quand bien même il aurait vaincu des tyrans, c'est au prix d'une déchéance en deçà de l'humanité.

Lorsque, quelques instants plus tard, la reine d'Argos vient à la rencontre d'Agamemnon, elle le reçoit avec un long discours flatteur et l'incite à entrer dans le palais en foulant aux pieds des étoffes pourpres¹⁸⁵. Le chemin écarlate qu'elle trace devant lui est un nouveau trait d'union entre son destin et celui des rois qu'il a tués à

¹⁸² cf. E. Hall, *Inventing the barbarian*, p. 95-96.

¹⁸³ Ag. 818-820.

¹⁸⁴ Ag. 954.

¹⁸⁵ Sur cette scène, voir E. Hall, *Inventing the barbarian*, p. 204-209.

Ilion ; il est comme la matérialisation de la mare sanglante à laquelle le lion argien s'est abreuvé. C'est à ce moment, alors que l'Atride s'apprête à confondre symboliquement son sort avec celui de Priam, qu'apparaît le mot de barbare.

Géné par le luxe que sa femme déploie pour lui, Agamemnon se méfie d'abord de Clytemnestre et résiste à son invitation :

Καὶ τᾶλλα μὴ γυναικὸς ἐν τρόποις ἐμὲ
ἄβρυνε, μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην
χαιμαίπετρες βόαμα προσχάνης ἐμοί,
μηδ' εἵμασι στρώσας' ἐπίφθονον πόρον
τίθει· θεοὺς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών·

"Et puis, ne m'entoure pas, comme si j'étais, moi, une femme, d'un luxe amollissant ; ne m'accueille pas, ainsi qu'un barbare, genoux ployés, bouche hurlante ; ne jonche pas le sol d'étoffes, pour me faire un chemin qui éveille l'envie. Ce sont les dieux qu'il faut honorer de la sorte." (Ag. 918-922, trad. P. Mazon modifiée).

La mise en scène préparée par la reine paraît inconvenante et indécente à l'Atride. Il désapprouve l'idée d'endosser des rôles qui ne sont pas les siens : se comporter comme une femme, accepter les hommages que les barbares rendent à leurs despotes, mais qui pour un Grec ne sont dûs qu'aux dieux, c'est franchir une limite dangereuse, courir un risque symbolique très grave. Le refus de s'identifier à des modèles négatifs se combine dans l'esprit du roi à la crainte de faire preuve de prétentions excessivement hautes. Se rapprocher indûment des dieux équivaut paradoxalement à déchoir de sa dignité d'homme grec. Mais le paradoxe n'est qu'apparent, car dans les deux cas, il s'agit de provoquer le désordre. Agamemnon, en obéissant à son épouse, remettrait en cause les hiérarchies fondamentales qui garantissent la stabilité sociale de la cité : la supériorité du divin sur l'humain, du masculin sur le féminin, du grec sur le barbare. Cette dernière opposition n'est pas une simple figure de style. De la même façon que la féminisation du roi parachèvera l'inversion des genres opérée à Argos en son absence et consacrera la victoire scandaleuse de Clytemnestre sur son mari¹⁸⁶, la confusion totale entre Agamemnon et ses adversaires troyens sera l'aboutissement des rapprochements effectués jusque là par le chœur.

En effet, devant l'appréhension de son époux, Clytemnestre insiste. Elle l'interroge :

¹⁸⁶ La masculinisation de Clytemnestre apparaît comme l'un des maux qui rongent le palais d'Argos (Ag. 11, 258-260, 1231). Sur le rôle de l'opposition des genres dans l'*Orestie*, voir F. Zeitlin, "The Dynamics of Misogyny : Myth and Mythmaking in the Oresteia", *Arethusa*, 11, p. 149-184.

Τί δ' ἂν δοκεῖ σοι Πρίαμος, εἰ τάδ' ἤγνυσεν ;

"Que crois-tu que Priam aurait fait, s'il avait eu notre succès ?" (935).

Il répond sans hésiter :

Ἐν ποικίλοις ἂν κάρτα μοι βῆναι δοκεῖ.

"Je crois qu'à coup sûr il aurait marché sur les tapis brodés." (936).

Priam incarne aux yeux d'Agamemnon le souverain barbare qu'il se retient encore d'imiter, le despote dédaigneux des lois de la mesure et de la pitié, épris d'un luxe qui symbolise son pouvoir et son triomphe. Le vainqueur d'Ilion craint de choquer son peuple, il a conscience de la transgression que représenterait l'acte qu'on lui suggère¹⁸⁷. Mais Clytemnestre parvient à le convaincre¹⁸⁸, et il s'engage pieds nus sur le chemin de pourpre. A ce moment, en s'identifiant au roi troyen — c'est-à-dire à la fois aux coupables qu'il a châtiés et aux victimes qu'il a tuées —, il se condamne à subir le même sort que lui. Cette assimilation a été longuement préparée par le poète ; que l'Atride considère implicitement Priam comme barbare ajoute à son geste un aspect de scandale consenti. L'apparition de ce motif participe donc moins de l'architecture globale de la tragédie que de la dramatisation de l'instant-clé où Agamemnon bascule vers le chaos et la mort.

Dans le face-à-face qui suit entre Clytemnestre et sa rivale troyenne, le malentendu à propos de la différence linguistique qui les sépare joue également un rôle dramatique essentiel. L'allusion au parler barbare de Cassandre n'a rien d'un détail pittoresque destiné à représenter de façon réaliste l'opposition culturelle des deux femmes. La reine vient de persuader Agamemnon, par la parole, de signer son arrêt de mort. Elle tente d'entraîner Cassandre dans le palais de la même façon, faisant mine de lui adoucir la servitude dans un discours doublé de sinistres sous-entendus¹⁸⁹, cherchant à user à son égard de la persuasion du langage (πείθω νιν λόγῳ, 1052). Mais la captive, en lui opposant le silence, en la laissant croire qu'elle ne comprend pas ce qui lui est dit, prive son arme de toute efficacité. La parole grecque n'a pas de prise sur la barbare. Mise en échec, Clytemnestre se laisse peu à peu envahir par la colère et tombe le masque, si l'on peut dire. Ses derniers mots à Cassandre révèlent la violence

¹⁸⁷ Ag. 938.

¹⁸⁸ Sur cette interprétation de la scène, voir le commentaire et la discussion de R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy*, p. 106-107.

¹⁸⁹ Clytemnestre promet à Cassandre qu'elle aura part aux sacrifices comme les membres de la maison, mais c'est bien entendu le rôle de victime qu'elle entend lui faire jouer (Ag. 1036-1038).

que déguisaient ses flatteries et ses caresses¹⁹⁰. Avec hauteur, elle condamne la folie de la jeune fille qui refuse le mors de l'esclavage en oubliant qu'elle appartient à un peuple vaincu. Puis elle se retire brusquement, décidée à ne pas demeurer dans la position outrageante où la met le silence de l'étrangère.

La résistance de Cassandre à la *peithô* insidieuse de Clytemnestre — que celle-ci, comme le chœur, impute à l'obstacle du langage barbare —, l'abandon de la reine à la colère, enfin sa sortie spectaculaire, invitent le spectateur à mettre en doute la sincérité de Clytemnestre vis-à-vis d'Agamemnon, et à mesurer la violence (*bia*) qui l'habite¹⁹¹. Eschyle prépare également la scène suivante, dans laquelle les prédictions de Cassandre n'apparaîtront que trop claires. Le poète joue sur le paradoxe de l'association entre la parole vraie de la prophétesse et son origine barbare¹⁹², par opposition avec l'usage pervers que fait Clytemnestre de sa propre langue.

Dans l'*Agamemnon*, Eschyle ne cherche donc pas à explorer le caractère barbare de la famille royale troyenne. La prospérité de cette maison favorise, certes, l'épanouissement de la nature criminelle de Pâris, mais selon un mécanisme universel, inhérent à la nature humaine et indépendant de toute considération ethnique¹⁹³. Néanmoins, le fait qu'Agamemnon et Clytemnestre considèrent Priam et ses enfants comme des barbares sert de révélateur au moment où éclate leur propre *hubris*. Le rapport de domination que le couple établit ainsi avec les Troyens met en évidence son goût du pouvoir et de la violence. Agamemnon, le destructeur d'Ilion, enrichi des dépouilles de la ville, se laisse aller à recevoir les hommages excessifs que son adversaire n'aurait pas dédaignés. Sa dénonciation de l'obséquiosité barbare ne fait qu'accentuer son acceptation finale. Quant à Clytemnestre, c'est le mépris pour la captive étrangère qui l'amène à se découvrir. Une fois le drame achevé, une fois l'ambiguïté levée, le recours à cette altérité révélatrice devient superflu. Après la sortie de Cassandre, les Priamides disparaissent de la tragédie. La pensée du chœur se concentre sur l'horreur qui, une nouvelle fois, s'abat sur Argos. L'universalité, le caractère équivoque de ses réflexions angoissées sur les enchaînements menant au crime laisse la place à la reconnaissance du destin particulier de la race d'Atrée, et du génie vengeur qui s'acharne sur elle¹⁹⁴.

2. Euripide : la remise en cause du caractère barbare des Dardanides

¹⁹⁰ Ag. 1064-1068.

¹⁹¹ Sur l'opposition *peithô* / *bia*, voir R.G.A. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy*, p. 58-63.

¹⁹² Ag. 1199-1200.

¹⁹³ Comparer avec les lois qu'Hérodote énonce sur la prospérité humaine (*Hist.* I, 5).

¹⁹⁴ Ag. 1468-1469, 1476-1477, 1481-1482,...

Euripide, comme Eschyle, joue de la représentation des Troyens barbares pour révéler la barbarie chez d'autres personnages, à la faveur des situations créées par la chute d'Ilion. Les figures troyennes sont des femmes et des enfants à la merci de l'ennemi, réduits à la servitude, exposés à tous les abus. Le poète tragique va mettre en question l'interprétation idéologique du spectaculaire renversement de leur fortune, qui fait de cet événement une défaite méritée des barbares face aux guerriers grecs et à la civilisation qu'ils représentent. Si les allusions au passé des Dardanides rappellent parfois l'image stéréotypée d'une riche monarchie orientale, si certains personnages grecs considèrent l'asservissement des Troyennes comme un sort conforme à leur nature barbare, la violence subie sur scène par les vaincues vient pervertir les discours prônant la supériorité grecque. A travers la confrontation d'Hécube et de ses enfants, êtres vulnérables, dépouillés de ce qui faisait leur fierté ou même leur arrogance, avec des Grecs enclins à la cruauté, Euripide révèle les tentations d'*hubris* inhérentes à la victoire et aux situations de pouvoir. Comme Eschyle, il applique le modèle péjoratif du barbare aux Hellènes pour souligner les transgressions scandaleuses auxquelles ils se livrent. Mais dans le même temps, bien que les victimes troyennes, en tant qu'étrangères, soient désignées comme barbares, il atténue en elles les traits caractéristiques de la barbarie, remettant en cause la validité des critères ethniques en matière de morale.

Femmes grecques, femmes barbares

Le poète se plaît tout d'abord à brouiller l'association qui unit la richesse hybristique au monde barbare, pour mettre l'accent sur la démesure et la convoitise des Grecs, et tout particulièrement des femmes. Comme on peut s'y attendre, la figure d'Hélène se prête régulièrement à ce type de dévalorisation. Les autres personnages, Troyens comme Grecs, lui reprochent d'abord sa sensibilité au luxe qui entourait Pâris lorsqu'il s'en vint à Sparte. Agamemnon, dans *Iphigénie à Aulis*, décrit l'allure somptueuse du jeune homme et le coup de foudre qui suivit son arrivée :

ἀνθηρὸς μὲν εἰμάτων στολῇ
 χρυσῷ τε λαμπρὸς, βαρβάρῳ χλιδήματι,
 ἐρῶν ἐρῶσαν ὄχετ' ἔξαναρπάσας
 Ἑλένην πρὸς Ἴδης βούσταθμ' ἔκδημον λαβὼν
 Μενέλαον.

"Florissant sous l'étoffe de ses vêtements, et resplendissant d'or, luxueux ornement barbare, l'amant ravit l'amante et s'en alla avec Hélène vers ses étables de l'Ida, profitant de l'absence de Ménélas." (IA, 73-77, trad. F. Jouan modifiée).

La séduction qu'exerce sur Hélène la richesse du Troyen n'est que suggérée par la succession sans transition du portrait de Pâris et de l'allusion à l'amour naissant. Même si l'on peut imaginer que les promesses de vie fastueuse qu'elle lit dans les vêtements et les parures lui font oublier toute décence, la description d'Alexandre a surtout une fonction ornementale dans ce récit. Euripide, dans cette pièce très tardive, semble s'amuser des *topoi* qui ont parsemé son oeuvre, et joue avec humour sur le contraste entre le luxe des vêtements phrygiens et l'humilité de la demeure à laquelle Pâris ramène Hélène.

Mais dans les *Troyennes*, Hécube prend plus au sérieux l'histoire de la rencontre entre les deux amants. Opposée à Hélène au cours d'une scène d'*agôn* où elle s'acharne à lui imputer la responsabilité de la guerre de Troie, elle emploie déjà le motif de la richesse de Pâris, mais pour souligner vigoureusement la réaction excessive de son adversaire :

Ὅν εἰσιδοῦσα βαρβάροις ἐσθήμασι
χρυσῷ τε λαμπρὸν ἐξεμαργώθης φρένας.

"En le voyant dans son costume barbare et resplendissant d'or, tu sentis ton âme s'affoler." (*Troy*. 991-992, trad. L. Parmentier).

Le portrait conventionnel de Pâris prend du relief dans ce contexte où il permet à Hécube de mettre au jour la cupidité et la lascivité d'Hélène. A la vue de Pâris, la femme de Ménélas s' imagine Ilion comme un pays où l'or coule à flots (χρυσῷ ῥέουσιν, 995). Elle se prend à rêver d'opulence et de prodigalités ;

οὐδ' ἦν ἱκανά σοι τὰ Μενέλεω
μέλαθρα ταῖς σαῖς ἐγκαθυβρίζειν τρυφαῖς.

"il ne [lui] suffisait pas, le palais de Ménélas, pour assouvir [ses] envies insolentes de luxe." (*Troy*. 996-997).

L'eldorado phrygien exerce une fascination sur la Spartiate, car sa splendeur s'oppose à la relative austérité du foyer grec. Mais si Hélène cède à la tentation du faste barbare et des plaisirs raffinés qui l'accompagnent — le mot τρυφαῖς désigne probablement ici tout ce qui fait "la vie de pacha", c'est-à-dire à la fois le luxe et le confort que celui-ci garantit —, c'est qu'elle est habitée par une *hubris* dévorante qui ne demande qu'à se manifester¹⁹⁵. Seul l'univers des barbares semble convenir à la nature d'Hélène, car elle peut y épancher sa soif d'honneurs et de richesse. Dans l'*Oreste*, on la voit, de retour à Sparte, reproduire l'univers phrygien, s'entourer d'esclaves et de

¹⁹⁵ Voir aussi 1020-1021.

dépouilles (σκυλῶν, 1434) prises sur les trésors d'Ilion. A Pylade qui s'en étonne, Oreste répond qu'elle se sent à l'étroit en Grèce¹⁹⁶.

Les discours qui condamnent ainsi l'*hubris* d'Hélène offrent d'Ilion une image négative, conforme au stéréotype du monde barbare, mais le comportement de la fille de Lédæ, parce qu'elle fait sien cet univers, paraît plus négatif encore. Si l'opulence affichée par Pâris peut paraître excessive, elle correspond à sa nature de barbare, et ne contrevient pas au modèle de la supériorité grecque. Mais Hélène, pour sa part, déchoit en adoptant les coutumes et les moeurs barbares, et en basculant ainsi en dehors des limites que l'idée grecque de la décence impose aux femmes.

Inversement, Hécube se fait le porte-parole d'une désapprobation toute grecque envers Hélène. Bien entendu, elle condamne une femme qui a apporté le malheur à sa famille et à son peuple ; il n'est donc pas surprenant qu'elle paraisse si dure à son égard. En revanche, il est frappant de voir que l'opposition avec la scandaleuse Laconienne, ainsi que la ruine et la perte, au profit des Grecs, de l'extraordinaire richesse qui était la sienne, lui donnent une caution morale, corrigeant les préjugés liés à son appartenance ethnique.

Le même procédé dramatique met en évidence l'*hubris* de Clytemnestre, la soeur d'Hélène, autre personnage féminin hors normes. Le monologue du laboureur qui ouvre l'*Electre* évoque le retour d'Agamemnon, le vainqueur d'Ilion, et raconte qu'il consacra aux dieux les dépouilles des barbares¹⁹⁷. Mais si l'on en croit Electre, Clytemnestre s'est approprié les trésors d'Ilion :

Μήτηρ δ' ἐμὴ Φρυγίοισιν ἐν σκυλεύμασιν
 θρόνῳ κάθηται, πρὸς δ' ἔδρῳσιν Ἀσίδης
 δμῳαὶ στατίζουσ', ἃς ἔπερσ' ἐμὸς πατήρ

"Ma mère, elle, trône au milieu des dépouilles phrygiennes, et près des marches se tiennent des captives d'Asie conquises par mon père." (*El.* 314-316).

A ce tableau répondra plus tard l'entrée en scène de la reine, montée sur un char, resplendissante dans ses atours, et accompagnée de ses servantes¹⁹⁸. Electre a en horreur le luxe affiché par sa mère, d'abord parce qu'il contraste avec la condition qu'elle impose à sa fille — Electre vient de faire remarquer à Oreste la pauvreté des vêtements qu'elle est condamnée à porter —, parce qu'il dénonce son goût de la richesse et du pouvoir et signale une nature portée à la démesure, mais plus précisément encore parce qu'il symbolise l'usurpation du rôle paternel. Clytemnestre

¹⁹⁶ *Or.* 1113-1114. Voir aussi 1426-1436.

¹⁹⁷ *El.* 4-7.

¹⁹⁸ v. 966, 1000-1002.

s'est en effet arrogé les symboles du vainqueur, les σκυλεύματα, les esclaves, qui matérialisaient le triomphe d'Agamemnon. La façon dont Electre oppose μήτηρ δ' ἐμή (début du vers 314) à ἐμὸς πατήρ (fin du vers 316), la première jouissant seule des biens acquis grâce aux exploits du second¹⁹⁹, montre bien la place que la fille assigne aux trésors dans la rivalité de ses parents. Du point de vue de Clytemnestre, leur possession a un goût de revanche : elle les confisque à la mémoire de son mari pour se venger d'avoir été privée de sa fille Iphigénie²⁰⁰. On voit donc que, si Euripide reprend le *topos* de la femme éprise de faste barbare pour représenter l'*hubris* de Clytemnestre, il jette sur ce thème un éclairage différent, tirant parti de la notion de victoire attachée aux dépouilles afin d'opposer l'usurpatrice au héros, la traîtresse triomphante au guerrier ayant gagné son butin à la pointe de la lance. En ce qui concerne Hélène, l'accent porte sur les délices liées au luxe (τρυφαί), sur l'amour débridé qu'il déclenche et favorise, mais ici, il est plutôt mis sur les rapports de pouvoir dont les trésors sont l'enjeu²⁰¹.

Le motif de la richesse phrygienne révèle dans *Andromaque* les travers d'une troisième femme de la famille, Hermione. Andromaque, nous l'avons dit, ouvre la pièce en évoquant le souvenir de ses noces fastueuses, symboles de la grandeur de sa ville de Thèbe et de la maison d'Ilion dans laquelle elle est entrée. A ce jour mémorable, elle oppose celui qui a fait d'elle la captive du fils d'Achille²⁰². Or l'antithèse entre le passé et le présent de la veuve d'Hector se matérialise sur scène à travers sa confrontation avec Hermione. En effet, la fille d'Hélène entre en scène la tête ceinte d'une parure d'or (κόσμον...χρυσέας χλιδῆς, 147) et le corps vêtu de somptueux vêtements brodés. Hermione précise qu'elle ne doit pas ce luxe à son mari, mais que ce sont des richesses venues de Sparte, envoyées par Ménélas avec la dot abondante de sa fille (πολλοῖς σὺν ἔδνοις, 153). Le mot χλιδή, la mention de l'or et de la dot rappellent directement le tableau du mariage d'Andromaque, et développent l'expression concise décrivant son arrivée à Troie, "parée du luxe et de l'or abondant de sa dot" (ἔδνων σὺν πολυχρύσῳ χλιδῇ, 2)²⁰³. Hermione ne s'identifie donc pas à la barbare par le biais d'un transfert d'objets — les dépouilles phrygiennes²⁰⁴ —, si symbolique de la contamination des Grecs par la barbarie ; elle est assimilée au portrait d'une ancienne princesse d'Asie. L'opulence de Sparte n'est pas attribuée au triomphe de Ménélas sur Ilion, elle n'est pas légitimée par la victoire. Elle apparaît comme

¹⁹⁹ Electre vénère en son père le vainqueur d'Ilion : 186-189, 336, 681, 880, 917, 1066.

²⁰⁰ v. 1001-1004.

²⁰¹ Cela n'empêche pas Electre de dénoncer aussi l'appétit amoureux de sa mère (1072 *sq.*), mais il est sans rapport avec les richesses phrygiennes.

²⁰² Comparer v. 2-4 et 13-15.

²⁰³ Voir ci-dessus, II, A, 3.

²⁰⁴ cf. *Troy.* 18, 1207 ; *El.* 7, 314, 1000 ; *Or.* 1434.

constitutive de l'image de la cité, au même titre que l'idée de prospérité était associée à Troie. Le parallèle entre Lacédémone et la ville barbare s'impose, faisant ressortir l'arrogance des Spartiates.

La richesse dont Hermione se glorifie est en outre associée à son comportement scandaleux d'épouse. Si Ménélas l'a si fastueusement dotée, c'est pour lui donner le droit de "dire librement ce qu'elle veut" (ἐλευθεροστομεῖν, *Andr.* 153) au foyer de son mari, qui n'est pas riche. Andromaque réproche l'insolence qu'elle se croit permise par cette supériorité matérielle, et lui reproche d'opposer toujours à Néoptolème la grandeur de sa maison paternelle²⁰⁵. Tout comme Hécube face à Hélène, c'est elle, la barbare, qui condamne Hermione au nom d'une conception grecque — et plus spécifiquement athénienne — du rôle féminin. Par son attitude, la Laconienne refuse le principe même du mariage, qui consiste pour la femme à rompre avec le foyer de son père et à s'intégrer à celui de son époux. La jalousie dont elle fait montre à l'égard de la concubine de Néoptolème, une simple captive qui ne menace pas son statut conjugal, est la preuve de son insatiabilité sexuelle (ἀπληστίαν, 218), de son manque de chasteté (elle n'est pas σώφρων, 235). Son intempérance imite celle de sa mère²⁰⁶. Pélée reprend cette idée, et la généralise même à l'ensemble des filles de Sparte, dans une sortie contre les mœurs déplorables de Lacédémone²⁰⁷. Par sa bouche et celle de la veuve d'Hector, le poète exprime les sentiments athéniens à l'égard de son ennemie, mais on peut se demander s'il les reprend vraiment à son compte²⁰⁸. Le parallèle qu'il établit entre Hermione et l'ancienne Andromaque souligne que les attaques anti-spartiates emploient les mêmes clichés que la propagande anti-barbare²⁰⁹. Appliquer à des Grecs les stéréotypes concernant les étrangers peut certes renforcer la critique à leur rencontre, mais renvoyer dos à dos les discours caricaturaux d'Hermione, d'Andromaque et de Pélée, n'est-ce pas, au bout du compte, discréditer la propagande ?

L'action même de la pièce fait plutôt pencher la balance en défaveur des Spartiates. Hermione, cédant au désir d'être seule maîtresse chez Néoptolème, est prête à commettre des actes horribles, aidée de Ménélas. Face à eux, des êtres faibles : une femme réduite en esclavage, un enfant, et le vieux Pélée. Dès l'abord, le chœur des femmes de Phthie — des Grecques pourtant — exprime sa pitié et sa sympathie à l'égard d'Andromaque, bien qu'elle soit une Asiatique (119), une fille d'Ilion (128, 141). De la même façon que les Hellènes se sont liés dans l'hostilité contre le barbare,

²⁰⁵ *Andr.* 209-212.

²⁰⁶ *Andr.* 229-230.

²⁰⁷ *Andr.* 595 sq.

²⁰⁸ R. Goossens (*Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, p. 376 sq., 395-396) considère la pièce comme un morceau de propagande.

²⁰⁹ Hérodote insiste sur les coutumes communes aux Spartiates et aux barbares d'Asie (VI, 58-60) et se plaît à souligner la fascination que les richesses des Perses exercent sur Pausanias (IX, 82), sans que l'on puisse déterminer s'il a véritablement l'intention de discréditer ainsi les Lacédémoniens.

l'union se fait autour des victimes de Lacédémone. L'opposition entre la Grèce et le reste du monde semble s'effacer au profit d'une autre ligne de partage. Elle ne fait cependant que pâlir : Andromaque demeure une barbare, une captive, une concubine sans statut. Après la sortie de scène des Spartiates, lorsque l'on rapporte le corps de Néoptolème tué à Delphes, Pélée pleure la disparition de sa race, comptant pour rien l'enfant né de la couche servile, qu'il a pourtant défendu avec énergie²¹⁰. Mais l'heure n'est plus à la solidarité anti-laconienne. La Troyenne et son fils ne sauraient, malgré la sympathie que les Phthiotes ont éprouvée à leur égard, trouver leur place en Thessalie : c'est seulement aux marges du monde grec, comme souverains de Molossie, qu'il recouvreront une dignité²¹¹.

Les princesses troyennes victimes de la barbarie

C'est peut-être dans *Hécube* que la distinction morale entre Grecs et barbares est le plus systématiquement brouillée. La vieille reine d'Ilion est d'abord confrontée à une double violence, celle que l'armée grecque exerce sur elle en lui enlevant Polyxène pour la sacrifier à Achille, et celle qu'a subie son fils Polydore, assassiné par l'hôte thrace qui devait le protéger. Dans la seconde partie de la pièce, on la voit, après ce choc, s'abandonner à une vengeance terrible contre Polymestor, et punir dans le sang le meurtre de ses enfants.

Tout au long de la tragédie, les faits dont Hécube est victime sont présentés comme contraires aux lois fondamentales de la religion grecque. Elle fait elle-même remarquer à Ulysse que le sacrifice humain est une impiété²¹². Face à cela, les arguments du fils de Laërte pour justifier la mort de Polyxène — les Grecs, contrairement aux barbares, sont fidèles à leurs grands hommes disparus — apparaissent manifestement comme les sophismes d'un homme obsédé par la faveur populaire²¹³. Ensuite, c'est l'acte commis par Polymestor contre son hôte que la reine dénonce comme le plus sacrilège des crimes (ἀνοσιώτατον, 792)²¹⁴. Elle espère, en invoquant la loi, rallier Agamemnon à son projet de vengeance, mais le roi ne se laisse pas toucher par cet argument, hésitant à favoriser, sous les yeux de l'armée, des Troyens ennemis. Il cède à un autre appel, plus persuasif, celui du lien que l'amour crée entre lui et la famille de Cassandre²¹⁵. Et pourtant, lui aussi condamnera Polymestor au nom de la morale grecque :

²¹⁰ *Andr.* 1177 sq., 1207, 1216.

²¹¹ *Andr.* 1243 sq.

²¹² *Héc.* 260-261.

²¹³ *Héc.* 254-255. cf. D.J. Conacher, *Euripidean Drama : Myth, Theme and Structure*, Toronto, 1967, p. 153-154.

²¹⁴ Voir aussi v. 715.

²¹⁵ *Héc.* 824 sq.

Τάχ' οὖν παρ' ὑμῖν ὀφείδιον ξενοκτονεῖν ·
 ἡμῖν δέ γ' αἰσχρὸν τοῖσιν Ἑλλήσιν τόδε.

"Chez vous, peut-être est-il sans importance de tuer un hôte, mais chez nous, qui sommes Grecs, c'est un acte honteux." (*Héc.* 1247-1248, trad. L. Méridier).

Il n'y a donc pas d'ambiguïté sur le caractère barbare — au sens d'"étranger à la morale hellénique" — du sacrifice de Polyxène et du meurtre de Polydore. Polymestor, pour sa part, ne déroge pas à sa nature de Thrace sanguinaire et cupide, mais cela rend d'autant plus remarquables et choquants les louvoiements d'Agamemnon, l'assurance hautaine d'Ulysse. L'appel aux règles qui devraient gouverner leur comportement s'avère sans effet. Le monde des camps de Chersonnèse, cet entre-deux géographique, pays thrace intermédiaire entre Troie et la Grèce, apparaît comme une zone de non-droit. Seule règne la brutalité du rapport de forces : entre vainqueur et vaincue, maître et esclave, homme et femme, adulte et enfant. Le discours d'Hécube sur la loi, étant donné la position du personnage, est d'avance condamné à l'inefficacité. Si elle parvient à obtenir la caution d'Agamemnon, c'est en tournant à son avantage le lien sexuel qui unit l'Atride à Cassandre, en se faisant complice de la violence exercée sur sa propre fille par le Grec, en acceptant finalement la dégradation morale qu'elle a jusque-là condamnée en vain²¹⁶.

La reine de Troie, à ce moment, bascule elle aussi vers le chaos et la barbarie. Dans toute la première partie de la pièce, Hécube, ses enfants et ses compagnes de servitude, par contraste avec les Grecs et le Thrace dont ils étaient victimes, semblaient incarner le modèle hellénique²¹⁷. Mais la vengeance de la mère blessée complique cette inversion. C. Segal montre bien comment la violence féminine d'Hécube répond structurellement à celle des hommes envers les Troyennes, comment le meurtre des enfants de Polymestor, commis dans l'intimité des tentes réservées aux captives, inverse le sacrifice public de Polyxène²¹⁸. La reine, elle, se transforme sous l'effet de la douleur et s'abandonne à une haine monstrueuse, si bien que la justification morale de son acte se trouve complètement pervertie, et qu'elle finit par ressembler à l'hôte barbare qui l'a trahie. Au Thrace qui lui ment pour dissimuler le meurtre de Polydore, elle répond par le mensonge et la ruse, préparant son châtiment et la mort de ses fils²¹⁹. La mutilation du Priamide²²⁰ est vengée par celle de Polymestor et par le massacre collectif de ses enfants, terrifiant déchaînement de furie qui assimile les Troyennes

²¹⁶ cf. D.J. Conacher, *Euripidean Drama*, p. 162-163 ; C. Segal, "Violence and the Other : Greek, Female, and Barbarian in Euripides' *Hecuba*", *TAPhA*, 120, 1990, p. 124-125.

²¹⁷ cf. C. Segal, "Violence and the Other", p. 109-111.

²¹⁸ "Violence and the Other", p. 125-127.

²¹⁹ *Héc.* 986-1022.

²²⁰ *Héc.* 716-717 : Polymestor a dépecé (διεμοιράσω) et tailladé (τέμων) la chair de Polydore.

tantôt aux paradigmes mythiques de la monstruosité féminine (les Lemniennes, les Bacchantes meurtrières)²²¹, tantôt à des bêtes (les chiennes auxquelles Polymestor les compare, et celle qu'Hécube est destinée à devenir)²²². Face à ses assaillantes, le Thrace réagit lui aussi en animal sauvage, assoiffé de sang, avide, dans sa rage, de les dépecer à son tour²²³. Agamemnon réfrène ses élans sanguinaires :

"Ἴσχυ' ἐκβαλὼν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον
λέγ'
"Arrête ! Chasse de ton coeur la barbarie, et parle." (1129-1130)

L'Atride vient se poser en arbitre et rétablit un semblant d'ordre en restaurant la suprématie de la parole sur les actes, de la civilisation sur la barbarie. Son injonction s'adresse à Polymestor, mais en fait, pour le spectateur qui a vu la violence s'emparer de la scène, elle concerne aussi Hécube et ses compagnes ; l'accusation de soumission aux instincts barbares les atteint par ricochet. Dans le débat qui s'instaure entre la Troyenne et le Thrace sous la présidence d'Agamemnon, Polymestor peut une nouvelle fois apparaître comme un menteur, mais les justifications d'Hécube sont elles aussi discréditées, à la fois par la vision horrible des cadavres d'enfants mutilés, et par l'échec des discours sur la justice et la piété que la femme de Priam a tenus précédemment à Ulysse et Agamemnon. L'idée que le *logos* est un facteur d'ordre a déjà été remise en cause par la victoire rhétorique du fils de Laërte, par la persuasion immorale à laquelle l'Atride a cédé. Qu'Hécube, après avoir pris le dessus sur un homme dans la lutte physique, triomphe sans peine de lui au cours d'une joute oratoire ne fait donc que la priver de son statut de victime, et la rejeter du côté des vainqueurs iniques, de façon d'autant plus choquante qu'elle est femme. La figure hellénisée de la reine déchue, dont les malheurs et l'attachement à des valeurs grecques corrigeaient l'origine asiatique, a fait place à l'incarnation d'une sauvagerie barbare et féminine, déguisée sous le masque de la juste vengeance²²⁴. Au bout du compte, la violence, la bestialité et l'anarchie qui envahissent la scène bouleversent le modèle de la supériorité morale des Hellènes. Hécube et Agamemnon, dont l'arbitrage en défaveur du Thrace paraît motivé par la *peithô* de la Troyenne, ont perdu toute légitimité pour assumer le rôle de garants de la piété et de la loi. Il n'y a plus de frontière entre Grecs et barbares.

²²¹ *Héc.* 886-887, 1077.

²²² *Héc.* 1173, 1265, 1273.

²²³ *Héc.* 1071 *sq.*, 1125-1128.

²²⁴ Euripide renouvelle avec Hécube le thème du *καλὸν κακόν* féminin, la vertu morale remplaçant la beauté physique. En ce sens, il nous semble que l'allusion lyrique à Hélène — épouse masquant un fléau (943-952) —, qui précède immédiatement le face-à-face d'Hécube et de Polymestor, joue un rôle comparable à la référence mythique aux Lemniennes.

La tragédie des *Troyennes* reprend bon nombre de thèmes de l'*Hécube*, mais dans une tonalité différente. Le schéma complexe dans lequel s'inséraient les Grecs, Hécube et Polymestor laisse la place à un système polarisé : aux Troyennes, vulnérables et accablées par le malheur, s'opposent les vainqueurs, impitoyables et cruels. Euripide insiste moins sur le désordre moral et le brouillage des valeurs provoqués par la guerre que sur la souffrance endurée par ses victimes. La pièce joue sur une montée en puissance de la douleur, qui culmine à quelques vers de la fin avec l'incendie d'Ilion²²⁵. Au comble du malheur, Hécube retrouve une énergie qu'elle avait perdue, mais au lieu de la tourner contre les Grecs, elle cherche à se donner la mort²²⁶. Dans *Hécube*, en revanche, c'est la mort de Polydore qui achève sa ruine au milieu de la tragédie²²⁷, la faisant définitivement basculer dans une violence vengeresse. Le paroxysme de sa douleur n'est pas le point culminant du drame, il n'est qu'une étape — certes décisive — de sa dégradation morale.

Dans les *Troyennes*, l'ancienne reine d'Ilion et ses compagnes ne sortent jamais de leur position de victimes. Même lorsqu'Hécube prend le dessus sur Hélène et démonte les excuses qu'elle forge pour justifier sa conduite, sa victoire n'aboutit pas à la vengeance : Ménélas, bien que convaincu de la culpabilité de sa femme, ne se résout pas à la faire immédiatement lapider²²⁸. Rien ne vient donc jeter sur les Troyennes le soupçon de la barbarie. Dès le prologue, ce sont leurs vainqueurs qui sont taxés d'impiété par Poséidon. Ils ont répandu le sang dans les temples d'Ilion, tué Priam sur l'autel de Zeus Herkeios. Polyxène a été sacrifiée à Achille, tandis qu'Agamemnon veut forcer Cassandre, pourtant consacrée à Apollon, à contracter avec lui un mariage secret et sacrilège²²⁹. La tragédie est rythmée par les coups que les maîtres grecs portent aux captives, anéantissant leurs derniers espoirs. Talthybios vient d'abord chercher Cassandre, qui prédit sa propre mort et les outrages affreux que subira son cadavre, "jeté nu dans les ravins", "livré aux bêtes sauvages"²³⁰. Le meurtre et le déni de sépulture s'ajouteront à la violation de la chasteté exigée par son sacerdoce. Dans l'épisode suivant, Hécube apprend la mort impie de Polyxène, que Talthybios lui avait cachée. Mais surtout, le héraut grec vient chercher Astyanax, en qui sa grand-mère mettait son espoir. Ulysse a convaincu l'armée de le tuer, pour anéantir à jamais la race des rois d'Ilion et se protéger de toute vengeance. Andromaque fait des adieux

²²⁵ *Troy.* 1272-1273 : τοῦτο δὴ τὸ λοίσθιον
καὶ τέρατα πάντων τῶν ἐμῶν ἤδη κακῶν ·

²²⁶ *Troy.* 1282 sq.

²²⁷ *Héc.* 668-669, 683. Hécube est désormais ἐξεφθαρμένη (669). On notera l'emploi conjoint du parfait et du préverbe ἐξ-, qui renforcent tous deux l'aspect absolu du malheur de la reine.

²²⁸ *Troy.* 1036 sq.

²²⁹ *Troy.* 15-17, 39-44.

²³⁰ *Troy.* 448-450.

pathétiques à son enfant, puis, malgré l'avertissement de Talthybios, laisse libre cours à sa colère :

ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἑλλήνες κακά,

τί τόνδε παῖδα κτείνειτ' οὐδὲν αἴτιον ;

"O Grecs, inventeurs de supplices barbares, pourquoi voulez-vous la mort de cet enfant innocent ?" (764-765, trad. L. Parmentier).

Cette fois, l'assimilation des Hellènes à des barbares est explicite, alors que dans *Hécube*, elle demeurait indirecte, la reine troyenne invoquant les lois grecques pour condamner leurs actes. Le rapprochement des deux notions antithétiques, βάρβαρα et Ἑλλήνες, donne à l'indignation d'Andromaque la force du scandale. Son exclamation exprime toute l'horreur de la guerre, qui conduit des hommes à s'abandonner sans frein au pouvoir que leur confère la victoire, à abuser de la faiblesse de leurs adversaires, jusqu'à ébranler, enfin, d'une manière profonde, leur propre conception de la civilisation.

Il n'est pas question ici d'ambiguïté. Devant un public athénien qui se veut le champion des valeurs helléniques, mais n'a pas hésité, dans la guerre qu'il mène contre d'autres Grecs, à se livrer à des massacres injustifiables et à réduire en esclavage des cités entières²³¹, Euripide met en scène des Troyennes accablées, impuissantes, pathétiques, et, de façon spectaculaire, rejette la barbarie du côté de ceux qui exercent sur elles un droit de vie et de mort. Quant au discours sur les justifications idéologiques de la guerre, il le disqualifie en le mettant dans la bouche d'Hélène, dont la mauvaise foi et l'amour du luxe barbare éclatent aux yeux de tous²³². Le déséquilibre du rapport de forces, l'impunité d'Hélène incitent à une compassion sans réserves envers les filles d'Asie. Alors que dans *Hécube*, la fureur de la reine faisait disparaître tout repère moral, alors qu'Andromaque, dans la pièce qui porte son nom, demeurait, malgré ses malheurs, une étrangère, rien ne vient ici mettre une distance entre les spectateurs et les femmes représentées sur scène. Leur étrangeté est gommée ; leur féminité, contenue, émeut, mais n'inquiète pas. Par un phénomène symétrique à la "barbarisation" des Grecs, elles en viennent à incarner le monde civilisé mis à mal par un conflit brutal.

²³¹ On pense surtout à l'affaire de Mélos, qui a précédé de peu la représentation des *Troyennes* en 415. Voir l'introduction de L. Parmentier, p. 15-16, et la mise en perspective de R. Goosens, *Euripide et Athènes*, p. 520-528.

²³² *Troy*. 925 sq. Une allusion d'Hécube laisse à penser que le costume d'Hélène n'a rien de celui d'une captive (1022-1023) ; ses vêtements dénoncent à la fois sa volonté de séduire à nouveau Ménélas et son attachement au faste phrygien.

A travers la cruauté des actes commis par les Hellènes après la chute d'Ilion, Euripide, dans ses pièces troyennes, renverse donc les préjugés concernant la supériorité morale des Grecs sur le reste du monde. Le cadre du conflit opposant les Achéens aux Troyens, dans la mesure où il sert de référent mythique de la lutte contre les barbares, donne une résonance et une ironie profondes à cette remise en cause. La barbarie peut se nicher au cœur de la Grèce, pour peu que les situations nées de la guerre lui offrent l'occasion de se développer, et que l'action impose des choix éthiques révélateurs. Dans un tel contexte dramatique, la compassion spontanée qu'éveillent les victimes leur confère le beau rôle, et le caractère oriental, étranger, des Troyennes se trouve adouci par contraste. Mais ce n'est pas le seul mécanisme qui mette en relief leur valeur morale et rende leur sort pathétique. Face à leurs maîtres, les princesses d'Ilion font montre d'une dignité inaltérable et d'une répulsion toute grecque envers la servitude, à laquelle les Athéniens devaient être particulièrement sensibles. Or ce sentiment est enraciné dans le souvenir de leur grandeur passée. Pour Hécube, comme pour Polyxène, passer du statut royal à celui de servante représente une déchéance insupportable²³³ ; Andromaque renchérit en se lamentant sur le passage de la noblesse à l'esclavage (τὸ δ' εὐγενὲς / ἐς δοῦλον, *Troy*. 614-615). Le lien qui se dessine entre la vertu des Troyennes et leur noble hérédité contribue à corriger l'association entre bassesse morale et origine barbare. Pourtant, la référence à l'ancienne splendeur de la maison troyenne, qui prend dans la bouche des femmes déchues une coloration héroïque, est aussi le support des stéréotypes sur la riche monarchie d'Ilion. On peut donc se demander par quel paradoxe les prétentions aristocratiques des Troyennes, souvent appuyées par des arguments généalogiques, leur attirent la sympathie plutôt que le reproche d'arrogance.

C. La noblesse des Dardanides

1. Naissance noble, naissance barbare

Parmi les tragédies à sujet troyen, c'est avec l'*Ajax* de Sophocle que l'on mesure le mieux les ambiguïtés de la notion de haute naissance. Dans la seconde partie de la pièce, après la mort d'Ajax, son demi-frère Teucros doit affronter les Atrides pour lui donner une sépulture. Agamemnon le traite avec mépris, et s'adresse à lui comme à un barbare, exigeant sa soumission ; à ses yeux, il n'est rien²³⁴. Fils d'une captive (τὸν ἐκ τῆς αἰχμαλωτίδος, 1229), que l'Atride ne prend pas la peine de nommer, et non d'une noble mère (εὐγενοῦς μητρὸς, 1230), il est rejeté dans la classe servile (1235). Le

²³³ *Troy*. 194-196, 474-490 ; *Héc.* 349 sq.

²³⁴ Comparer avec l'attitude de Ménélas envers le fils d'Andromaque et de Néoptolème (*Andr.* 663 sq.).

chef des Achéens termine son discours de manière insultante en demandant à son interlocuteur de faire venir un homme libre pour s'exprimer à sa place. "Quand c'est toi qui parles, lui dit-il, je ne peux comprendre : je n'entends pas la langue des barbares"²³⁵. Ses attaques se fondent sur l'identité de la mère de Teucros, Hésione, la princesse troyenne que Télamon a ramenée d'Ilion après avoir mis la ville à sac en compagnie d'Héraclès. Peut-être aussi joue-t-il sur le nom de Τεῦκρος, qui peut s'interpréter — nous l'avons vu chez Hérodote — comme une appellation ethnique, "le Teucrien". Or les esclaves barbares d'Athènes n'avaient souvent pas d'autre nom que celui-là.

Agamemnon oppose nettement la noble naissance à l'esclavage. Pour lui, l'*eugeneia* ne consiste pas, comme dans le monde héroïque, à descendre d'une lignée de dignité royale, jouissant d'un statut, d'une *timè* remarquable, mais à avoir des parents de condition libre. A cette opposition, il superpose le couple homme libre-barbare. Etre bien né, c'est donc aussi être né Grec. On peut reconnaître sans mal, dans ces catégories, celles de la cité athénienne, et dans le raisonnement de l'Atride, le souvenir du principe contraignant, réaffirmé en 451 par Périclès, qui définit la citoyenneté : seuls les enfants de père et de mère athéniens peuvent accéder au corps civique²³⁶. Agamemnon projette sur la communauté de l'armée grecque les lois d'Athènes, allant jusqu'à exiger la présence d'un patron (προστάτης), comme le veulent les institutions de la cité, aux côtés de celui qu'il dénonce comme un esclave et un étranger.

Bien que son discours s'appuie sur les règles de l'univers politique auquel appartiennent les spectateurs de la tragédie, l'Atride donne clairement l'impression de chercher à blesser Teucros, et les paroles qu'il jette à la face de son ancien compagnon d'armes sont volontairement injurieuses, manifestement injustes. Ses attaques sont conformes au comportement anti-héroïque qui lui est attribué depuis le début de la tragédie, à son refus de reconnaître la valeur d'Ajax, à son infidélité envers le mort. Elles vont se heurter à la réponse aristocratique de Teucros.

Celui-ci, après avoir défendu la mémoire de son frère, riposte aux insultes personnelles qu'Agamemnon lui a adressées. Ce sont d'abord ses actes qui parlent pour lui. Lui, "l'esclave, le fils de la barbare", a suivi Ajax comme son ombre, dans les plus grands dangers²³⁷. Le courage de son frère rejaillit sur lui. Teucros revient ensuite sur les arguments généalogiques de son adversaire²³⁸. Il n'a pas de peine à retourner contre

²³⁵ Aj. 1262-1263. Trad. P. Mazon.

²³⁶ cf. Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVI, 4. Voir aussi M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, p. 93-104.

²³⁷ Aj. 1288-1289.

²³⁸ Aj. 1291 sq.

lui le principe de l'hérédité. S'il est lui-même barbare par sa mère, l'Atride ne descend-il pas, par son père, de Pélops le Phrygien ? De ce point de vue, la naissance d'Agamemnon n'est pas plus enviable que la sienne. Le fils de Télamon poursuit sur un autre terrain, rappelant à son interlocuteur qu'il est issu d'un monstre impie et d'une impudique adultère. Il n'est plus question de définition technique de l'identité, mais de noblesse morale. Par rapport à Agamemnon, Teucros se révèle d'une origine beaucoup plus haute, parce que placée sous le signe de l'excellence, de l'*aretè* :

ὅς ἐκ πατρὸς μὲν εἰμι Τελαμῶνος γεγώς,
 ὅστις στρατοῦ τὰ πρῶτ' ἀριστεύσας ἐμὴν
 ἴσχει ξύνευνον μητέρ', ἣ φύσει μὲν ἦν
 βασίλεια, Λαομέδοντος, ἔκκριτον δέ νιν
 δώρημα κείνῳ 'δωκεν Ἀλκμήνης γόνος.

"Je suis issu de Télamon, un père qui, ayant remporté sur l'armée le prix d'excellence, partage la couche de ma mère, une princesse par son origine, la fille de Laomédon, que lui a donnée, au titre de présent de choix, le rejeton d'Alcmène."
 (Aj. 1299-1303).

Le personnage conclut en revenant au véritable problème qui le préoccupe et l'oppose à l'Atride :

Ἄρ' ὥδ' ἄριστος ἐξ ἀριστεῶν δυοῖν
 βλαστῶν ἂν αἰσχύνοιμι τοὺς πρὸς αἵματος
 οὓς νῦν σὺ τοιοῖσδ' ἐν πόνοισι κειμένους
 ὠθεῖς ἀθάπτους, οὐδ' ἐπαισχύνῃ λέγων ;

"Et j'irais, moi qui hérite de l'excellence de deux parents excellents, traiter honteusement les hommes de mon sang, que tu rejettes, toi, alors même qu'ils gisent sous nos yeux dans un tel malheur, sans leur donner de sépulture, et sans éprouver de honte à le dire ?" (1304-1307).

L'exposé généalogique de Teucros constitue la partie la plus importante de sa réponse aux injures d'Agamemnon. Le premier effet de ce choix est de remplacer les catégories politiques (homme libre, esclave, barbare) employées par son adversaire par des noms propres, et de privilégier le lien personnel de la filiation par opposition avec des relations de classes. Teucros se pose en individu, fils de deux individus, dont l'histoire — on retrouve la notion de *kleos* — justifie le statut. Les seuls noms de Télamon et de Laomédon évoquent la dignité royale et héroïque ; le premier a su, par ses actes, mériter cette reconnaissance auprès de l'armée grecque, et a fait montre de son *aretè* (ἀριστεύσας, 1300) au cours du premier sac de Troie. Quant à Hésione, le

fait d'avoir été choisie comme part d'honneur réservée au premier des combattants manifeste et confirme à la fois la noblesse de son hérédité. Le vers 1302 est pour ainsi dire saturé des preuves de son excellence : elle est princesse (βασίλεια), fille d'un roi dont le nom évoque la puissance (Λαομέδοντος), et, tout comme Télamon au sein de l'armée, elle se distingue au milieu du butin troyen (ἔκκριτον δέ νιν / δώρημα). Qu'elle ne soit pas grecque ne lui enlève rien. Le discours de Teucros obéit parfaitement à la logique aristocratique que l'on voit en oeuvre dans l'épopée. L'appartenance à une famille de haut lignage est indissociable d'un comportement héroïque et d'un statut élevé accordé par des pairs — ici, c'est Héraclès, le fils d'Alcmène, qui joue ce rôle de référence en procédant au partage du butin.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que le fils de Télamon établisse un lien entre sa généalogie et le drame qui se joue sur la scène. Peu importe le sol où ils sont nés, ses parents sont tous deux des *aristoi*. Le duel du vers 1304 montre sa volonté de défendre une conception essentiellement morale de l'*eugeneia*, qui gomme la différence entre l'homme et la femme, le Grec et la barbare, le maître et l'esclave²³⁹. L'ascendance que Teucros revendique guide ses actes. Il ne peut se comporter que conformément à son excellente nature, c'est-à-dire en rejetant ce qui est vil et honteux. Entre l'adjectif ἄριστος, qui détermine son être, et le verbe αἰσχύνομαι, désignant l'action qu'il commettrait en laissant son frère sans sépulture, se crée une tension insupportable. La déchéance qui le guette s'il obéit à Agamemnon est d'autant plus grave qu'il manquerait aux devoirs dûs à un homme de même sang, remettant en cause le principe de la solidarité familiale, fondement de l'aristocratie. Teucros rejette l'idée même d'abandonner Ajax, et s'oppose fièrement à Agamemnon. Lui qui se posait implicitement comme εὐγενής, "bien né", est le fils de deux criminels, et n'éprouve aucune honte (οὐδ' ἐπαισχύνη) à trahir l'un de ses pairs. De la même façon que l'Atride a prétendu le rejeter de la communauté des Grecs libres, Teucros exclut son adversaire du monde des héros : par sa naissance, il n'est pas un *aristos* ; quant à ses actes, ils montrent clairement qu'il s'affranchit, de lui-même, du code héroïque.

L'affrontement des deux hommes n'aboutit à rien du point de vue de l'action. Il faudra l'intervention d'Ulysse, ancien ennemi d'Ajax, mais doté d'un sens héroïque de la justice — c'est le souvenir de la valeur incontestable du fils de Télamon qui le convainc de ne pas le priver de *timè*²⁴⁰ —, pour faire évoluer le drame vers un apaisement et une réhabilitation du guerrier mort. En revanche, Teucros et Agamemnon font éclater l'incompatibilité de leurs deux systèmes de valeurs, de leurs

²³⁹ On peut se demander si Sophocle ne joue pas également sur la formule du décret concernant la citoyenneté que semble citer Aristote : μή μετέχειν τῆς πόλεως ὃς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἢ γεγονώς.

²⁴⁰ Aj. 1338-1342.

deux conceptions de la bonne naissance, l'*eugeneia*. Leur débat reflète, sous une forme dramatisée, les tendances opposées qui agitent la cité : le rejet d'un système aristocratique pour une démocratie égalitaire, le passage de la structure familiale à celle de la *polis*, fondée à la fois sur des liens de sang et sur le partage de devoirs civiques, ne vont pas sans problèmes. La noble réponse de Teucros à un discours inspiré par des pratiques athéniennes invite les spectateurs à méditer sur la fermeture de leur communauté, où les mariages mixtes constituent pourtant une réalité difficile à négliger²⁴¹, ainsi que sur l'arrogance que confère le droit à la citoyenneté, quand bien même il n'est fondé, contrairement à l'héroïsme, sur aucune exigence de vertu.

Il ne faut cependant pas surestimer la valorisation du discours héroïque tenu par le fils de Télamon, ni en conclure à l'archaïsme de Sophocle. Certes, le personnage défend le droit sacré à la sépulture face à une autorité brutale, et son dévouement à l'égard d'Ajax lui attire la sympathie, mais sa réaction aux injures d'Agamemnon ne doit pas faire oublier les lamentations auxquelles il s'abandonne sur le corps de son frère.

Teucros songe à l'accueil qu'il recevra chez Télamon lorsqu'il reviendra seul²⁴². Dans sa douleur, son vieux père n'hésitera pas, il le sait, à l'accuser d'avoir trahi et abandonné un rival, lui, "le bâtard, le fils d'une captive gagnée à la pointe de la lance"²⁴³. Il le bannira, et ne parlera plus de lui que comme d'un esclave²⁴⁴. Il est intéressant de voir comment, dans les injures que Teucros prête à son géniteur, la mention de la bâtardise s'ajoute aux noms péjoratifs d'esclave et de fils d'étrangère. D'un point de vue familial, le bâtard est au fils légitime ce que le non-citoyen est au citoyen sur le plan politique.

Au moment où il revendique son hérédité, dépréciée par Agamemnon, le fils d'Hésione a donc conscience que, malgré ses protestations, son destin est marqué par une naissance mixte. Sur l'enfant de la captive barbare pèsera, dans son propre foyer, le soupçon de la lâcheté et de la perfidie (δειλία...καὶ κακανδρία, 1014). Teucros ne peut échapper au cadre juridique et moral dans lequel les autres l'enferment ; mais il peut choisir d'affirmer, par ses paroles et par ses actes, sa propre fidélité à un idéal héroïque.

Dans cet *agôn* tragique, comme dans l'épopée, le discours généalogique est le moyen d'exprimer une revendication d'excellence, mais à cette fonction s'ajoute un autre rôle : il signale l'attachement du personnage à des valeurs aristocratiques dans un

²⁴¹ cf. M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, p. 72-74.

²⁴² Aj. 1006-1021.

²⁴³ τὸν ἐκ δορὸς γεγῶτα πολέμιου νόθον (Aj. 1013).

²⁴⁴ Sur le destin de Teucros après la guerre de Troie, voir *RE s.v.* Τεύκρος, 2, D.

monde qui ne l'est plus. C'est un discours de la grandeur individuelle et familiale, une parole aux connotations archaïsantes qui rappelle l'épopée, perpétuant le nom et le renom des ancêtres en ignorant les classifications de la cité. En y ayant recours, Teucros entend se soustraire aux appellations d'esclave et de barbare.

2. Le *genos* royal de Troie, une communauté politique

Le discours généalogique des Troyennes : excellence et liberté

Les Troyennes d'Euripide ne prétendent pas, pour leur part, éviter d'être considérées comme barbares. Quand elles font allusion à leur généalogie, ce n'est pas pour s'opposer aux insultes des Grecs, mais le plus souvent pour exciter la pitié du public qui assiste à leur douloureux asservissement²⁴⁵. Leur ton est plutôt celui du regret que de la revendication. L'esclavage éveille en elles des lamentations sur les maris, les frères ou les fils perdus, dont la parenté leur conférait autrefois un statut royal, c'est-à-dire la liberté. Tout comme Teucros, elles proclament par le discours généalogique la noblesse de leur naissance, mais pour rappeler qu'elles sont nées libres. Leur conception de l'*eugeneia* inclut donc l'une des notions politiques qu'Agamemnon opposait au fils d'Hésione et de Télamon, et l'héroïsme auquel elles se réfèrent se rapproche considérablement de l'idéal de la cité.

Les figures masculines du *genos* dardanide que les Troyennes citent le plus souvent sont, comme on peut s'y attendre, Priam et Hector. On ne trouve pas, dans la bouche des captives, de long développement généalogique remontant sur plusieurs générations, mais surtout la mention des hommes qui, comme elles, ont pâti de la violence de la guerre et subi le formidable renversement de la puissance d'Ilion. Ils apparaissent dans le cadre des oppositions très contrastées entre le passé glorieux de Troie et la ruine présente. Lorsque Polyxène ou Hécube, songeant aux tâches avilissantes qui les attendent en Grèce, cherchent un moyen d'exprimer leur sentiment de déchéance, elles soulignent la tension entre ce qu'elles vont être condamnées à faire et ce qu'elles sont,

τὴν Ἑκτορός τε χιτῆρων πολλῶν κάσιν

"la soeur d'Hector et de tant d'autres" (*Héc.* 361),

τὴν τεκοῦσαν Ἑκτορα

"celle qui donna naissance à Hector" (*Troy.* 493).

²⁴⁵ Hécube le dit explicitement aux vers 472-473 des *Troyennes*.

Andromaque, quant à elle, oppose son entrée dans la maison royale de Priam, lorsqu'elle fut

δάμαρ δοθείσα παιδοποιὸς Ἑκτορι

"donnée à Hector pour être son épouse féconde" (*Andr.* 4),

à son arrivée en Grèce "comme esclave — elle qui était issue d'une maison parfaitement libre —"²⁴⁶,

τῷ νησιώτῃ Νεοπτολέμῳ δορὸς γέρας

δοθεῖσα λείας Τρωικῆς ἐξαίρετον.

"donnée à l'insulaire Néoptolème, comme une récompense de sa valeur guerrière choisie dans le butin troyen." (*Andr.* 14-15).

Avec cet exemple, on mesure la différence qui sépare le discours de Teucros visant à réhabiliter sa mère de celui de la captive, de la reine déchue. Loin de se réjouir d'avoir été élue comme part de choix (γέρας...ἐξαίρετον), Andromaque en éprouve une immense amertume. Son splendide mariage et son lien avec le prince troyen, un homme "grand par la raison, la naissance, la richesse et le courage"²⁴⁷, sont les éléments qui lui donnent de la valeur, mais aussi ceux qui font d'elle le meilleur prix possible pour honorer, à travers Néoptolème, le vainqueur d'Hector²⁴⁸. La revendication d'excellence se charge d'une tragique ironie.

Parmi les captives se détache la figure de Polyxène, dans la mesure où ses paroles s'accompagnent d'une action et ne sont pas seulement des cris pathétiques. La jeune fille, à l'image d'un héros mâle comme Teucros, renforce par l'évocation de sa noble hérédité sa propre détermination à gouverner sa destinée, à agir en conformité avec sa naissance héroïque²⁴⁹. Lorsqu'Ulysse, après avoir fait la preuve de son pouvoir rhétorique face à Hécube, s'apprête à emmener Polyxène au sacrifice, elle prend les devants et marche volontairement à la mort, car elle ne veut pas paraître lâche, ni sembler attachée à la vie (κακὴ...καὶ φιλόψυχος, 348).

Τί γάρ με δεῖ ζῆν ; ἢ πάτηρ μὲν ἦν ἄναξ

Φεύγων ἀπάντων · τοῦτό μοι πρότον βίου ·

ἔπειτ' ἐθρέφθην ἐλπίδων καλῶν ὑπο

²⁴⁶ *Andr.* 12-13 αὐτὴ δὲ δοῦλῃ ἐξ ἐλευθερωτάτων
δόμων

²⁴⁷ ξυνέσει γένει πλούτῳ τε κἀνδρείῳ μέγαν (*Troy.* 674).

²⁴⁸ cf. *Troy.* 657-660.

²⁴⁹ cf. le commentaire de C. Collard, *Euripides : Hecuba*, Warminster, 1991, ad v. 342-348.

βασιλεῦσι νύμφη

"Car pour moi, à quoi bon vivre ? J'avais pour père le seigneur de tous les Phrygiens ; ce fut là mon début dans l'existence. Puis je fus élevée, guidée par de hautes espérances, épousée promise à des rois." (*Héc.* 349-352)

Polyxène joue sur la forme du discours généalogique en le transformant. Au lieu de nommer son père et son mari, les deux éléments définissant l'identité d'une femme, elle emploie pour Priam une périphrase et le désigne par le titre de "seigneur des Phrygiens", ce qui dès l'abord met l'accent sur son statut exceptionnel. Elle détourne en outre, de manière pathétique, la mention d'un époux : il ne peut avoir de nom, puisque la guerre a privé la jeune fille de noces. En revanche, il est certain qu'il aurait été de souche et de dignité royales. A défaut d'être la femme d'un héros, Polyxène revendique le fait d'avoir été éduquée pour remplir cette fonction, soulignant du même coup la violence qu'on lui fait subir en la privant d'un mariage qui aurait été l'accomplissement de sa nature féminine héroïque²⁵⁰.

Après avoir évoqué les figures royales de son père et de l'époux auquel elle était promise, la fille d'Hécube donne les preuves de son *aretè*. Les prétendants rivalisaient autrefois pour l'avoir (352-353) ; leur lutte démontre la valeur de l'enjeu. Par ailleurs, au sein du groupe des femmes d'Ilion, Polyxène régnait en souveraine (δέσποινα, 354), et se distinguait par sa beauté quasi-divine (355-356). Elle était donc, à sa façon de jeune fille (παρθενος), digne de sa naissance et de son rang. Mais tout cela est fini :

νῦν δ' εἰμὶ δούλη.

"Maintenant, je suis une esclave." (*Héc.* 357).

Le δέ de ce vers répond brutalement au μέν du vers 349, comme cette courte phrase au long exposé sur la belle naissance et le statut de l'héroïne. Le personnage oppose, comme Agamemnon, l'*eugeneia* à la servilité, et la dignité royale, pourtant suspecte aux yeux des Athéniens qui voient en elle le germe du despotisme, en vient à symboliser paradoxalement la condition libre. Dans la stichomythie entre Hécube et Polyxène qui termine la scène, cela devient plus net encore. La jeune fille résume en un vers cet aspect de sa tirade :

Δούλη θανοῦμαι, πατρός οὐς' ἐλευθέρου.

"Je vais mourir esclave, moi qui suis née d'un père libre." (*Héc.* 420).

²⁵⁰ En marchant, libre, vers l'autel sacrificiel, Polyxène va néanmoins accomplir, en princesse, des noces avec la mort, qu'on la considère comme l'épousée d'Hadès ou celle d'Achille. Ce thème sous-tend la scène du sacrifice (cf. C. Segal, "Violence and the Other", p. 115-119).

Enfin, au moment du sacrifice, elle traduit en actes son attachement à la liberté, refusant que l'on porte la main sur elle et présentant elle-même sa gorge au couteau :

Ἐλευθέραν δέ μ', ὥς ἐλευθέρα θάνω,
πρὸς θεῶν, μεθέντες κτείνατ' · ἐν νεκροῖσι γὰρ
δοῦλη κεκλήσθαι βασιλῖς οὐς' αἰσχύνομαι.

"Laissez-moi libre, par les dieux, que je meure libre sous vos coups, car je rougis de posséder parmi les morts le titre d'esclave, moi qui suis princesse." (*Héc.* 550-552, trad. L. Méridier modifiée).

L'équivalence entre ἐλευθέρα et βασιλῖς est flagrante. Les résonances particulières du mot ἐλευθερός et l'ensemble de connotations positives que possède cette notion au sein de la cité s'amalgament au discours aristocratique de la fille de roi pour faire d'elle une sorte d'héroïne athénienne. La référence au monde de l'épopée est transfigurée par l'idéologie de la *polis*. Ce que la prétention à une origine royale pourrait avoir de détestable pour le public d'une démocratie est effacé. Du même coup, la mention de la domination sur les Phrygiens se trouve elle aussi neutralisée, privée de son impact. Face à un Ulysse qui méprise les barbares, les nobles paroles de Polyxène restaurent l'homogénéité homérique des gens de bien.

C'est sans doute dans cette perspective que l'on peut comprendre un vers énigmatique des *Troyennes*. Hécube, à qui l'on vient d'enlever Cassandre, célèbre le temps de son bonheur, le temps où tous ses liens de parenté lui conféraient un rang prestigieux : la filiation, implicite — pour être reine, elle devait être fille de roi —, le mariage et la maternité :

Ἦμεν τύραννοι κεῖς τύρανν' ἐγημάμην
κάνταῦθ' ἀριστεύοντ' ἐγεινάμην τέκνα,
οὐκ ἄριθμον ἄλλως, ἀλλ' ὑπερτάτους Φρυγῶν ·

"J'étais reine et devins l'épouse d'un roi ; je mis alors au monde des enfants excellents entre tous, non pour tirer un vain mérite de leur nombre²⁵¹, mais pour qu'ils soient les meilleurs des Phrygiens." (*Troy.* 474-476).

Elle poursuit de façon étonnante :

²⁵¹ L'interprétation de οὐκ ἄριθμον ἄλλως est difficile. Il nous semble qu'Hécube, dans ce discours de la grandeur et de l'*aretè*, cherche à insister sur la valeur, et non le nombre, des enfants qui font sa fierté. Elle ne revendique pas une fécondité pourtant légendaire, mais la maternité de véritables héros.

οὐς Τρωὰς οὐδ' Ἑλληνίς οὐδὲ βάρβαρος
 γυνὴ τεκοῦσα κομπάσειεν ἄν ποτε.

"Aucune femme, fût-elle troyenne, grecque ou barbare, ne pourrait se vanter d'en avoir enfanté de pareils." (*Troy*. 477-478, trad. L. Parmentier).

Hécube, qui fait pourtant de Troie, dans la même tragédie, la capitale des barbares (1277), exclut ici les Troyennes de l'opposition Grecques-barbares, comme si elles jouissaient d'un statut de neutralité dans un système polarisé. Il nous semble que cette distinction tout à fait unique tient à la nature du discours dans lequel elle s'insère. Hécube prend pour référence le monde entier, car l'excellence qu'elle attribue à ses fils est une valeur susceptible de transcender les nationalités. En outre, les accents épiques de ses propos, l'allusion aux braves Priamides dont l'histoire appartient à l'*Iliade* et non à la tragédie, replongent l'auditeur dans le monde homérique, où les Troyens ne sont pas des barbares.

Dans un contraste brutal avec ces souvenirs de grandeur, Hécube fait ensuite la liste des malheurs qui l'ont frappée, et décrit impitoyablement les ravages commis par "la lance hellénique" dans sa famille et sa cité²⁵². Les images de la barbarie des Grecs, renversant les stéréotypes concernant leur supériorité morale, prolongent les effets des revendications aristocratiques de l'ancienne reine d'Ilion, et la communauté troyenne s'hellénise doublement.

L'anéantissement de la communauté troyenne : la fin d'une cité

La neutralisation du caractère barbare des Troyens, et particulièrement de la famille royale, permet à la maison de Priam de symboliser une communauté civique ravagée par la guerre, et de faire planer sur Athènes, sans cesse engagée, en cette seconde moitié du Ve siècle, dans des conflits avec des ennemis extérieurs, la menace de la catastrophe²⁵³. Avant la chute d'Ilion, les membres de la famille royale de Troie formaient un ensemble prospère, prestigieux, et soudé par leurs relations de parenté. Cassandre, à propos du siège d'Ilion, oppose la cité assaillie — le mot πόλιν est lancé en tête de son discours (*Troy*. 365) — aux Achéens, dont le groupe n'est pas autrement qualifié. Elle fait l'éloge des héros phrygiens, reliés à leurs proches dans la mort comme dans la vie, les corps des guerriers tombés recevant les honneurs funèbres et reposant dans la terre de leur patrie, les survivants rejoignant chaque soir leur épouse et leurs enfants, tandis que les assiégeants grecs, isolés de leurs foyers, ayant

²⁵² *Troy*. 479 sq.

²⁵³ cf. P. Vidal-Naquet, "Notes sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie athénienne", in *L'étranger dans le monde grec, II*, Actes du colloque de Nancy, sept. 1991, éd. R. Lounis, Nancy, 1992, p. 303-304.

abandonné femmes et parents, menaient une guerre absurde en terre étrangère²⁵⁴. Contrairement à ces hommes, qui ne luttèrent ni pour leurs frontières, ni pour leur patrie, les Troyens gagnaient "le plus beau renom" (τὸ κάλλιστον κλέος, 386) à mourir pour défendre le sol de leurs pères (ὑπὲρ πάτρας, 387).

La tirade de Cassandre est gouvernée par un idéal héroïque qui s'exprime à travers le souci de la belle mort (καλῶς ὀλέσθαι, 402) et l'attachement au renom, au *kleos*²⁵⁵, mais c'est un héroïsme que la cité a fait sien, et dont on trouve l'expression dans les oraisons funèbres athéniennes²⁵⁶. Seule la guerre justifiée par la défense de la *polis* paraît acceptable à la prophétesse. Cette communauté civique, seule digne d'être l'enjeu d'un conflit, n'est pas définie en termes politiques, mais en termes de parenté : elle représente l'ensemble des épouses et des enfants pour lesquels se battent les hommes. La terre même est désignée comme le sol paternel (πάτρα, γῆ πατρώα). Mais les relations étroites et réciproques qui unissent ces entités — la *philia*, les pieux hommages rendus aux morts²⁵⁷ — cimentent également la cité.

Par ce biais, la dissolution, sur scène, du *genos* royal de Troie peut devenir emblématique de celle d'un corps de citoyens. La cohésion familiale, remise en question par la mort des hommes, éclate avec la perversion de l'institution fondamentale du mariage, imposé de manière impie à Cassandre, refusé à Polyxène comme à Astyanax, ou plutôt tragiquement détourné — le sacrifice de la jeune fille s'apparente à des noces monstrueuses et fatales²⁵⁸, tandis que les riches vêtements destinés à parer Astyanax le jour de ses épousailles lui servent de linceul²⁵⁹. Enfin la disparition des enfants interdit toute renaissance du groupe social et signe la mort de la cité. La servante d'Hécube gémit sur sa maîtresse, à qui elle vient apporter la nouvelle de la mort de Polydore. La vieille femme est désormais

ἄπαις ἄνανδρος ἄπολις

"sans enfants, sans époux, sans cité" (*Héc.* 669)²⁶⁰.

²⁵⁴ *Troy.* 365-402

²⁵⁵ *Troy.* 386, 395-399. Comparer avec la douleur éprouvée par le chœur au moment où il voit Ilion disparaître avec son nom (*Troy.* 1319, 1322). On peut aussi noter la répugnance de Polyxène à recevoir le nom d'esclave (*Héc.* 357-358, 552), les efforts d'Andromaque pour gagner, par sa vertu conjugale, le renom de bonne épouse (*Troy.* 643).

²⁵⁶ cf. N. Loraux, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : De la gloire du héros à l'idée de la cité", *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, p. 27-43, et en particulier p. 27-31. Athènes, suggère N. Loraux, s'idéalise à travers les oraisons funèbres comme l'incarnation de l'*aretè* ; l'égalité de tous les soldats-citoyens se réalise dans la mort aristocratique.

²⁵⁷ *Troy.* 388-390, et par opposition 376-382.

²⁵⁸ *Héc.* 612.

²⁵⁹ *Troy.* 1218-1220.

²⁶⁰ Voir aussi *Héc.* 810-811.

Dans les *Troyennes*, les liens unissant Hécube à ses enfants, à sa patrie, sont tranchés un à un, jusqu'à ce que l'exil l'arrache définitivement à sa patrie. Le dernier cri du chœur est une adresse à la "malheureuse cité" (Ἰὼ τάλαινα πόλις, 1331) dont la tragédie a mis en scène la désagrégation finale.

C'est ainsi que Troie, cité barbare, et la maison des Dardanides, nobles barbares, offrent aux Athéniens le spectacle inquiétant et pathétique d'une communauté anéantie à laquelle ils peuvent paradoxalement s'identifier. Dans le même temps, leur position de victimes des vainqueurs grecs bouscule les préjugés sur la supériorité hellénique en révélant que les barbares n'ont pas le monopole de la barbarie. Dans cette vaste remise en cause tragique des associations d'idées qui nourrissent la propagande athénienne, le discours généalogique joue un rôle assez bien défini. Démonstration de la noblesse individuelle, il s'oppose aux raisonnements stéréotypés sur les barbares en général et privilégie le critère familial de la naissance sur le critère ethnique ; revendication d'*aretè*, il est l'expression d'un idéal dans lequel on peut reconnaître à la fois l'héroïsme aristocratique de l'épopée et l'exigence morale d'une élite citoyenne ; souvenir des tirades homériques, il évoque un passé, à la fois poétique et historique, commun aux Troyens et aux Grecs, où *eugeneia*, grandeur et richesse allaient de pair, et neutralise l'image négative que peut avoir la splendeur d'Ilion. Au sein de la tragédie, qui accentue les polarités de la culture grecque au moment même où elle les brouille, la généalogie est donc clairement marquée comme une forme de discours aristocratique par opposition à d'autres types de paroles, exprimant d'autres types de logiques. Mais parce qu'elle intervient dans la situation particulière du revers de fortune, et qu'elle se réfère à un passé splendide, mais révolu, l'allusion aux prestigieux liens de parenté des Troyennes peut attirer la pitié sur elles au point d'atténuer leur origine barbare. Les prétentions aristocratiques des princesses d'Ilion, au lieu de suggérer l'*hubris* et d'entretenir, en excitant l'envie, une vision polémique de leur opulente famille, inspirent de la compassion. Dans ce contexte précis, elles deviennent l'expression la plus concise et la plus forte à la fois de leur déchéance pathétique.

En posant les problèmes de l'identité troyenne dans la tragédie, nous avons été amenée à mettre un accent particulier sur le moment exceptionnel du renversement de la maison de Priam et sur les générations affectées par la chute d'Ilion. En effet, le conflit troyen, archétype de la lutte entre la Grèce et l'Asie, mais aussi de la guerre héroïque et de la guerre de conquête, offre un cadre privilégié aux Tragiques pour mettre à l'épreuve des notions d'éthique, indissociables des catégories définissant les hommes et leur assignant une place dans le monde. Cependant, le retournement de la fortune de Troie ne prend tout son sens que lorsqu'on analyse la nature de sa prospérité et les mécanismes ayant conduit la bienheureuse lignée des Dardanides à sa perte.

Chapitre 3

LES DARDANIDES, OBJETS ET VICTIMES DE L'AMOUR DES DIEUX

L'*Hymne à Aphrodite* présente une série de héros troyens dont le principe est à la fois généalogique et thématique. Cypris, après s'être unie à Anchise, lui rappelle que, de tout temps, les Troyens ont eu la faveur des dieux, et qu'avant lui, Ganymède et Tithon ont goûté l'amour de Zeus et d'Eos :

ἀγχίθεοι δὲ μάλιστα καταθνητῶν ἀνθρώπων
αἰεὶ ἀφ' ὑμετέρης γενεῆς εἰδός τε φύην τε.

"Parmi les mortels, ceux de votre race ont toujours été les plus proches des dieux par leur beauté et leur prestance." (*HHAphr.* 200-201).

La proximité avec les dieux apparaît comme un attribut de la famille des Dardanides. De fait, l'un des fils conducteurs de l'histoire des rois troyens est la série d'aventures amoureuses qui les lie aux divinités. Ces relations entre les Dardanides et les Olympiens entrent dans le cadre de la filiation humaine, puisque d'unions de ce type naissent des héros qui prennent leur place dans la généalogie. Il nous a donc paru nécessaire, afin de comprendre et d'évaluer cet aspect de notre sujet, de nous appesantir sur ce que l'amour des dieux implique pour les hommes qui en sont l'objet. Si elle apporte au *genos* humain des bénéfices incontestables, l'union de héros mortels et de divinités ne va pas sans poser des problèmes spécifiques, car elle crée une intimité entre des êtres de natures profondément différentes. L'analyse des risques physiques et symboliques encourus par l'homme au cours de ces aventures nous montrera que leur prestige se paie, parfois très cher. Ce n'est qu'en remplaçant le cas troyen dans ce contexte, en étudiant certaines représentations grecques de l'homme et

du divin, que nous pourrions espérer saisir ce que signifie pour les Dardanides être "proches des dieux"¹, et évaluer le statut de cette lignée bénie.

¹ A côté des Dardanides, seuls les Phéaciens reçoivent le nom d'ἄγγιθες (Od. V, 35). Sur les manifestations de *philotès* des dieux envers ce peuple, voir aussi Od. VI, 203 ; VII, 132, 205.

I. L'amour des dieux

Au fil de la généalogie, des liens extraordinaires se nouent entre les dieux et les princes troyens, grâce à une importante circulation d'objets et de personnes entre l'Olympe et la Troade. Après le couple fondateur formé par Zeus et Electre, fille d'Atlas, on voit s'unir à la première génération Jasion et Déméter, puis, en suivant le cours de la lignée, Ganymède et Zeus, Tithon et Eos, Anchise et Aphrodite, Cassandre et Apollon². Avant d'examiner dans le détail l'incidence de ces alliances divines sur la famille, il nous semble qu'il faut traiter à part l'union de Zeus et d'Electre, qui se situe à la charnière entre le temps théogonique et le temps héroïque auquel Dardanos et ses descendants appartiennent pleinement.

A. Zeus et Electre, fondateurs de la lignée

Comme la plupart des grandes familles de l'épopée, le *genos* royal de Troie est issu de Zeus. Uni à Electre (Electryoné chez Hellanicos³), une fille d'Atlas, le "père des hommes et des dieux" a engendré Dardanos⁴. Ce lien de parenté avec le roi des dieux ne distingue pas la lignée par rapport aux autres, mais la caractérise comme héroïque et antique. Du fait de cette origine, les Dardanides de l'âge des héros — c'est-à-dire les générations se succédant jusqu'à la guerre de Troie⁵ — méritent le nom de demi-dieux au même titre que les descendants de Phoroneus, Pélops, Cadmos, *etc.* Leur groupe trouve sa place à l'intérieur des constructions généalogiques qui, dans l'histoire de la littérature grecque, tentent de synthétiser et d'organiser la matière mythologique : le *Catalogue des Femmes*, où le poète hésiodique recense les enfants nés d'une mortelle et d'un dieu⁶, les ouvrages des premiers prosateurs chez qui les généalogies royales servent de fil conducteur ou de cadre à l'histoire des cités et

² On a aussi prêté à Hécube des amours avec Apollon, dont seraient nés Hector (Stésichore, F 224, *PMG* ; *Lyc. Alex.* 264-265) et Troïlos (Ps.-Apollod. *Bibl.* III, 12, 5). Aucun récit ne nous est parvenu à leur sujet ; nos sources se réduisent à des mentions généalogiques et à quelques fragments d'une tragédie de Sophocle intitulée *Troïlos*. Nous laisserons de côté ces unions qui sortent du cadre de la généalogie dardanide, Hécube n'appartenant à la lignée que lorsqu'on considère son alliance avec Priam. Pour la filiation Apollon-Hector, voir chapitre 4, I, B, 1.

³ 4 F 23, *FGrHist*. Le nom de l'héroïne dans le *Catalogue des femmes* est incertain. Ce pourrait être aussi bien Electre qu'Electryoné. Voir M-W F 177, l. 5 et F 180, l. 5.

⁴ *Il.*, XX, 218 ; Hés., *Cat. des femmes*, F 177 M-W ; Hellanicos, 4 F 23, *FGrHist* ; Strabon, *Géog.*, VIIa, 1, 49 ; Diod. Sic., *BH*, V, 48 ; Ps.-Apollod., *Bibl.*, III, 12, 1.

⁵ *cf.* Hésiode F 204 M-W.

⁶ F 177 M-W.

régions⁷, enfin un recueil mythographique comme la *Bibliothèque*, qui consacre à la famille de Dardanos un développement important.

Chez Hésiode et le Pseudo-Apollodore, Electre relie la lignée troyenne au sous-ensemble des descendants des Atlantides⁸. Elle voisine donc, entre autres, avec sa soeur Taygète, mère de Lacédémon et ancêtre des rois spartiates. En dehors de ces liens familiaux, les catalogues ne nous disent presque rien d'Electre. Son père Atlas, selon la *Théogonie*, a participé au combat mené par les Titans contre Zeus ; leur défaite a permis au Cronide d'asseoir son pouvoir sur l'univers⁹. Depuis son avènement, les Olympiens habitent le ciel et les Titans sont enfermés dans le Tartare¹⁰. Entre les deux, à égale distance, la terre¹¹. Faut-il dès lors considérer comme significatif que Zeus, uni à la fille d'un Titan, donne naissance à des hommes, créatures vivant à la surface de la terre ? La tradition hésiodique n'est pas cohérente de ce point de vue, puisque Maïa, une autre Atlantide, enfante avec lui le dieu Hermès. Il est donc difficile de déterminer si l'identité d'Atlas a une incidence sur ses petits-enfants. Néanmoins, l'alliance de Zeus et d'Electre jette un pont entre le temps cosmogonique durant lequel le monde se met en place, les puissances primordiales s'affrontant pour aboutir à l'établissement du pouvoir de l'Olympien, et le temps où celui-ci, vainqueur, règne sur les dieux et les hommes avec l'autorité d'un père.

Fille d'un Titan, donc d'un dieu¹², Electre est cependant considérée comme une mortelle, comme en témoigne sa place dans le *Catalogue*¹³. Soumise au désir du Cronide, elle donne naissance à des mortels. Cet enfantement fait le lien entre le divin et l'humain, comme si l'existence et l'être des hommes devaient trouver leur source dans la divinité¹⁴. Mais alors même que le discours généalogique impose l'idée d'une continuité, le principe de la reproduction qui veut que l'enfant soit semblable à ses parents se trouve contredit, car la nature divine d'Atlas se dégrade dans sa fille comme celle de Zeus dans ses rejetons héroïques : alors que le Titan et l'Olympien sont immortels, leurs descendants, mortels, entrent dans le cycle de la vie humaine. La *Théogonie* et le *Catalogue des femmes* ne cherchent pas à résoudre cette contradiction

⁷ Voir les *Troïca* d'Hellanicos ou de Phérécyde.

⁸ Voir la reconstitution de M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, p. 94 sq. La descendance d'Atlas est introduite dans la *Bibliothèque* en III, 10, 1, et se termine en III, 12, 6 avec la fin de la lignée de Priam.

⁹ Voir *Théog.* 629 sq.

¹⁰ La localisation d'Atlas lui-même, condamné à soutenir le ciel, est délicate. D'après la *Théogonie*, il semble qu'il soit posté en face des portes du Tartare (746-748).

¹¹ *Théog.* 720.

¹² θεοὶ Τιτῆνες (*Théog.* 648, 668, 729, etc.).

¹³ La nature et le statut de Maïa, mère d'Hermès, n'est pas aussi clair. Dans la *Théogonie*, elle semble appartenir au catalogue des épouses divines de Zeus (938-939) : alors que pour Sémélé, mortelle donnant naissance à Dionysos, un immortel, le poème insiste sur le contraste entre mère et fils (942), il n'en fait rien à son propos, ce qui tend à prouver qu'elle est aussi divine que son fils. Dans l'*Hymne à Hermès* (1-5), on apprend peu de choses sur Maïa, si ce n'est qu'elle vit à l'écart des dieux.

¹⁴ cf. J.-C. Carrière, "Du mythe à l'histoire, p. 50-51.

ou à expliquer ce saut qualitatif entre les générations. Le caractère symbolique et logique de la généalogie prime vraisemblablement sur le modèle biologique auquel elle fait référence.

A défaut de transmettre sa nature divine, Zeus fonde la souveraineté des archégètes nés de ses unions avec des femmes. Electre met au monde plusieurs enfants : Dardanos, Eétion ou Jasion, et selon deux de nos sources, Harmonie¹⁵. Parmi ceux-ci, c'est Dardanos qui hérite de son père la dignité royale légitimant son pouvoir et son statut. Dans la légende locale de Samothrace rapportée par Hellanicos, qui fait de l'île la demeure d'Electre et le berceau de ses enfants¹⁶, les noms attribués à la mère comme au fils accentuent particulièrement cet aspect : Electryonè est appelée Stratégis, "la Meneuse d'hommes", tandis que Dardanos reçoit le nom de Polyarchès, "le Très-Puissant". Nous manquons malheureusement d'éléments concernant l'histoire de Samothrace pour interpréter plus précisément ces épiclèses¹⁷.

Ainsi, l'union originelle entre le maître de l'Olympe et la fille d'Atlas remplit des fonctions diverses : relier les Dardanides au divin et leur histoire à celle de l'univers, intégrer leur lignée dans le vaste système des familles héroïques, et leur conférer d'emblée une dignité de souverains. Bien que la généalogie soit fondée dans la relation amoureuse de Zeus et d'Electre, celle-ci ne reçoit elle-même aucune attention, ne fait l'objet d'aucun développement narratif. Leur rapport érotique n'importe qu'en tant que principe de génération d'une race héroïque. Tous ces éléments donnent au couple fondateur un statut très différent de celui des autres paires mêlant l'humain au divin au cours de l'histoire des princes troyens.

B. Une lignée proche des dieux

Si glorieuse soit-elle, la paternité de Zeus n'est pas un critère distinctif de la lignée de Dardanos. Toutes les familles héroïques peuvent se réclamer d'une ascendance divine. Ce qui frappe, chez les rois de Troie, c'est la constance avec

¹⁵ Dans le *Cat. des femmes*, Dardanos a un frère, Eétion (F 177, *PMG*). Hellanicos dit qu'Eétion est appelé Jasion à Samothrace, et que les deux héros ont une soeur, Harmonie, l'épouse de Cadmos (4 F 23, 135, *FGrHist*). Toutes les sources postérieures que nous avons consultées donnent le nom de Jasion (Jasos chez Denys d'Halicarnasse, *AR* I, 61, 1) au frère de Dardanos. Seul Diodore de Sicile reprend la généalogie d'Harmonie (*BH* V, 48, 2).

¹⁶ 4 F 23, *FGrHist*.

¹⁷ Ce sont vraisemblablement des épiclèses cultuelles, mais leur lien éventuel avec le culte des Cabires n'est pas clair. F. Jacoby mentionne à titre de comparaison l'existence d'une Electryoné-Stratégis honorée à Rhodes et d'un Apollon *Stratiagios* (*FGrHist*, Ia, p. 442).

laquelle les dieux réapparaissent dans leur généalogie, notamment au cours de la période qui sépare la génération d'Ilos et Assaracos de celle d'Hector et Enée. Mis à part le cas très particulier de Jasion, les premières générations de la lignée, celles de Dardanos, Erichthonios et Tros ne présentent pas d'union divine. Elles paraissent former un cycle distinct des générations suivantes, dont la présence dans l'épopée est nettement plus importante, comme si, dans l'histoire de la lignée, le temps précédant la fondation d'Ilion, enjeu de deux expéditions héroïques majeures, constituait un arrière-plan pré-épique peu digne d'intérêt¹⁸. En revanche, Ganymède, Tithon et Anchise dessinent une série fertile en récits érotiques, qui autorise Aphrodite à qualifier les hommes de leur race d'ἀγχίθεοι.

1. Une race aimable

Les Dardanides sont prédisposés à devenir les amants des dieux : ils leur sont proches εἶδος τε φύην τε, "par la beauté et la prestance". Descendants de Zeus et d'Electre, "la Brillante", ils possèdent une grâce radieuse, parfois perceptible dans leur nom : celui de Ganymède est rapproché de γάννυμαι, "resplendir de joie", et du nom γάνος qui désigne l'éclat de l'eau ou du vin¹⁹, tandis que Tithon semble en rapport avec τινθός, "brûlant", et surtout avec τιτώ, équivalent rare de ἠώς, "l'aurore"²⁰. Or l'éclat est caractéristique de la beauté divine²¹. Dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, Anchise et Tithon sont donc tout naturellement présentés comme semblables aux Immortels (δέμας ἀθανάτοισιν ἑοικώς, 55 ; ἐπεΐκελον ἀθανάτοισι, 219). Anchise tient sa beauté des dieux (θεῶν ἄπο κάλλος ἔχοντα, 77). Quant à Ganymède, il fait pour le poète de l'*Iliade* figure de référence : comparable à la divinité (ἀντίθεος, *Il.* XX, 232), il est le plus beau des hommes mortels (κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων, *Il.* XX, 233). Cassandre, enfin, est la première des filles de Priam par l'apparence (εἶδος ἀρίστην, *Il.* XIII, 365) et ressemble à Aphrodite d'or (ικέλη χρυσῇ Ἀφροδίτῃ, *Il.* XXIV, 699)²². A défaut d'avoir conservé l'immortalité, ces héros gardent de leur origine céleste une apparence extraordinaire qui attire les dieux parce qu'elle leur renvoie leur propre image.

¹⁸ Au contraire des poètes épiques, les historiens après Hellanicos font plutôt porter l'accent sur les actes fondateurs de Dardanos, car ils permettent de justifier certaines prérogatives du *genos*, prenant une importance politique.

¹⁹ DELG, s.v. γάννυμαι ; H. von Kamptz, *Homerische Personennamen*, p. 64.

²⁰ H. von Kamptz, *Homerische Personennamen*, p. 363.

²¹ Voir par ex. *HHAphr.* 174-175 : lorsqu'Aphrodite retrouve son aspect divin après avoir séduit Anchise, "sa beauté immortelle illumine ses joues". Même travestie, elle rayonne (*id.* 86-90). En *Il.* III, 396-397, l'éclat de ses yeux est l'un des indices qui permettent à Hélène de la reconnaître sous son déguisement de vieille femme.

²² Ibycos célèbre la mémoire de Cassandre aux yeux pers et aux tresses charmantes (F 303, *PMG*).

A leur vue, les Olympiens sont saisis de désir, à l'instar d'Aphrodite lorsqu'elle aperçoit Anchise.

τὸν δὴ ἔπειτα ἰδοῦσα φιλομειδῆς Ἀφροδίτη
ἠρώσατ', ἐκπάγλως δὲ κατὰ φρένας ἕμερος εἶλεν.

"Aussitôt qu'elle le vit, Aphrodite amie des sourires s'en éprit, et, avec une force stupéfiante, le désir s'empara de son esprit." (*HHAphr.* 56-57).

La situation s'inverse lorsqu'elle se présente à lui pour le séduire ; c'est au tour du mortel de s'émerveiller en la voyant (ὀρόων ἐφράζετο θαύμαινέν τε, 84) et d'être pris d'amour (Ἀγχίστην δ' ἔρος εἶλεν, 91)²³.

L'aspect physique des Dardanides crée donc un effet de miroir propice à la naissance de l'amour divin. Leur beauté est une condition nécessaire de l'intérêt érotique que leur portent les Immortels, eux-mêmes étrangers, par nature, à la laideur et à la médiocrité ; elle les hisse à leur niveau. En suscitant le désir, la ressemblance des princes troyens avec les dieux introduit ensuite un dynamisme dans leur relation ; elle entraîne le contact et l'intimité, les rapprochant jusqu'à l'union.

On a beaucoup discuté les passages concernant Ganymède dans l'*Hymne à Aphrodite* et l'*Iliade* pour savoir si la relation qui s'instaure entre Zeus et lui est érotique, car les poèmes ne sont pas explicites²⁴. Pour nous, cela fait peu de doute. L'hymne est tout entier consacré aux liens amoureux des mortels et des dieux²⁵, l'histoire de Ganymède s'intégrant dans la série des unions explicitement sexuelles de Tithon et d'Eos, d'Anchise et d'Aphrodite²⁶. Dans la mesure où Cypris elle-même cite l'exemple de l'échanson de Zeus pour expliquer à son amant le sort qui l'attend, ce serait, nous semble-t-il, aller contre l'esprit de son discours que d'imaginer entre Ganymède et son ravisseur une relation chaste. Pour ce qui est de l'*Iliade*, les vers évoquant le rapt du fils de Tros sont très proches du récit d'Aphrodite. Dans les deux cas, son enlèvement est justifié par sa beauté (κάλλεος εἶνεκα οἶο, *Il.* XX, 235 ; διὰ κάλλος, *HHAphr.* 203) ; il a pour but d'installer le jeune homme parmi les Immortels (ἵν' ἀθανάτοισι μετείη, *Il.* XX, 235 = *HHAphr.* 203) comme échanson (οἶνοχοεύειν, *Il.* XX, 234 ; ἵν'... ἐπιοινοχοεῦοι, *HHAphr.* 204). La différence tient à une inversion de l'agent et du destinataire du rapt d'un texte à l'autre : dans l'*Iliade*, les dieux emportent Ganymède pour qu'il serve le vin à Zeus, tandis que dans l'hymne, c'est le

²³ Aphrodite ajoute à la séduction de l'apparence celle de la parole, puisque le discours engageant qu'elle adresse à Anchise suscite également son désir (*HHAphr.* 143-144).

²⁴ M.W. Edwards, *The Iliad : A Commentary*, t. 5, ad v. XX, 233-235.

²⁵ Voir ci-dessous, II, B.

²⁶ cf. *HHAphr.* 226, 230 ; 167.

contraire. L'aspect collectif de l'enlèvement ne suffit pas, à nos yeux, à effacer le fait que la beauté du Troyen est la cause de l'action, impliquant que le désir en est le moteur²⁷. La grâce presque surnaturelle du Dardanide exerce son attraction irrésistible sur les dieux : c'est le propre de la *charis*, qui accompagne la beauté divine.

2. La bonne entente amoureuse

La relation qu'instaurent entre les dieux et leurs amants troyens le désir (*himeros*) et l'amour (*eros*) nés de la beauté est à la fois sexuelle et sociale. C'est un pacte de bonne entente scellée par l'union physique, qui s'exprime dans des locutions formulaires comme φιλότῃτι καὶ εὐνή ou ἐρατῇ φιλότῃτι, et dans les différentes variantes de l'expression μύγειν ἐν φιλότῃτι²⁸. La *philotès* est une notion qui dépasse largement le cadre de l'amour — c'est pourquoi elle est ici restreinte par l'association à εὐνή, "la couche", à l'adjectif ἐρατή "amoureuse", ou au verbe μύγειν, "mêler (les corps)". De façon générale, le terme désigne une relation réciproque engageant la foi des deux parties²⁹, fondée sur des liens de parenté, d'hospitalité, d'échange ; elle fait des personnes ainsi unies des *philoï*, des alliés, et s'assortit de prestations mutuelles.

La *philotès* amoureuse préside aux relations entre déesses et mortels dont la *Théogonie* fait le catalogue, incluant les couples Déméter-Jasion, Eos-Tithon et Aphrodite-Anchise³⁰. Dans l'*Hymne à Aphrodite*, le pouvoir que Cypris exerce sur dieux, hommes et bêtes consiste à les "dompter dans la *philotès*" (v. 17). Les unions de Zeus et Ganymède, d'Eos et Tithon, d'Aphrodite et Anchise sont donc placées sous ce signe.

Le vocabulaire de la bonne entente amoureuse apparaît également à l'époque archaïque et classique au sujet de Zeus et de Ganymède. Quelques vers élégiaques de date incertaine, attribués à Théognis³¹, chantent la douceur de l'amour des garçons (παιδο-φιλεῖν, 1345) ; ils évoquent pour justifier les sentiments et les préférences du locuteur l'exemple de Zeus, épris de Ganymède au point de l'enlever et d'en faire une divinité (δαίμονα, 1348), préservant pour son compte la jeunesse désirable de son amant. Dans ce poème, les implications érotiques de la *philotès* dominent : le verbe παιδοφιλεῖν est illustré par l'expression Γανυμήδους ἥρατο (1345-46), ce qui veut

²⁷ Comparer à *Od.* XI, 282 : Nélée épouse Chloris à cause de sa beauté (γῆμεν ἐὸν διὰ κάλλος).

²⁸ Voir *Od.* V, 126 ; *Théog.* 125, 306, 374, 375, etc.

²⁹ cf. DELG, s.v. φίλος ; E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, p. 335-353 ; J. Taillardat, "Φιλότης, πίστις et *foedus*", p. 1-14, et particulièrement, pour la *philotès* amoureuse, p. 12-13 ; A. Bonnafé, *Eros et Eris : Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985, p. 32-33.

³⁰ *Théog.* 970, 980, 1005, 1009, 1012, 1017.

³¹ v. 1345-1350.

dire que la portée sociale du second terme *philein* tend à s'effacer, et que son sens se restreint pour ne désigner que l'action d'aimer, de désirer (*eramai*).

Euripide, pour sa part, fait du Dardanide le compagnon de couche de Zeus (Διὸς εὐνέτα, *Or.* 1392) et l'appelle "le délice chéri de son lit" (Διὸς / λέκτρων τρύφημα φίλον, *IA* 1050-1051). Cette fois, l'idée de *philotès* s'ajoute à l'évocation de la relation sexuelle. Les deux êtres sont considérés comme unis à la fois par le lit et par un attachement fidèle réciproque ; ils forment un couple, une entité socialement définie, même lorsque l'accent est mis sur le plaisir sensuel qu'ils partagent.

Entrer de son plein gré dans la couche d'un immortel, ne serait-ce qu'une fois — la récurrence des rapports sexuels ne semble jouer aucun rôle dans la naissance de la *philotès* —, lie solidement le mortel à la divinité. Il est en droit d'attendre de son partenaire assistance et bienfaits, en échange du don de sa personne. Une telle alliance, en outre, représente "un grand espoir pour sa patrie"³², car, à travers l'homme ou la femme que les dieux élisent, c'est toute la lignée qui se trouve engagée et bénéficie des retombées de son union. Richesse, descendance et protection divines profitent dans le monde humain au *genos* et renforcent son statut. Inversement, lorsque Cassandre se refuse à Apollon, repoussant son offre de *philotès*, elle met en danger toute sa famille. Pour approfondir notre compréhension de l'amour divin, nous étudierons aussi bien les cas d'unions réussies que cet exemple d'échec.

3. Les bénéfices de la *philotès* amoureuse

Fécondité de l'union et prolongement de la race

La conséquence attendue de l'union sexuelle, du moins entre sexes opposés, est la procréation. Les relations entre hommes et dieux ne font pas exception. Au contraire, les divinités, de même qu'elles surpassent les mortels en beauté ou en force, font preuve d'une fécondité suprême. Poséidon, après s'être couché auprès de Tyro et s'être livré aux travaux de la bonne entente amoureuse (φιλοτήσια ἔργα, *Od.* XI, 246), la prend par la main³³ et lui dit :

χαῖρε, γύναι, φιλότῃτι · περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὖναι

³² ἐλπίδα γὰρ πατρίᾳ μεγάλαν, *Troy.* 857.

³³ Saisir la main droite de son partenaire fait partie du rituel scellant un contrat. J. Taillardat ("Φιλότης, πίστις et *foedus*", p. 1-4) montre que l'établissement de la *philotès* entre hôtes s'accompagne souvent de cette *dextrarum junctio*. Bien que notre passage ne précise pas s'il s'agit de la main droite et n'insiste pas sur la réciprocité de l'acte, peut-être le geste de Poséidon doit-il être interprété de la même façon. Voir aussi *HHAphr.* 155, où Anchise prend la main d'Aphrodite quelques vers après avoir annoncé sa ferme intention de s'unir à elle dans la *philotès* (150).

ἀθανάτων ·

"Réjouis-toi, femme, de notre bonne entente. Lorsque l'année achèvera son cours, tu mettras au monde de brillants enfants, car elle n'est pas stérile, la couche des immortels." (*Od.* XI, 249-250).

Les enfants qui béniront son union sont le premier motif de réjouissance pour le mortel qui provoque l'amour divin. Dans le cas des Dardanides, ces descendants semblables aux dieux seront portés par les déesses elles-mêmes : Déméter donne à Jasion un fils Ploutos, Eos met au monde Memnon et Emathion, tandis que pour Anchise, Aphrodite enfante Enée³⁴. Chacune de ces naissances reproduit l'acte fondateur de la lignée, réinjectant du sang divin dans les veines des princes troyens, et prolongeant le *genos* d'une génération. La famille en tire donc un double bénéfice : la fécondité divine la protège de l'extinction, tandis que l'introduction d'un nouvel être semi-divin dans la généalogie renforce son prestige et sa dignité royale. Memnon règne sur les Ethiopiens³⁵, et c'est en *basileus* qu'il viendra rejoindre ses cousins pour défendre Ilion. Emathion, dont on sait très peu de choses sinon qu'il aurait été tué par Héraclès³⁶, porte le titre d'*anax*, "seigneur", chez Hésiode. Quant à Enée et à la florissante descendance qu'Aphrodite promet à Anchise, ils sont destinés à régner sur les Troyens³⁷.

Fécondité et richesse agricole

Avec l'union de Déméter et Jasion, la notion de fécondité s'associe à celle de richesse, gagnant les terres qui constituent pour une part le patrimoine du héros et le privilège du roi. Mais avant d'en venir à ce sujet, il nous faut démêler l'écheveau de récits concernant le frère de Dardanos, qui se situe à la rencontre de plusieurs traditions. Jasion est un héros connu de l'*Odyssée* et de la *Théogonie*, qui mentionnent ses amours avec Déméter³⁸. Le premier poème évoque sa mort : Zeus l'a foudroyé pour punir la déesse de s'être couchée auprès d'un mortel. Le second, dans lequel il apparaît sous le nom de Jasios, ne dit rien de sa fin tragique, mais ajoute au récit de l'union

³⁴ Les trois déesses sont réunies dans le catalogue hésiodique (*Théog.* 969-970, 984-985, 1008-1010). Voir aussi pour les fils d'Eos : *Od.* IV, 187-188 ; *Ethiopide*, F 1, Davies ; Pd. *Ol.* II, 83 ; Hell. 4 F 140, *FGrHist* ; Eur. *Troy.* 852 ; Diod. Sic. *BH* IV, 75, 4 ; Ps.-Apollod. *Bibl.* II, 5, 11 ; III, 12, 4. Pour les enfants d'Aphrodite : *Il.* II, 819-821 ; V, 311-313 ; XX, 239-240 ; *HHAphr.* 198 ; Acousilaos, 2 F 39, *FGrHist* ; Diod. Sic. *BH* IV, 75, 5 ; Conon, 26 F 1, 46 *FGrHist* ; Denys Hal. *AR* I, 62 ; Ps.-Apollod. *Bibl.* III, 12, 2 (naissance d'Enée et d'un frère Lyros).

³⁵ Αἰθιοπῶν βασιλῆα, *Théog.* 985.

³⁶ Phérécyde, 3 F 73, *FGrHist* ; Diod. Sic., *BH* IV, 26, 3 ; Ps.-Apollod. *Bibl.* II, 5, 11. Le scoliaste citant Phérécyde situe l'événement en Emathie, région correspondant à la Macédoine, Diodore sur la route de l'Éthiopie, et Apollodore en Arabie.

³⁷ *HHAphr.* 196-197.

³⁸ *Od.* V, 125-128 ; *Théog.* 969-974.

amoureuse un développement sur Ploutos, l'enfant merveilleux qui en est issu. Aucun des deux poèmes ne relie Jasion à la famille de Dardanos. Chez Hésiode, il est même associé à la Crète, où ont lieu ses ébats avec la déesse ; ce lien se trouve exprimé en termes généalogiques dans une scolie au vers V, 125 de l'*Odyssée*³⁹.

Par ailleurs, le fragment 177 du *Catalogue des femmes* appelle Eétion le second fils de Zeus et d'Electre. Le texte est extrêmement mutilé, mais on peut comprendre que quelques vers lui sont consacrés et qu'il a quelque chose à voir avec quelqu'un dont le nom commence par Δ-. S'appuyant sans doute sur un fragment d'Hellanicos, qui témoigne que Jasion est l'autre nom donné à Eétion, frère de Dardanos⁴⁰, M.L. West, comme d'autres éditeurs, complète le fragment hésiodique concernant Eétion en s'inspirant des vers consacrés dans la tradition épique à Jasion ou à Déméter :

Ἡετίων[ά τε

ὅς ποτε Δ[ήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθε.

καὶ τὸν μ[ὲν κατέπεφνε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

Ἡετίωνα [ἄνακτα βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῶι

οὔνεκα δ[ὴ Δήμητροι μίγη φιλότῃτι καὶ εὐνήι.

"(Electre...enfanta...Dardanos...) et Eétion ..., qui un jour [entra dans la couche de Déméter la nourricière]. Et celui-ci, [le père des dieux et des hommes le tua, en frappant le seigneur] Eétion [d'un jet de sa foudre éclatante], parce qu'[il s'était uni à Déméter dans la bonne entente et le lit]." (Hés. F 177, M-W, l. 8-12).

L'éditeur reprend la trame narrative de l'*Odyssée* : une union amoureuse consentie entre le héros et la déesse, réglée par la *philotès*, entraînant la mort du jeune homme foudroyé par Zeus.

Ce qui pose problème, c'est qu'à partir d'Hellanicos, qui est à notre connaissance le premier témoin de l'identification de Jasion à Eétion et au frère de Dardanos, les sources s'accordent à donner une autre tonalité au récit de ses amours⁴¹ : associé

³⁹ Le scoliaste fait de Jasion un Crétois, fils de Catreus et de Phronia, préférant cette généalogie à celle que donne Hellanicos (Jasion fils de Zeus et d'Electre) : cf. 4 F 135, *FGrHist*. Par ailleurs, Pausanias cite parmi les Dactyles de l'Ida tantôt Jasios, tantôt Jasos (*DG* V, 7, 6 ; V, 14, 7), et signale que Jasos, Dactyle de l'Ida ou Courète, est honoré aux côtés de Déméter à Mégalo polis (VII, 31, 8) et à Mycalessos (IX, 19, 5). La confusion qui règne autour de l'origine — crétoise ou troyenne — de ces personnages (cf. Strabon, *Géog.* X, 3, 20) a peut-être joué un rôle dans le rapprochement d'un Jasion crétois et de la lignée de Dardanos.

⁴⁰ 4 F 23, 135, *FGrHist*.

⁴¹ Une exception notable : Diodore de Sicile, qui opère à travers le personnage de Jasion un syncrétisme entre tradition hésiodique, légendes locales de Samothrace, et éléments probablement plus orientaux. Le héros, frère de Dardanos, est à la fois l'amant de Déméter et l'époux de Cybèle, le

systématiquement à Samothrace, Jasion devient un impie, foudroyé pour avoir tenté de violer Déméter ou d'outrager sa statue⁴². La relation d'amour réciproque se mue en agression sexuelle sacrilège du mortel, qu'elle soit dirigée directement contre la déesse ou qu'elle ait pour cible un objet cultuel la représentant.

Plusieurs hypothèses sont envisageables : ou bien les récits de l'*Odyssée* et du *Catalogue des femmes* étaient comparables et racontaient la mort de Jasion et d'Eétion, aimés de Déméter — dans ce cas, la légende qui prédomine à partir de l'époque classique témoigne d'une évolution de ces versions, la punition des héros paraissant peut-être plus acceptable si la déesse ne partage pas leur désir —, ou bien il existait avant la synthèse des personnages d'Eétion et Jasion deux histoires différentes, l'une racontant l'amour de Déméter pour Jasion, l'autre la tentative de viol d'Eétion, la seconde s'étant imposée avec la fusion des deux héros. Dans l'état actuel de nos sources, rien ne nous permet de reconstituer avec précision la formation de la légende.

A la lumière de ces quelques remarques, il nous semble donc que la reconstitution en apparence si plausible à laquelle se livre M.L. West est en fait un peu imprudente. Il est probable que le fragment du *Catalogue des femmes* met en scène Déméter, sinon le rapprochement opéré par la tradition entre Eétion et Jasion serait difficile à comprendre, mais il ne fournit absolument aucune information sur la nature de la relation unissant la déesse au fils d'Electre.

Néanmoins, dans l'hypothèse où l'aventure amoureuse d'Eétion ne serait qu'un doublet de celle de Jasion, il ne nous paraît pas inintéressant d'examiner le développement des relations de Jasion et Déméter dans l'épopée. La *Théogonie* place leur couple en tête du catalogue des déesses qui, "couchées aux côtés d'hommes mortels, immortelles, mirent au monde des enfants pareils aux dieux"⁴³. Leur union, contractée dans la *philotès* amoureuse, prend place

νειῶ ἐνι τριπόλῳ, Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ

"dans une jachère trois fois retournée, au gras pays de Crète" (*Théog.* 971).

Ces précisions géographiques évoquent toutes deux la richesse agricole associée à Déméter. L'adjectif πίον, "gras", évoque l'idée d'un sol lourd et fertile. Quant à la

fondateur des mystères de Samothrace et le premier possesseur du grain, le père de Ploutos et de Corybas, une figure religieuse, et finalement un dieu (*BH* V, 48, 2-49, 4).

⁴² Hell. 4 F 23, *FGrHist* : φασι κεραυνωθῆναι αὐτὸν ὑβρίζοντα ἄγαλμα τῆς Δήμητρος ; Strabon, *Géog.* VIIa, 1, 49 : κεραυνωθέντος δὲ Ἰασίωνος διὰ τὴν εἰς Δήμητρα ἁμαρτίαν ; Den. Hal., *AR* I, 61, 4 : Ἰασος γὰρ ἐν τῇ νήσῳ κεραυνῷ πληγείς τελευτᾷ Δήμητρος εὐνῆς ὀριγνώμενος ; Conon, 26 F 1, 21, *FGrHist* : ὁ μὲν Ἰασίων φάσμα Δήμητρος αἰσχύνας βουλευθεὶς ἐκεραυνώθη ; Ps.-Apollod., *Bibl.* III, 12, 1 : Ἰασίων μὲν οὖν ἐρασθεὶς Δήμητρος καὶ θέλων καταισχύνας τὴν θεὸν κεραυνοῦται.

⁴³ *Théog.* 967-968, trad. A. Bonnafé.

jachère, que l'*Odyssée* mentionne également comme le lieu de la rencontre, les *Travaux et les Jours* nous apprennent qu'il faut la retourner (πολεῖν, 462) au printemps, puis une nouvelle fois à l'été, avant de l'ensemencer⁴⁴. Si ces trois opérations sont accomplies consciencieusement, la terre ne déçoit pas, et manifeste des vertus particulières : elle "détourne les maléfices et apaise les enfants" (νειὸς ἀλεξιάρη παίδων εὐκηλήτειρα, 464)⁴⁵. L'adjectif τρίπολος, "trois fois retourné", évoque ce travail humain — le chiffre trois renforçant peut-être de façon magique l'efficacité du geste — et l'espace cultivé sur lequel Déméter, en tant que maîtresse du cycle végétal agricole, exerce ses prérogatives. La déesse choisit pour s'unir à Jasion-Jasios le terrain qui lui est propre. Le lieu suggère peut-être aussi l'activité de son amant, occupé à cultiver les champs. Enfin, il n'est sans doute pas anodin que le nom donné au héros, quelles que soient ses variations, se rapproche de celui d'une plante, ἰασιώνη, le liseron. Ce lien avec le monde végétal a pu inciter à l'apparier à Déméter, car le liseron envahit volontiers les champs de blé et les cultures⁴⁶.

La jachère soigneusement préparée porte une promesse de fertilité, qui se répercute sur l'union de Déméter et de son amant. J.-P. Vernant, au terme de son analyse des liens profonds qu'entretiennent le labour et la sexualité conjugale, productrice d'enfants, propose une interprétation de l'accouplement de Déméter et de Jasion : selon lui, il illustrerait "d'anciens rites royaux qui avaient non seulement pour rôle d'inaugurer et de rythmer le calendrier agricole, mais aussi de réaliser, à travers le labour, le mariage du roi et de sa terre"⁴⁷. Ce faisant, le souverain garantissait la prospérité de son *genos* aussi bien que celle de ses cultures, de ses troupeaux et de ses sujets.

De fait, la *Théogonie* introduit la déesse et le mortel comme les parents de Ploutos, "Richesse"⁴⁸,

ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
πάσαν · τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὐ κ' ἐς χειρας ἵκηται,

⁴⁴ *Trav.* 462-464.

⁴⁵ M.L. West corrige ce vers en νειὸς ἀλεξιάρης, Αἰδωνέος κηλήτειρα. Voir ci-dessous.

⁴⁶ cf. *Dictionnaire encyclopédique Larousse*, s.v.

⁴⁷ "Hestia-Hermès : Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 (1994), p. 173.

⁴⁸ P. Wathelet, suivant l'un des principes qu'il s'est fixé dans le *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade* (Liège, 1988), rapproche Éétion-Jasion des autres héros nommés Éétion, et notamment du père d'Andromaque. Il remarque que celui-ci est caractérisé par sa prospérité. Outre ses nombreux enfants, il a dans son patrimoine des troupeaux de vaches et de brebis, ainsi que des trésors suffisants pour payer l'immense rançon exigée par Achille pour libérer son épouse (*Il.* VI, 421 sq.). Le Péléide, après l'avoir tué, l'incinère avec ses armes sans le dépouiller (VI, 416-420). P. Wathelet, rappelant les points communs de Zeus et d'Achille, en conclut qu'on a là un équivalent de la mort d'Éétion-Jasion, foudroyé par le Cronide. Cette assimilation totale nous paraît rapide et excessive, d'autant que, nous l'avons dit, nous ne savons presque rien d'Éétion frère de Dardanos.

τὸν δὲ ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δὲ οἱ ὥπασεν ὄλβον.

"[qui] fait prouesse, en parcourant la terre et le vaste dos de la mer, la terre entière : au premier qu'il rencontre (et tout homme aux mains de qui il arrive, il le rend opulent), il octroie dès lors bonheur à foison." (*Théog.* 972-974, trad. A. Bonnafé).

Prolongement humain de sa mère, Δωσώ, la Généreuse⁴⁹, Ploutos est pareil aux dieux en ce qu'il influe à leur manière sur la vie des hommes, dispensant la richesse comme Zeus octroie la gloire dans l'épopée⁵⁰ ; mais son errance ajoute à sa distribution un élément de hasard, présent dans la racine du participe τυχ-όντι. Sa généalogie, ainsi que le lieu de sa conception, invitent à le considérer comme une source d'opulence agricole. Le bonheur (ὄλβος) qu'il apporte est celui de l'homme comblé par les fruits de sa culture, et sans doute de sa pêche puisque le champ d'action de Ploutos comprend la mer.

La scolie qui donne à Jasion une origine crétoise⁵¹ a recours à l'étymologie pour déchiffrer le lien généalogique entre Ploutos et lui :

πάντα γὰρ ἰᾶται ὁ πλοῦτος

" C'est que la richesse guérit tous les maux."

Le scoliaste fait dériver Ἰασίων du verbe ἰάομαι, "soigner, guérir"⁵². Cela nous ramène aux vertus de la jachère bien entretenue, qui protège des maléfices et apaise les enfants. Ces propriétés doivent être liées à celles du grain dont on a préparé la levée : base de l'alimentation humaine, il écarte le fléau de la famine et son cortège de maux — les enfants, repus, cessent de pleurer et se tiennent tranquilles — ; symbole de fertilité, il s'oppose à la menace de stérilité que font planer tant de formules de

⁴⁹ cf. *HHDém.*, 122. Voir le commentaire de N.J. Richardson (*The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, ad v. 122) pour la leçon Δωσώ et les noms de la déesse qui expriment l'idée de don.

⁵⁰ Comme le fait remarquer E. Scheid-Tissinier (*Les usages du don chez Homère*, p. 20), ὀπάζω est employé le plus souvent pour désigner des interventions divines. Ulysse rappelle à Iros, le vagabond, que le bonheur et l'opulence viennent des dieux (ὄλβον δὲ θεοὶ μέλλουσιν ὀπάζειν, *Od.* XVIII, 19). Dans l'*Illiade*, où le bonheur tient plus à la gloire qu'à la richesse, les dieux dispensent le *kudos* : *Il.* VII, 205 ; VIII, 141 ; XII, 255 ; XIV, 358, etc.

⁵¹ Schol. HPQ ad *Od.* V, 125 (cf. W. Dindorf, éd., *Scholia in Odysseam*, Oxford, 1859).

⁵² R. Strömberg estime que ἰασιώνη, le nom du liseron, peut avoir pour origine ἰασις, la "guérison", car les racines du liseron ont des vertus curatives. Malheureusement, cette propriété de la plante n'est pas attestée chez les Anciens. cf. *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg, 1940, s.v.

H. von Kamptz préfère quant à lui, quoique sans grande conviction, un rapprochement avec le verbe ἰαίνω, "réchauffer, revigorer" et se demande si Jasion n'est pas une divinité veillant à la maturité des fruits. U. von Wilamowitz ayant rejeté cette hypothèse (*Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-1932, p. 130, n. 2), il évoque pour terminer le nom de lieu carien Ἰασος, dont Ἰασίων pourrait dériver (*Homerische Personennamen*, p. 135, 152, 373).

malédiction⁵³. Ploutos, conçu sur un terrain céréalier, personnifierait la protection qu'offre matériellement le blé contre la pauvreté et le malheur. De Jasios, il tiendrait le pouvoir réparateur caractérisant une bonne récolte, un enrichissement soudain, après un temps de disette.

Le scoliaste rapporte un autre récit à propos de Jasion, qui met en jeu les mêmes notions. Il est, dit-il, le seul homme chez qui on a retrouvé du blé après le déluge. La *philotès* de Déméter ne s'exprime pas dans cette version par le biais d'un enfant prodigieux, mais par un don salvateur⁵⁴. L'humanité menacée de disparaître dans le cataclysme détient grâce à elle et à son amant le moyen d'assurer de nouveau sa subsistance, de guérir en quelque sorte du fléau qui l'a frappée. Qu'il soit ou non acceptable par les linguistes, le rapprochement étymologique proposé par le scoliaste attire l'attention sur la relation entre Déméter, la richesse et la santé. Or, dans un article consacré à la déesse, M. Detienne évoque un rituel de Chéronée consistant, pour s'attirer ses bienfaits, à expulser symboliquement la faim des maisons et de la cité, en chassant avec violence un esclave aux cris de "Dehors la faim, dedans richesse et santé !" ⁵⁵.

La généalogie, jouant sur le nom de Jasion-Jasios, formalise donc une association symbolique caractéristique des pouvoirs de Déméter. L'amant et le fils de la déesse sont en quelque sorte des incarnations partielles, imparfaites, de sa figure divine.

Les déplacements de Ploutos, fils de Jasios, rappellent ceux des pouliches que Borée a engendrées en s'accouplant aux cavales du troupeau d'Erichthonios, fils de Dardanos. Les bêtes semi-divines bondissent sur la glèbe féconde et le vaste dos de la mer, galopant sans les rompre sur la pointe des épis, et sur la crête des vagues⁵⁶. Or Homère définit Erichthonios comme le plus opulent (ἀφνειότατος, *Il.* XX, 220) des mortels, reliant ce titre au nombre et à la qualité de ses cavales. Parallèle à la

⁵³ M.L. West ne se satisfait pas de cette interprétation courante du vers et propose une correction (Voir sa discussion dans *Hesiod : Works and Days*, Oxford, 1978, *ad v.* 462-464). Il nous semble pourtant que le texte tel qu'il nous est parvenu, bien que difficile, ne manque pas de cohérence. En effet, le poète illustre ensuite son propos en énumérant les bienfaits qui naissent d'une jachère bien entretenue : elle apporte au bon cultivateur une abondante subsistance et une autonomie privilégiée. Au lieu de cela, le paysan qui aura laissé passer l'heure de retourner sa terre risque de faire une maigre récolte et de se préparer un mauvais hiver. Le même contraste oppose le roi juste au mauvais roi. Au contraire du premier, dont la cité s'épanouit, dont les terres, les troupeaux, les femmes font preuve d'une extraordinaire fécondité (225-237), le roi plein d'*hybris* s'expose, nous dit Hésiode, à la colère de Zeus qui lui enverra mort et stérilité (238-245), "faim en même temps que fléau" (λιμὸν ὁμῶς καὶ λοιμὸν, 243).

⁵⁴ On assiste à une rationalisation de ce genre chez Diodore. Rejetant comme mythique le récit de la conception de Ploutos, il explique qu'il faut interpréter cette légende comme suit : Déméter, amoureuse de Jasion, lui aurait donné la richesse céréalière au moment du mariage de sa soeur Harmonie (V, 49, 4).

⁵⁵ "Déméter", *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles*, dir. Y. Bonnefoy, Paris, 1981. Malheureusement, nous n'avons pu retrouver la source de M. Detienne.

⁵⁶ *Il.* XX, 226-229.

généalogie homérique des descendants d'Electre, l'histoire animale associe, comme le récit concernant le fils de Jasios, la richesse agricole de la lignée à l'union féconde d'un dieu et d'une créature terrestre. En mettant l'accent sur les chevaux, ressource spécifique de la Troade⁵⁷, elle possède néanmoins une portée restreinte et caractérise le patrimoine particulier des Dardanides, tandis que la naissance de Ploutos bénéficie à tous les hommes.

Le fils dont Jasios est gratifié n'est pas un héros comme les autres ; il ne semble pas destiné à se prolonger par la reproduction, mais à se démultiplier en quelque sorte par le contact, en transformant en hommes riches ceux qu'il rencontre. A travers lui, ce n'est donc pas seulement à Jasios ou à sa famille que Déméter témoigne de la *philotès*, mais à l'humanité entière. Paradoxalement, cela nous amène à mettre en question le statut de Jasion. Selon les versions qui établissent entre Déméter et lui un lien de bonne entente amoureuse, cette union le singularise en faisant de lui tantôt le premier, tantôt le seul homme à jouir de la richesse céréalière. Si on le compare à Dardanos, figure de pouvoir, fondateur de cité, il incarne un autre type de héros civilisateur, celle du cultivateur. Mais tandis que le premier est destiné à inaugurer une dynastie, à perpétuer sa race et à transmettre sa dignité royale sur le modèle d'une plante qui grandit en poussant des rameaux⁵⁸, on dirait que Jasion se multiplie, à travers le fils que lui a donné la déesse, de la même façon que le grain au hasard des semailles, des individus sans liens de parenté avec lui héritant de sa prospérité.

Notre analyse paraît peut-être arbitraire, mais elle trouve, nous semble-t-il, une confirmation chez Diodore de Sicile, compilateur des traditions favorables à Jasion⁵⁹. Si le héros ne fonde ni ville, ni lignée royale, en revanche, il reçoit de Zeus la *timè* d'initié, puis d'initiateur aux mystères de Samothrace, dont il propage le culte auprès des étrangers. Parallèlement à son union avec Déméter, au nom de laquelle il reçoit le don du blé, il épouse Cybèle et engendre Corybas. De la même façon que Ploutos se démultiplie en octroyant la richesse au hasard de ses rencontres, Corybas donne le nom de Corybantes à tous ceux qui, comme lui, célèbrent les rites de la Grande Mère.

Un examen de détail de la figure religieuse de Jasion, qui domine chez les auteurs tardifs, et des rites auxquels il est mêlé nous entraînerait bien loin hors des limites que nous avons fixées à notre sujet, mais nous espérons pouvoir l'effectuer par la suite, car il nous donnerait peut-être les clés du Jasion archaïque. Pour l'instant, nous nous contenterons de quelques remarques. Si, comme le suggère J.-P. Vernant, la prospérité du Jasion hésiodique, fondée à la fois sur la fécondité de sa partenaire divine et sur la fertilité qu'elle garantit, manifeste son statut royal, lui apportant honneur et

⁵⁷ L'une des épithètes formulaires de Troie et de Dardanie est εὔπωλος, "riche en poulains" (*Il.* V, 551 ; *Od.* XIV, 71 ; *Petite Iliade*, F 1, Davies).

⁵⁸ Anchise rêve d'une descendance florissante (θαλαερόν γόνον, *HHAphr.* 104).

⁵⁹ *BH* V, 48, 4 - 49, 4.

renommée⁶⁰, le roi Jasion se réduit à une figure nourricière, point de départ d'une spécialisation du personnage dans une fonction plus sacerdotale que souveraine. Il est possible que l'intégration du héros dans le *genos* troyen, comme pendant de Dardanos, ait accentué cette différenciation.

Richesse et agalmata

La procréation est, par nature, exclue de la relation unissant Ganymède et Zeus. Ce n'est donc pas par le biais des enfants, ni par celui d'une richesse agricole, fondée sur la fertilité, la croissance, la multiplication, que la *philotès* du Cronide se répercute sur la famille de son favori.

En examinant les conditions du rapt telles que les présente l'épopée, on constate dès l'abord que l'amour du dieu n'implique pas uniquement le jeune homme, mais aussi son père, à qui il offre, selon la *Petite Iliade*⁶¹, une vigne d'or, et selon la majorité des sources, des chevaux merveilleux⁶². L'enlèvement et le don se répondent dans une structure d'échange. La *Petite Iliade*, qui fait de Laomédon le père de l'échanson de Zeus, dit qu'il a reçu la vigne Γανυμήδεος ἀντί, "en échange de Ganymède"⁶³. On retrouve la même expression dans le fragment d'Hellanicos concernant les chevaux donnés à Tros⁶⁴.

L'épopée et l'*Hymne à Aphrodite* s'accordent à préciser la nature de l'échange. Zeus fait un don au père de Ganymède à titre de ποινή⁶⁵, de réparation pour la perte de son fils. Les chevaux et la vigne, en conséquence, sont appelés ἄποινα⁶⁶, terme qui désigne les objets matériels offerts dans un processus de compensation. Dans l'*Iliade*, à une exception près, il s'applique à la rançon versée pour délivrer des prisonniers de guerre et aux trésors qui permettent à Priam de racheter le corps de son fils⁶⁷. Ce n'est pas le cas au sujet de Ganymède, car les *apoina* sont versés par Zeus, qui détient le jeune homme, et non par Tros qui en est lésé. On se rapproche plutôt de l'unique exception de l'*Iliade*, dans laquelle *apoina* désigne les présents faits par Agamemnon à Achille pour restaurer la *timè* dont il l'a dépouillé. L'usage de *poinë* et *apoina* indique que le rapt de Ganymède est conçu sur le même modèle que le meurtre d'un guerrier

⁶⁰ cf. *Od.* XIX, 108-114. Le *kleos* de Pénélope, qui est comparée à un roi juste et prospère, monte jusqu'au ciel (XIX, 108).

⁶¹ F 6, Davies.

⁶² *Il.* V, 265-267 ; *HHAphr.* 209-212 ; Hell. 4 F 26b, *FGrHist.* ; Ps.-Apollod. *Bibl.* II, 5, 9 ; Paus. *DG* V, 24, 5.

⁶³ F 6, l. 4, Davies.

⁶⁴ 4 F 26b. Il est impossible de savoir si l'expression doit être attribuée à Hellanicos ou à celui qui le cite.

⁶⁵ *Il.* V, 266. Même terme chez le Pseudo-Apollodore, *Bibl.* II, 5, 9.

⁶⁶ *Petite Iliade*, F 6, l. 1, Davies ; *HHAphr.* 210.

⁶⁷ Pour ποινή et ἄποινα, voir E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 184-188, 203-210.

ou la grave offense faite à Achille. C'est un acte qui rompt l'harmonie sociale, et doit être réparé.

L'*Hymne à Aphrodite* exprime sans ambiguïté la violence que représente l'enlèvement du point de vue de Tros.

Τρώα δὲ πένθος ἄλαστον ἔχε φρένας, οὐδέ τι ἦδει
ὅππῃ οἱ φίλον υἷὸν ἀνήρπασε θέσπις ἄελλα ·
τὸν δὴ ἔπειτα γόασκε διαμπερὲς ἡματα πάντα.

"Quant à Tros, un deuil inoubliable lui occupait l'esprit, et il ne savait rien de l'endroit où la bourrasque divine lui avait emporté son fils chéri. Aussi passait-il son temps à le pleurer sans trêve, chaque jour." (*HHAphr.* 207-209).

Le conjonction de πένθος ("la douleur", et particulièrement "le deuil") et du verbe γόασκε (itératif de γοάω, "pousser des plaintes accompagnées de larmes", surtout en signe de deuil) montre que Tros se comporte comme si son fils était mort. Pour lui, Ganymède a purement et simplement disparu ; il est perdu, soustrait à la *philotès* paternelle, exactement comme s'il avait été fauché au combat, loin de sa terre natale. Rien ne permet au père éploré d'imaginer que le jeune homme a rejoint les dieux⁶⁸.

Zeus, pris de pitié, guérit la blessure qu'il a causée en substituant à la présence du jeune prince celle des chevaux divins, et en ordonnant à Hermès d'informer Tros du sort de son enfant. Ces deux gestes effacent le deuil :

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ Ζηνὸς ὃ γ' ἔκλυεν ἀγγελιάων
οὐκέτ' ἔπειτα γόασκε, γεγῆθει δὲ φρένας ἔνδον,
γηθόσυνος δ' ἵπποισιν ἀελλοπόδεσσιν ὀχεῖτο.

"Alors, après avoir entendu les messages de Zeus, il cessa de pleurer ; la joie avait envahi son esprit, et, joyeux, il se faisait porter par les chevaux aux pieds de bourrasque." (*HHAphr.* 215-217).

Le don de réparation a fait son effet, supprimant la cause des pleurs et des lamentations. Mais de même que l'affliction de Tros était due à une privation, à un déséquilibre de ses relations avec autrui, le lien qui l'unissait à son fils ayant été rompu, la joie qui lui succède et s'empare symétriquement de son esprit invite à se demander s'il n'a pas gagné au change. Le sentiment de bonheur éprouvé par Tros ne se contente pas d'annuler sa tristesse, c'est un état d'esprit nouveau qui s'instaure, entretenu par la présence et la jouissance des chevaux merveilleux. Il ne peut naître

⁶⁸ Sur les connotations sinistres de l'enlèvement par une bourrasque, voir G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 234 sq.

que de la *philotès* établie par le don entre le Dardanide et Zeus. Pour parler clairement, il nous semble qu'en acceptant les chevaux en échange de Ganymède, Tros a contracté une alliance avec l'amant divin de son fils, une alliance de type matrimonial.

Au début de l'hymne, il apparaît que le pacte de bonne entente amoureuse auquel préside Aphrodite lorsqu'elle unit deux êtres, notamment une divinité et un mortel, ne se distingue pas d'un mariage. Le poète n'établit aucune différence concernant Hestia entre le refus des "travaux d'Aphrodite" (ἔργ' Ἀφροδίτης, 21) et le refus de l'union conjugale : elle repousse les dieux qui la courtisent (ἐμνῶντο, 24), et obtient de Zeus la garde du foyer *en échange du mariage* (ἀντὶ γάμοιο, 29). Comme dans l'*Illiade*⁶⁹, Cypris gouverne seule les relations entre les deux sexes. L'opposition qui se fera jour à l'époque classique entre Héra et Déméter, garantes des mariages légitimes, et Aphrodite déesse du désir amoureux, qu'il soit ou non réglé par la conjugalité⁷⁰, n'existe pas encore⁷¹.

En s'inscrivant dans la série d'unions entre dieux et Dardanides, le couple Zeus-Ganymède se voit donc appliquer le modèle conjugal. De ce point de vue, le don des chevaux se charge d'une seconde signification. Il correspond aux ἔδνα, ces présents que fait un fiancé au père de la fille qu'il va épouser, généralement sous la forme de têtes de bétail⁷². Certes, Zeus ne fait pas les choses comme un prétendant ordinaire. Ses présents suivent le rapt au lieu de lui être simultanés⁷³, et découlent d'un sentiment de pitié face à la peine de Tros (καί μιν Ζεὺς ἐλέησε, 210). Il ne s'agit pas d'un arrangement entre les deux parties, mais d'une réinterprétation *a posteriori* de l'enlèvement, qui le transforme en sujet de joie.

Par ailleurs, la qualité du don est à la hauteur de celle de Zeus. Les chevaux, symboles aristocratiques, animaux plus nobles que les boeufs qui circulent entre les familles lors des mariages humains, ont en outre transporté les immortels en personne (211). Diomède explique à Sthénélos que ce sont les "meilleurs coursiers qui soient

⁶⁹ V, 429.

⁷⁰ cf. M. Detienne, "Mariage (Puissances du)", *Dictionnaire des mythologies*, II, p. 65-69 ; J.-P. Vernant, "Le mariage", *Mythe et société*, p. 64 n. 25.

⁷¹ Il faut toutefois apporter une nuance à notre affirmation. L'*Hymne à Aphrodite* montre que, si la nature de la relation conjugale ne diffère pas du pacte de *philotès* établi entre amants, le titre d'époux ou d'épouse n'est pas attribué à n'importe quel partenaire sexuel. Sous les traits d'une jeune fille, Aphrodite séduit Anchise en déclarant que les dieux ont décidé leur mariage. Hermès, en l'emportant vers son fiancé, lui aurait assuré qu'elle partagerait sa couche et *serait appelée* son épouse légitime (καλέεσθαι / κουριδίην ἄλοχον, 126-127, repris en 148). De même, pour qu'Anchise devienne le *posis* d'Aphrodite, il faudrait qu'il soit appelé ainsi (ἡμέτερός τε πόσις κεκλημένος εἴης, 241-242), autrement dit, que l'alliance contractée dans le lit soit reconnue publiquement, que la communauté des dieux confère cette *timè* au héros comme elle a conféré à Ganymède celle d'échanson (205).

⁷² Voir J.-P. Vernant, "Le mariage", p. 65 ; E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 83-102.

⁷³ Comparer avec le mariage d'Hector et Andromaque, *Il.* XXII, 471-472.

sous l'aube et le soleil"⁷⁴, et que le Cronide les a donnés à Tros pour cette raison précise ; c'est dire le prix qu'il attache à son échanson. On ne sait si les bêtes jouissent elles-mêmes de l'immortalité, mais leur familiarité avec le divin, comme l'a bien montré L. Gernet⁷⁵, leur confère une "valeur mythique" incomparable. Ces *agalmata* entrent dans le patrimoine de Tros et seront transmis à sa lignée, perpétuant le souvenir de l'extraordinaire alliance contractée avec l'Olympe.

Cette fonction propre aux *hedna*⁷⁶ est merveilleusement exprimée par l'hymne. Au vers 210, les chevaux que Zeus offre comme *apoina* pour réparer les effets de sa violence sont qualifiés d'ἀρσίποδα", littéralement "qui lèvent les pieds", "aux pieds légers". Lorsque Tros, ensuite, instruit du destin extraordinaire de son fils, conduit avec bonheur les coursiers divins, le poète les appelle ἀελλοπόδεσσιν, "aux pieds de bourrasque", superposant à l'idée de leur légèreté le souvenir de la bourrasque, ἄελλα (208), qui a emporté Ganymède vers les dieux et bouleversé la vie de son père. Désormais, le rapt est digne de mémoire ; chaque course dans laquelle les chevaux entraînent Tros en est la commémoration et rappelle le lien prestigieux qu'il a établi entre Zeus et les Dardanides.

Le déséquilibre créé par la disparition douloureuse et inexplicable de Ganymède est donc dans un premier temps simplement corrigé par le don compensatoire, puis transformé en événement positif et heureux à partir du moment où Tros, accédant grâce à Hermès à une connaissance supra-humaine, peut le réinterpréter comme le volet d'un échange et d'une alliance glorieuse.

Gestes de réparation ou d'épousailles, les dons de Zeus substituent à Ganymède des objets de prix, des *agalmata*. Descendus de l'Olympe dans un mouvement inverse du sien, les chevaux divins sont au service de Tros comme le jeune homme auprès des dieux. Tandis que celui-ci se voit octroyer par les Olympiens le privilège de leur verser le nectar, Zeus rehausse le statut de son père en lui donnant d'être transporté par les mêmes bêtes que les immortels avant lui. Par ailleurs, les coursiers rappellent les activités princières auxquelles Ganymède se livrait avant le rapt⁷⁷. Jouant ainsi sur la symétrie de l'échange⁷⁸, le Cronide donne du prix à l'absence de l'enfant royal, et transforme sa perte en gain de *philotès*.

⁷⁴ Il. V, 266-267.

⁷⁵ "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 121-179. Voir aussi E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 54-61.

⁷⁶ cf. E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 89 : "Bien loin de se réduire à un simple transfert de biens, la remise des ἔδνα ainsi effectuée en échange d'une femme, a également pour fonction de fonder et d'inscrire dans le souvenir l'alliance ainsi contractée entre les deux familles."

⁷⁷ Du moins c'est ce que suggère Euripide (*Or.* 1392).

⁷⁸ On peut se demander si ὄχειτο, à la fin du v. 217, n'est pas destiné à rappeler, par ses sonorités, le verbe ἐπιτονοχοεῖται qui termine le v. 204, reliant ainsi les activités du père sur terre et du fils chez les dieux.

Dans la version qui remplace les chevaux par une vigne d'or, oeuvre d'Héphaïstos, la correspondance est plus nette encore, puisque l'objet symbolise précisément Ganymède et la tâche à laquelle il se livre au banquet des dieux. Forcée dans un métal inaltérable, divin, elle témoigne de l'immortalisation du jeune homme et de la préservation éternelle de sa jeunesse ; reproduction d'un cep, elle évoque le nectar que verse l'échanson. Le poète de la *Petite Iliade* va plus loin dans l'assimilation. Il décrit la vigne,

χρυσείοις φύλλοισιν ἀγανοῖσιν κομόωσαν
βότρυσί θ'

"couverte comme d'une chevelure d'un doux feuillage d'or et de grappes dorées."
(F 6, l. 2-3, Davies).

L'emploi du participe κομόωσαν, évoquant la chevelure, mais fréquemment utilisé de façon métaphorique en parlant de végétation, prend ici toute sa saveur, car le feuillage d'or de la vigne répond à la blondeur de Ganymède (ξανθὸν Γανυμήδεα, *HHAphr.* 202). En outre, le poète joue sur les sonorités en faisant écho au nom du jeune homme avec l'adjectif ἀγανός, "doux, aimable". Le jeu s'enrichit encore si l'on se rappelle que le mot γάνος désigne l'éclat du vin⁷⁹.

Par ailleurs, les feuilles et les fruits, images d'une végétation exubérante, font naître l'idée de fertilité. A défaut de procréer, et en remplacement du prince dont il a privé la lignée, Zeus offre à Laomédon une sorte de talisman de croissance, qui garantira la continuité de sa descendance aussi longtemps qu'elle fera partie du patrimoine des rois dardanides⁸⁰.

La richesse que le Cronide confère ainsi n'est pas fondée comme celle qu'octroient Déméter et Ploutos sur la fécondité et l'abondance, mais sur la valeur mythique des chevaux et de la vigne qui, au-delà de leurs qualités propres, tient au statut divin de leur donateur. La convoitise dont font l'objet ces *agalmata* au sein du monde héroïque, les combats auxquels ils donnent lieu, tout en étant sources de danger pour les Dardanides, sont la preuve de leur prix et du prestige acquis à la lignée par la *philotès* divine.

4. Les conséquences du refus de la bonne entente amoureuse : Cassandra

⁷⁹ cf. DELG, s.v. γάνυμαι. Voir pour quelques exemples D. Auger, "Arbre généalogique et plant de vigne", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 114, n. 99.

⁸⁰ cf. D. Auger, "Arbre généalogique et plant de vigne", p. 104.

Les oeuvres et fragments épiques qui nous sont parvenus ne disent rien des amours de Cassandre et d'Apollon. Dans l'*Illiade*, la fille de Priam n'apparaît que deux fois, la première à l'occasion de la mort d'Othryoneus, qui avait promis de chasser les Achéens pour obtenir le droit de l'épouser sans *hedna*⁸¹, la seconde lors du retour de Priam et du corps d'Hector : elle est la première à apercevoir le convoi du haut de Pergame, la seule à le reconnaître, et ses cris ameutent les habitants d'Ilion⁸². Cette lucidité, le rôle de sa voix ne suffisent pas à conclure que la Cassandre iliadique est déjà une figure de prophétesse⁸³.

L'*Odyssée* ne nous renseigne pas davantage. Agamemnon, ou plutôt son ombre, raconte à Ulysse comment Cassandre l'a suivi dans la mort, tuée sur son corps. Agonisant, il a entendu les cris horribles et déchirants de sa compagne⁸⁴. A nouveau, le poète fait allusion à la voix de la jeune femme, mais comment savoir si ce détail caractérise Cassandre comme devin ou s'il est simplement destiné à produire un effet pathétique ?

La première allusion claire au don divinatoire de Cassandre se trouve dans le résumé des *Chants Cypriens*, qui indique que la fille de Priam a prédit, lors du départ de Pâris et d'Enée vers Sparte, les événements devant en découler⁸⁵. Mais il faut attendre l'*Agamemnon* d'Eschyle pour voir apparaître Apollon aux côtés de la prophétesse.

Prise de délire prophétique aux portes du palais d'Agamemnon, Cassandre a la vision des crimes qui y ont été perpétrés dans le passé, puis celle de sa propre mort qui approche. Le chœur, impressionné par sa lucidité, profite d'un moment de calme au milieu de la crise pour l'interroger sur l'origine de son pouvoir terrifiant.

KA. Μάντις μ' Ἀπόλλων τῷδ' ἐπέστησεν τέλει.	1202
XO. Μῶν καὶ θεός περ ἰμέρῳ πεπληγμένος ;	1204
KA. Πρὸ τοῦ μὲν αἰδῶς ἦν ἐμοὶ λέγειν τάδε.	1203
XO. Ἀβρύνεται γὰρ πᾶς τις εὖ πράσσων πλέον.	1205
KA. Ἀλλ' ἦν παλαιστῆς κάρτ' ἐμοὶ πνέων χάριν.	
XO. Ἡ καὶ τέκνων εἰς ἔργον ἤλθετον νόμῳ ;	
KA. Ξυναινέσασα Λοξίαν ἐψευσάμην.	
XO. Ἦδη τέχναισιν ἐνθέοις ἠρημένῃ ;	

⁸¹ *Il.* XIII, 363-369.

⁸² *Il.* XXIV, 697-708.

⁸³ Voir le commentaire prudent de N. Richardson, *The Iliad : A Commentary*, t. 6, ad v. XXIV, 699-702.

⁸⁴ XI, 421-423. Ce détail poignant a été repris par Eschyle (*Ag.* 1444-1445) et Lycophron (*Alex.* 1108-1119).

⁸⁵ Davies, p. 31, l. 15-16.

- ΚΑ. Ἦδη πολίταις πάντ' ἐθέσπιζον πάθη. 1210
- ΧΟ. Πῶς δῆτ' ἄνατος ἦσθα Λοξίου κότῳ ;
- ΚΑ. Ἐπειθον οὐδέν' οὐδέν, ὥς τάδ' ἥμπλακον.
- ΧΟ. Ἡμῖν γε μὲν δὴ πιστὰ θεσπίζειν δοκεῖς.
- " — Apollon le devin m'a préposée à cette charge.
- Tu ne veux pas dire que, tout dieu qu'il est, il a été frappé de désir ?
- La pudeur, avant ce jour, me retenait d'en parler.
- Chacun fait preuve de plus de délicatesse en temps de bonheur.
- Eh bien, c'était un lutteur qui pour moi soufflait violemment son charme.
- Vous êtes-vous donc, vous aussi, livrés ensemble à l'oeuvre de procréation, comme c'est la règle ?
- Je l'avais promis ; j'ai trahi Loxias.
- Possédais-tu déjà ton art et ton inspiration ?
- Je prédisais déjà à mes concitoyens tous leurs malheurs.
- Comment donc as-tu pu rester à l'abri du courroux de Loxias ?
- Je n'ai plus convaincu personne de rien, après avoir commis ma faute.
- A nous, pourtant, tes prédictions semblent crédibles. " (Ag. 1202-1213).

Les questions du chœur soulignent le caractère exceptionnel du destin de Cassandre. Alors même qu'il ne semble pouvoir imaginer d'autre raison pour qu'Apollon accorde à la jeune fille la dignité de prophétesse, le coryphée éprouve un étonnement incrédule, exprimé par μῶν au vers 1204, à l'idée que le dieu s'est épris d'elle. Les relations amoureuses entre dieux et mortels sont pour lui difficiles à concevoir, comme si Apollon, en tant que divinité, ne pouvait être la proie du désir. Pour se représenter la sexualité de ce couple extraordinaire, l'interlocuteur de Cassandre s'appuie sur le modèle qu'il connaît, celui de l'usage humain (νόμῳ, 1207), celui de l'institution du mariage défini par la procréation, sa raison d'être (τέκνων... ἔργον, 1207).

Le rapport entre le don de divination et l'amour du dieu n'est pas clair dans ce passage, et pourtant il s'impose d'emblée au chœur. Faut-il voir là "le reflet mythique de certains rites" dans lesquels la prêtresse d'Apollon était considérée comme sa concubine⁸⁶ ? En fait, les sources font état d'un certain flottement en ce qui concerne le statut sexuel des devineresses inspirées par Loxias⁸⁷. Mais le texte d'Eschyle peut nous être lui-même de quelque secours, car l'enthousiasme dont la prophétesse décrit les symptômes a de fortes connotations sexuelles. Pressentant sa deuxième crise,

⁸⁶ cf. E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, ad v. 1202.

⁸⁷ Pour Euripide, par exemple, Cassandre obtient une vie sans sexualité (ἄλεκτρον ζῶαν, *Troy*. 254) et le statut de "vierge de Phoibos", la pureté et la chasteté étant à la fois un privilège et une obligation liés à sa fonction.

Cassandre prévient le chœur que l'oracle ne sera désormais plus voilé "comme une jeune fille tout juste épousée"⁸⁸ : il sera donc dénudé, et se montrera sans pudeur aux yeux de tous. Il surgira, "éclatant" (λαμπρός, 1180), vers le soleil, à la manière d'un souffle (πνέων, 1181). La combinaison des notions d'éclat et de souffle rappelle beaucoup l'expression πνέων χάριν qui manifeste au vers 1206 le désir pressant d'Apollon. Intériorisée, la montée de la parole prophétique dans le corps de Cassandre n'est pas moins pénible que l'oppression du dieu lutteur⁸⁹. Inspiration et sexualité se correspondent dans la brutalité de leurs manifestations physiques.

Dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, l'art prophétique est subordonné au désir d'Apollon⁹⁰. C'est le moyen inventé par le dieu pour contraindre la jeune fille : ce don a pour but de l'obliger à accepter en retour l'union amoureuse. Chez Eschyle, la structure d'un tel échange n'apparaît pas de manière évidente. Cassandre présente plutôt Apollon comme un prétendant brutal, cherchant à imposer physiquement sa domination, et non à user de la force contraignante du don⁹¹. La comparaison avec un lutteur, empreinte d'une sensualité violente, traduit également le dégoût qu'éprouve la jeune fille face au désir masculin⁹². Pour notre part, nous avons peine à croire qu'elle est sensible à la *charis* du dieu, comme le suggère E. Fraenkel⁹³, car tout son comportement indique la négation de la réciprocité nécessaire à l'établissement de la *philotès*. Or c'est la *charis*, la grâce dégagée par le corps, qui le rend désirable à autrui et permet la naissance de l'échange gracieux qu'est l'amour.

Mais le charme d'Apollon est sans effet sur Cassandre. Pour se libérer du dieu trop pressant, elle emploie la ruse. Elle promet de céder, puis se rétracte avant de subir son étreinte⁹⁴. Sa faute consiste à bafouer la bonne foi qui doit présider aux engagements verbaux ; elle sera punie par la privation du pouvoir de convaincre. M. Detienne utilise l'exemple de la Troyenne pour analyser les rapports qu'entretiennent *pistis*, "la foi, la confiance", et *peithô*, "la persuasion", dans le

⁸⁸ νεογάμου νύμφης δίκην (Ag. 1179).

⁸⁹ Ag. 1215-1216.

⁹⁰ III, 12, 5.

⁹¹ Voir M. Mauss, "Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année sociologique*, 1923-24 = *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1985, p.154-161 et *passim*. Apollon est souvent présenté comme un amant violent ou trahi (que l'on songe à ses amours avec Daphné, Coronis ou Marpessa).

⁹² L'Alexandra de Lycophron refuse tout mariage et veut rester chaste comme Athéna. C'est ce qui justifie son attitude de rejet vis-à-vis d'Apollon (Alex. 348-354).

⁹³ *Aeschylus Agamemnon*, ad v. 1206.

⁹⁴ Il nous semble que P. Judet de la Combe (*L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, Cahier de Philologie 8, Lille, 1981-1982, p.286, n.1) complique l'interprétation en faisant porter l'interrogation du vers 1207 uniquement sur l'aspect réglé de l'union sexuelle (la particule ἦ introduit pourtant une interrogation de phrase), et en choisissant de ne pas donner de valeur d'antériorité au participe ξυναινέσασα. Pour nous, la réponse de Cassandre au vers 1208 équivaut à "Non, je n'ai pas eu de relation sexuelle avec Apollon, malgré la promesse que je lui avais faite."

domaine de la parole prophétique et de la vérité⁹⁵. Comme toute parole efficace — celle du serment notamment —, la parole vraie requiert d'autrui la *pistis*, "accord nécessaire et contraignant"⁹⁶, que seule la puissance de la persuasion peut instaurer. Les deux notions sont inséparables : lorsque la prophétesse apprend au chœur qu'elle ne peut plus persuader (Ἐπειθὸν οὐδέν' οὐδέν, 1212), celui-ci s'étonne et lui répond par un acte de foi (ses paroles lui semblent πιστά, "crédibles", 1213). Il nous semble qu'il faut pousser plus loin ces remarques très justes, en se rappelant que la *pistis* est aussi, comme l'a montré J. Taillardat⁹⁷, une condition nécessaire du pacte de *philotès*. Cela nous permettra de relier le don prophétique perverti de Cassandra à l'échec de ses relations amoureuses⁹⁸.

Commençons par le texte d'Eschyle. Deux paroles efficaces sont mises en parallèle : l'assentiment que donne Cassandra au prétendant divin qui souffle la *charis*, et les prédictions qu'elle destine aux autres hommes, inspirée par le dieu véridique. La première est une promesse de bonne entente amoureuse, mais pervertie, puisque, sous couvert de donner des assurances à Apollon, elle est destinée en fait à calmer ses ardeurs. C'est une parole empreinte de persuasion, mais d'une persuasion maléfique, car elle se révèle mensongère (ἐψευσάμην, 1208)⁹⁹. En refusant la sexualité par ce faux serment, Cassandra renverse et met en danger les fondements de sa parole prophétique, vraie et crédible. C'est ainsi que dans la punition dont Apollon la frappe, un glissement peut s'opérer de la relation amoureuse à l'art divinatoire. Frustré de *philotès* amoureuse, mais aussi trahi en tant que maître de la vérité, le dieu ne répond pas par le châtiment sexuel, mais par la perversion du don qu'il a lui-même fait à la jeune fille¹⁰⁰.

⁹⁵ *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1981, p. 61-66, et particulièrement p. 62.

⁹⁶ M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, p. 62.

⁹⁷ "Φιλότης, πίστις et *foedus*", p. 1-14.

⁹⁸ Si Lycophron nomme Cassandra Alexandra, suivant une tradition attestée en Laconie, à Amyclées et à Leuctres (Paus. *DG* III, 19, 6 ; III, 26, 5), c'est sûrement par goût du détail rare, mais aussi, plus profondément, parce que le nom Ἀλέξ-ανδρα synthétise son destin tragique. Par son obsession de chasteté, elle est celle "qui repousse les hommes" ; elle pourrait être aussi, par son art prophétique, celle "qui défend les hommes", mais cette signification possible du nom se teinte d'ironie, puisque ses prédictions sont inefficaces. En exploitant l'ambiguïté du terme ἀλεξ-, Lycophron cherche vraisemblablement à imiter le mémorable jeu d'Eschyle sur le nom d'Hélène (Ag. 688-690), et place son poème sous le patronage du grand Tragique.

⁹⁹ Sur la mauvaise *peithô*, compagne des propos mensongers, voir M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, p. 63-66.

¹⁰⁰ On sait que le poète Démodocos, un autre "maître de vérité", reçoit un mal en même temps qu'un bien, la Muse lui ayant pris la vue en lui faisant don du chant (*Od.* VIII, 63-64). De la même façon, cécité et don de divination sont couplés pour Tirésias. Dans leur cas, la perte de la vision est à la fois le signe et la condition de leur accès à une connaissance supérieure, divine. Mais lorsque Cassandra perd le pouvoir de convaincre, c'est le fondement même de son art qui est mis en question. Ce mal n'accompagne pas le don de divination, il n'en est pas le sombre revers ; il l'annule.

Les autres récits concernant Cassandre mettent en évidence la place cruciale que prend dans sa vie la négation ou l'absence de *pistis*. L'épopée connaissait au moins deux prétendants de Cassandre, Othryoneus¹⁰¹ et Coroïbos¹⁰², venus combattre pour gagner sa main, et tués tous deux avant d'avoir pu l'épouser. L'*Iliade* donne quelque développement à l'histoire d'Othryoneus. Originaire de Cabèse, attiré par le renom de la guerre de Troie, il promet à Priam d'accomplir un grand exploit — chasser les Achéens loin d'Ilion — en échange de sa fille. Priam accepte, et lui promet de lui donner Cassandre sans qu'il ait à verser d'*hedna*. La jeune fille est donc l'enjeu d'un pacte matrimonial, scellé sous les auspices de la *pistis*¹⁰³. Mais le héros n'a pas la valeur suffisante pour tenir son engagement. Idoménée, après l'avoir terrassé, se moque de sa présomption, lui proposant un autre pacte : à lui la plus belle fille de l'Atride s'il prend Ilion avec les Danaens. L'ironie du chef crétois, pactisant avec un mourant, montre à quel point les promesses échangées entre Priam et le prétendant de sa fille étaient irréalistes et peu dignes de foi. En surestimant ses forces, en ne mesurant pas ses ambitions à ses capacités, Othryoneus a faussé l'accord. En cela, sa vantardise ne se distingue pas du mensonge. La rupture de l'engagement se répercute sur la sexualité de Cassandre puisqu'elle la laisse sans mari, elle qui ressemble tant à Aphrodite¹⁰⁴. Il y a quelque chose d'anormal dans son célibat, et cette anomalie est due à un abus de confiance.

Les récits qui lient la fille de Priam aux Achéens mettent en lumière le même problème, sous des formes différentes. Au moment de la prise de Troie, Cassandre est violée par Ajax fils d'Oïlée au pied de l'autel d'Athéna, la *parthenos* par excellence¹⁰⁵. Cette union sexuelle est dépourvue de *philotès*, dans la mesure où il n'y a pas d'accord réciproque. La violence seule permet le rapprochement physique qui tient dans une relation réglée à la séduction persuasive, à la bonne *peithô*¹⁰⁶.

Quant à l'amour d'Agamemnon, s'il paraît moins anarchique, il n'en est pas pour autant plus bénéfique. Dans la pièce d'Eschyle, il constitue comme le second volet de la vengeance d'Apollon¹⁰⁷. En livrant sa prophétesse à l'Atride, le dieu l'unit à une

¹⁰¹ *Il.* XIII, 363 *sq.*

¹⁰² Pausanias mentionne ce personnage lorsqu'il décrit les fresques de Polygnote illustrant des thèmes de la *Petite Iliade* (*DG* X, 27, 2 = F 16, Davies).

¹⁰³ Othryoneus combat, confiant dans les promesses du roi (ὑποσχέσῃσι πηθήσας, XIII, 370).

¹⁰⁴ *Il.* XXIV, 699.

¹⁰⁵ *Iliou persis*, Davies, p. 62, l. 23-24 ; Alcée, F 298, *PMG* (= Q1, Lobel-Page) ; Eur. *Troy.* 69-70, 616-619 ; Lyc. *Alex.* 355-364 ; Strabon, *Géog.* VI, 1, 14 ; Ps.-Apollod. *Bibl. Ep.*, V, 22 ; Paus. *DG* X, 26, 3.

¹⁰⁶ Outre son crime contre Cassandre et la *philotès*, Ajax se rend coupable de sacrilège envers Athéna en se livrant à un acte interdit dans l'enceinte sacrée de son sanctuaire. Cette offense a de graves répercussions sur les Achéens et les Locriens, mais il n'est pas de notre propos d'étudier cet aspect de l'événement.

¹⁰⁷ C'est ainsi que nous interprétons le vers 1082 (ἀπώλεσας γὰρ οὐ μόλις τὸ δεύτερον).

maison maudite et la conduit à la mort¹⁰⁸. Même si Cassandre ne fait aucune allusion à la nature de sa relation avec Agamemnon, et ne se présente pas comme son épouse — elle se qualifie même d'esclave¹⁰⁹ —, elle sait que son arrivée aux côtés du vainqueur d'Ilion est l'un des principaux motifs du double assassinat auquel doit se livrer Clytemnestre¹¹⁰. Lorsque la reine meurtrière, son acte vengeur accompli, triomphe devant le chœur, elle insiste en raillant sur la *philotès* qui unit dans la mort Agamemnon et sa captive : Cassandre est désormais la "fidèle compagne de couche" du roi (πυστὴ ξύνευνος, 1442) et gît auprès de lui en "amoureuse" (φιλήτωρ, 1446). Les deux cadavres sont allongés côte à côte comme des amants. La fille de Priam n'entre finalement dans une relation érotique réglée que par le biais de cette union sanglante et dérisoire. Apollon s'est donc vengé aussi sur le plan amoureux, en condamnant à cette *philotès* absurde et fatale celle qui l'a repoussé et trahi.

Dans les *Troyennes* d'Euripide, la relation entre Cassandre et Apollon est présentée sous un jour tout à fait différent. Il n'y a aucune trace de conflit ; au contraire, la jeune fille considère Phoibos comme le plus cher (φίλτατος) des dieux à ses yeux¹¹¹. Sa chasteté est un privilège (γέρας, 253), accordé par la divinité dont elle est la prêtresse et la *parthenos* sacrée¹¹². En briguant sa main et en préparant des noces secrètes, Agamemnon fait donc preuve d'impiété¹¹³, mais Cassandre accepte avec joie cette union qui lui permettra d'apporter la catastrophe au vainqueur d'Ilion.

A première vue, la pièce d'Euripide modifie complètement le sens des mythes mettant Cassandre en scène, gommant son rapport problématique à Apollon, à la *pistis* et à la *peithô*. Mais en fait, elle joue elle aussi sur l'ambiguïté de ces notions, car le pacte de *philotès* est le seul moyen pour la Troyenne de surmonter son infériorité de femme captive, et de mener son ennemi à sa perte. En acceptant, forte de sa connaissance de l'avenir, l'union impie qui causera sa mort, Cassandre entraîne vers le désastre l'homme dont elle reçoit la foi. C'est cependant un bien coûteux triomphe que cet acte qui l'oblige à sacrifier sa pureté, au désespoir d'Hécube¹¹⁴.

¹⁰⁸ Ag. 1080-1082, 1085-1087.

¹⁰⁹ Ag. 1326. Le texte d'Eschyle ne permet pas de savoir si le statut de concubine d'Agamemnon est contraire à la dignité religieuse de la prophétesse, si l'amour lui est interdit.

¹¹⁰ Clytemnestre "se venge par le meurtre de la venue de Cassandre" (1263).

¹¹¹ *Troy*. 451.

¹¹² *Troy*. 253. K.H. Lee (*Euripides : Troades*, Londres, 1976) a tort, nous semble-t-il, de vouloir interpréter ce passage en se référant à la version prétendument canonique de la légende, celle qu'il trouve chez Eschyle. Pour lui, il ne faut pas prendre Hécube au mot. Honteuse du comportement délirant de sa fille, elle présenterait les rapports de Cassandre et d'Apollon de manière euphémisée, masquant sous le mot de "privilège" le conflit de la prêtresse et du dieu. Mais les paroles de Cassandre elle-même, dénuées de toute hostilité ou amertume à l'égard d'Apollon, l'insistance avec laquelle revient dans la pièce le thème de l'impiété d'Agamemnon, coupable de désirer la couche d'une vierge sacrée, nous invitent à préférer une lecture littérale tout aussi intéressante du point de vue dramatique.

¹¹³ *Troy*. 41-44. Hécube réagit à l'annonce de la nouvelle en demandant à sa fille de se débarrasser de ses attributs sacrés avant qu'ils ne soient souillés (256-258), ce qu'elle fera (451-454).

¹¹⁴ *Troy*. 500-501.

Confiance réciproque et persuasion nouent donc dans le destin de Cassandre ses relations amoureuses et sa parole prophétique. Les événements de sa vie sont, d'une façon ou d'une autre, marqués par la perversion de ces valeurs. Dans la plupart des cas, la fille de Priam ne peut ou ne veut s'abandonner à la réciprocité de l'amour, et lorsqu'elle l'accepte, c'est pour la convertir en haine. Par ailleurs, elle dit le vrai sans pouvoir établir la relation de confiance indispensable à l'efficacité de sa parole. Faut-il chercher à hiérarchiser les deux aspects caractéristiques du personnage ? Est-ce l'impossibilité — ou le refus — de se livrer à une sexualité normale et réglée qui prime sur les problèmes liés à la divination ? Le code sexuel n'est-il au contraire qu'un moyen de réfléchir sur la relation unissant la prophétesse au dieu qui l'inspire ? Malgré la cohérence structurale très nette des différents récits concernant Cassandre, nous ne pouvons nous résoudre à répondre de façon systématique à ces questions. Chaque oeuvre met l'accent sur l'un ou l'autre aspect, et il nous paraît réducteur de chercher à leur donner une seule et même signification.

Il est temps de revenir au point de départ de notre analyse. En repoussant la *philotès* d'Apollon, Cassandre perd tous les bénéfices de l'alliance qu'il lui proposait. Prophétesse incapable de susciter la *pistis*, elle est traitée comme une menteuse, raillée comme une vagabonde, aussi bien par ses amis que par ses ennemis¹¹⁵. Ses saints attributs (le bâton, les bandelettes qui couronnent sa tête), témoins de sa fonction, emblèmes de sa dignité religieuse, ne lui valent pas l'honneur qu'elle serait en droit d'attendre. A l'inverse des princes dardanides dont l'union avec les dieux a rehaussé le statut royal du *genos*, elle chute pour atteindre le niveau le plus bas de la hiérarchie sociale. La fille de Priam se compare à une "misérable mendicante affamée" (*πρωχὸς τάλαινα λιμοθνής*, Ag. 1274), inversant les catégories qui, nous l'avons vu, caractérisent les favoris des Olympiens : elle se retrouve privée des attaches familiales, comme exclue de la lignée, et dépourvue de toute richesse, qu'il s'agisse de nourriture ou de possessions.

Quant à la famille de Cassandre, elle ne tire aucun avantage du don qu'elle a reçu. Faute de la croire, les Troyens font entrer le cheval chargé d'ennemis dans les murs d'Ilion¹¹⁶. C'est uniquement lorsque le malheur se révèle, lorsque la souffrance les envahit, qu'ils comprennent la vérité et la sûreté de ses oracles¹¹⁷. Seuls la mort et le désastre peuvent réconcilier Cassandre avec autrui.

¹¹⁵ Ag. 1271-1274.

¹¹⁶ Ps.-Apollod. *Bibl.* Ep. V, 17.

¹¹⁷ Cette idée est exprimée dans un fragment d'Euripide que B. Snell considère comme tiré de l'*Alexandros* (F 414 Nauck = F 11, "Euripides *Alexandros* und andere strassburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter", *Hermes*, Einzelschriften 5, Berlin, 1937). Voir aussi Lyc. *Alex.* 1451-1460.

II. L'union de natures incompatibles

Si la bonne entente amoureuse avec les dieux suscite de si grands espoirs et confère un tel prestige, si au contraire son refus a de si graves conséquences, c'est que les immortels occupent dans l'échelle des créatures peuplant le monde une place en tous points supérieure à celle des hommes. Depuis le conflit ayant opposé Zeus à Prométhée, depuis la fin de l'âge d'or, ceux-ci sont condamnés à vivre à la surface de la terre, à croître, vieillir, et mourir, rejetés hors de la présence des dieux dont ils partageaient autrefois les banquets et l'insouciance¹¹⁸. L'alliance d'un héros avec une divinité représente donc, outre le souvenir d'un âge meilleur, un événement extraordinaire, une conjonction de deux êtres normalement séparés par un gouffre. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut interpréter le catalogue situé à la fin de la *Théogonie*. Au sein du nouvel ordre instauré par les Olympiens, "l'humanité entrevoit pour certains de ses membres (...) la possibilité de voir la *philotès* de Zeus jeter un pont par dessus l'abîme qui la sépare de la condition divine depuis la première répartition des prérogatives avec Prométhée."¹¹⁹.

Mais l'union sexuelle de deux races si éloignées ne va pas sans poser de graves problèmes. L'intimité qu'elle implique met particulièrement en valeur tout ce qui les oppose. Au moment même où l'amour semble effacer la distance entre hommes et dieux, il la rend cruellement visible. Les mythes envisagent diverses solutions à cette situation pénible. La série d'unions entre Dardanides et dieux, thème du discours d'Aphrodite dans l'hymne qui lui est consacré, en développe l'éventail, la généalogie devenant le cadre d'une réflexion sur la nécessaire séparation du divin et de l'humain.

A. Le déséquilibre entre mortels et immortels

1. Mortalité et vieillissement

La partie narrative de l'*Hymne à Aphrodite*, récit de l'union de Cypris et d'Anchise, débute lorsque Zeus décide de rendre la déesse amoureuse d'un mortel (45-46). Il veut de cette façon prendre une revanche sur celle qui l'a lui-même dompté en lui inspirant du désir pour des femmes, et l'empêcher de se moquer comme elle le fait des immortels qu'elle unit à des mortels, permettant la naissance de héros semi-divins¹²⁰. J. Strauss-Clay, dans son ouvrage *The Politics of Olympus*¹²¹, montre de

¹¹⁸ *Théog.* 536-616 ; *Trav.* 42-201.

¹¹⁹ A. Bonnafé, *Eros et Eris*, p. 101.

¹²⁰ *HHAphr.* 46-52.

façon très convaincante que le plan de Zeus doit aboutir non seulement au renforcement de son propre pouvoir au sein de la communauté divine — il a été soumis par sa fille, ce qui met en danger son autorité paternelle et masculine, fondement de son règne sur l'Olympe —, mais aussi à l'inauguration d'une nouvelle ère pour l'humanité, une ère où la bonne entente amoureuse ne brouillera plus les différences entre hommes et dieux.

Aphrodite, en effet, menace l'ordre du monde en rapprochant des êtres qui ne devraient pas se trouver appariés, car leur rapport à la mort les oppose de façon radicale¹²². Tandis que les différentes formes du verbe μίγνυμι, "mêler (les corps)"¹²³, insistent sur le pouvoir médiateur de l'amour, le couple καταθνήτός / ἀθάνατος, "mortel / immortel" rythme les vers 45-52. La comparaison implicite des mortelles amantes de Zeus et de son épouse Héra accentue le contraste : elle est sa soeur en même temps que sa compagne, et le second terme du mot κασι-γνήτη (40), insiste sur cette homogénéité de race. En outre, de la même façon que Zeus est le plus grand des Bienheureux, jouissant de la plus grande *timè* (37), Héra est de loin la plus belle et la plus rayonnante de gloire des déesses immortelles (41-42). Elle partage enfin avec son mari un esprit sage et prudent¹²⁴. Le Cronide a donc choisi pour épouse la figure féminine la plus assortie à sa propre nature, la plus digne d'accéder à un statut comparable au sien. Aphrodite va à l'encontre de cette harmonie.

L'allusion aux enfants mortels qui naissent aux immortels lors des unions provoquées par Cypris ajoute un motif à la nécessité de réduire son pouvoir. La filiation, en effet, vient compliquer et perpétuer la situation anormale causée par la *philotès* érotique. Les héros, ces créatures mixtes, incarnent la transgression de la limite entre les espèces humaine et divine et ne peuvent avoir qu'une position ambiguë dans un ordre qui les tient séparées.

Si le début de l'hymne insiste sur l'opposition mortel / immortel, les récits concernant Ganymède, Tithon et Anchise introduisent une seconde distinction entre les dieux et leurs amants humains : tandis que les hommes sont soumis au vieillissement, les divinités lui échappent, figées pour l'éternité dans la vigueur et la beauté¹²⁵. Leur

¹²¹ *The Politics of Olympus : Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989, p. 165-166. Nous avons une dette considérable envers l'auteur de ce livre, qui nous a ouvert les yeux sur bien des sujets, tant par la rigueur et la finesse de son interprétation que par la souplesse de sa méthode.

¹²² Voir J. Strauss-Clay, *The Wrath of Athena : Gods and Men in the "Odyssey"*, Princeton, 1983, p. 139-141.

¹²³ μιχθήμεναι (46), συνέμυξε (50) et ἀνέμυξε (52).

¹²⁴ A Zeus, ἀφθιττα μήδεα εἰδώς (fin du vers 43) répond son épouse κέδν' εἰδυῖαν (fin du vers 44).

¹²⁵ Pour être précise, il faut remarquer que les dieux ne semblent pas tous avoir le même âge, mais que chacun occupe sur l'échelle des âges une place liée à ses prérogatives et à sa *timè* : Zeus, roi, époux et père, est plus vieux qu'Apollon le *kouros*. Il n'est donc pas anodin que la formule qui les oppose aux hommes soit une négation du vieillissement, et non une affirmation de leur jeunesse. Voir J. Straus-

état est défini par la formule ἀθάνατος καὶ ἀγήρως¹²⁶ : elles sont "étrangères à la mort et à la vieillesse". Or ces deux phénomènes peuvent affecter la relation de bonne entente amoureuse qu'elles entretiennent avec les mortels.

La disparition inéluctable de l'homme entraîne la rupture du pacte de *philotès*. Cette menace plane sur toute union engageant un mortel. Le vieillissement, quant à lui, condamne l'érotisme, car il met un terme à la beauté des héros. A mesure que s'envole la "jeunesse qui suscite tant de désirs" (πολυήρατος ἥβη, 225), l'amour perd de sa force, et avec lui le pacte s'affaiblit. C'est vrai de l'amour humain : pour Mimnerme, l'horreur de la vieillesse tient moins à la privation de la beauté qu'au bouleversement des relations de *philotès* qu'elle garantissait¹²⁷. C'est encore plus vrai lorsque l'homme atteint par ce processus a un amant divin, éternellement florissant.

Entre Tithon et Eos, qui n'a su le protéger des effets de l'âge, l'écart se creuse implacablement. La déesse ne peut bientôt plus reconnaître en son partenaire le charme et l'éclat du divin. Sa laideur et sa faiblesse, si étrangères à sa propre nature, la dissuadent de regagner la couche conjugale. Aphrodite exprime ce sentiment divin au moment où elle évoque la vieillesse qui attend Anchise,

οὐλόμενον καματηρόν, ὃ τε στυγέουσι θεοὶ περ.

"maudite, épuisante, objet de l'horreur des dieux" (*HHAphr.* 246).

L'enclitique περ met un accent particulier sur le mot "dieux". Lot commun des hommes (244), la vieillesse est insupportable aux divinités qui, seules, lui échappent. Le verbe στυγέω a une connotation physique de répulsion¹²⁸, ce qui en fait l'inverse de l'élan érotique. Un dieu engagé dans une relation de *philotès* amoureuse durable avec un homme risque donc de se trouver lié à un être qui le répugne. Or il n'est pas dans l'ordre des choses que la répugnance ou le malheur affectent les Bienheureux.

2. Les dieux et l'expérience de la douleur

La menace que représente l'amour entre hommes et dieux se précise. Elle ne se réduit pas à la transgression d'une limite, mais comporte un risque d'altération de la nature divine. Si la *philotès* rapproche le statut héroïque du statut divin, dans un mouvement réciproque, elle peut introduire de l'humanité dans la vie des dieux, en

Clay, *The Wrath of Athena*, p. 141. On notera par ailleurs l'imprécision du terme ἥβη, souvent mal traduit par "jeunesse", qui peut désigner dans l'*Hymne à Aphrodite* aussi bien l'état de Tithon, jeune marié fringant (225), que celui d'Enée, enfant de moins de cinq ans tout juste sorti de l'âge du nourrisson (274).

¹²⁶ *HHAphr.* 214 ; *Il.* VIII, 539 ; XII, 323 ; XVII, 444 ; *Od.* V, 136, 218 ; VII, 94, 257 ; XXIII, 336.

¹²⁷ F 1, *PMG*. Garçons et femmes s'écartent du vieillard avec haine et dédain (ἀλλ' ἐχθρὸς μὲν παισίν, ἀτίμαστος δὲ γυναιξίν, l. 9).

¹²⁸ *DELG*, s.v.

favorisant les contacts douloureux avec la mort et la vieillesse. Que certains hommes s'élèvent vers la divinité n'est pas menaçant en soi pour l'ordre de l'univers si elle leur demeure supérieure, mais dans le jeu de bascule né d'un pacte de bonne entente, elle peut se trouver fragilisée.

La perversion inhérente au contact entre des créatures immortelles et des êtres voués à la disparition constitue le thème d'un tableau pathétique de l'*Illiade*¹²⁹. Les chevaux divins qu'Achille a prêtés à Patrocle pleurent abondamment la mort de leur cocher. Ils refusent d'avancer, la tête penchée vers le sol, la crinière souillée d'une boue faite de poussière et de larmes. A leur vue, Zeus est pris de pitié et se dit :

Ἄ δεῦλω, τί σφῶι δόμεν Πηλῆι ἄνακτι

θνητῷ, ὑμεῖς δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτῳ τε ·

ἦ ἵνα δυστήνοισι μετ' ἀνδράσιν ἄλγε' ἔχητον ;

"Ah ! Malheureux ! Pourquoi vous avons-nous donnés tous deux au seigneur Pélée, un mortel, vous que ni la vieillesse ni la mort ne peuvent atteindre ? Est-ce vraiment pour que, partageant le sort des hommes misérables, vous subissiez leurs souffrances ?" (*Il.* XVII, 443-445).

Le Cronide regrette d'avoir introduit les bêtes divines dans le monde des hommes, "les plus misérables" de "toutes les créatures qui respirent et marchent sur la terre"¹³⁰, car cela signifie les soumettre au malheur. L'humanisation des chevaux immortels se traduit dans leur attitude par le contact qu'ils maintiennent de leur tête avec le sol. Eux dont les pieds, rapides comme le vent¹³¹, effleurent à peine d'ordinaire la surface de la terre, sont rivés à ce lieu où les mortels naissent, vivent et meurent. La souillure de leur belle crinière symbolise la douleur anormalement humaine qui les atteint. Mélange de leurs larmes funèbres et de la poussière dans laquelle gît Patrocle, elle matérialise la sympathie par laquelle ils sont liés au mort, identifie leur deuil à celui d'Achille¹³², tout en masquant l'un des traits caractéristiques de leur grâce surnaturelle.

L'intimité de la relation amoureuse est un contexte particulièrement propice à une telle confrontation des natures et à l'expérience divine des maux réservés aux hommes. Prévenue par l'exemple d'Eos, éternellement liée à un vieillard, Aphrodite préfère se séparer d'Anchise plutôt que de souffrir le même calvaire¹³³.

¹²⁹ XVII, 426-458.

¹³⁰ XVIII, 446-447.

¹³¹ *Il.* XVI, 148-151 ; XIX, 415-416.

¹³² Comparer avec XVIII, 22-27.

¹³³ *HHAphr.* 239-240.

Cependant, elle n'échappera pas à la douleur, car elle porte sous sa ceinture un enfant mortel. L'allusion à la fécondité des unions provoquées par la déesse (51) se révèle dans cette perspective tout aussi importante que les unions elles-mêmes. Outre qu'elle perpétue une race de héros hybrides, elle tisse un lien supplémentaire entre la divinité et l'humanité. Le dieu contractant une relation de *philotès* amoureuse s'engage aussi vis-à-vis de l'enfant à naître. En tant qu'amant, en tant que parent, il est désormais doublement confronté à une condition humaine qui lui fait horreur¹³⁴.

Au cours des combats de l'*Illiade*, plusieurs Olympiens sont forcés d'assister à la mort d'un fils. Arès, pour venger son fils Ascalaphos, est prêt à braver le Cronide, qui vient d'interdire aux dieux d'intervenir dans la bataille,

εἵ πέρ μοι καὶ μοῖρα Διὸς πληγέντι κεραυνῷ
κεῖσθαι ὁμοῦ νεκύεσσι μεθ' αἵματι καὶ κονίησιν.

"quand bien même [son] lot serait d'être frappé par la foudre de Zeus pour tomber avec les morts dans le sang et la poussière." (*Il.* XV, 117-118).

Comble de l'amour paternel, Arès consentirait à perdre sa nature divine pour rejoindre son fils dans la mort. Le sang, la terre, les cadavres : autant d'éléments qui accentuent le sacrifice auquel le dieu, accablé de douleur, veut se livrer. Athéna l'en empêche, mais il n'en demeure pas moins que, par amour, il a failli basculer dans l'humanité.

Peu après, c'est au tour de Zeus de perdre Sarpédon. Avant même qu'il soit mort, le fils de Cronos, pris de pitié, gémit :

ὦ μοι ἐγὼν, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα, φίλτατον ἀνδρῶν,
μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι.

"Hélas, pauvre de moi ! Sarpédon, qui m'est le plus cher des héros, son lot veut qu'il soit dompté par Patrocle le Ménétiade." (*Il.* XVI, 433-434).

Le premier vers met face à face, non pas les deux adversaires qui s'affrontent sur le champ de bataille, mais le père et le fils. La répétition du pronom de première personne montre à quel point Zeus est impliqué dans la mort de Sarpédon, à cause de leur lien de *philotès*. Il est tenté de le soustraire à la fin qui l'attend, mais Héra l'en empêche. Il risquerait, lui objecte-t-elle, de provoquer un grand désordre, car "nombreux sont les fils d'immortels qui combattent sous les murs de Troie"¹³⁵ ; le

¹³⁴ C'est tout le thème des lamentations de Thétis, à la nuance près qu'elle a été contrainte par la force à épouser Pélée (*Il.* XVIII, 429-441).

¹³⁵ XVI, 448-449.

précédent créé s'il sauvait Sarpédon encouragerait d'autres parents divins à exiger le salut pour leur fils, au mépris du destin qui fixe aux hommes l'heure de leur mort¹³⁶.

᾽Ως ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ·

αἵματοέσσας δὲ ψιάδας κατέχευεν ἔραζε

παῖδα φίλῳ τιμῶν, τὸν οἱ Πάτροκλος ἔμελλε

φθίσειν ἐν Τροίῃ ἐριβόλακι, τηλόθι πάτρης.

"Ainsi parla-t-elle, et il ne lui désobéit pas, le père des hommes et des dieux. Mais il versa sur la terre une fine pluie de sang, en l'honneur de son fils chéri, que Patrocle s'appêtait à lui tuer sur le sol fertile de Troade, loin de sa patrie." (*Il.* XVI, 458-461).

Zeus se plie donc à la menace de chaos qu'Héra lui a fait entrevoir. Il est probablement significatif que le poète emploie la formule "père des dieux et des hommes" au moment même où deux implications de cette définition entrent en contradiction : la compassion paternelle met en danger l'autorité du maître de l'univers, garant d'un ordre au sein duquel son fils a reçu un lot déterminé. La pluie de sang, hommage divin à un être sur le point d'être mortellement blessé, offre un exutoire à la douleur exceptionnelle du Cronide, en même temps qu'elle donne à voir la dimension cosmique de l'événement. Le tableau se termine sur l'image conventionnelle du héros mort loin de chez lui et de sa famille, mais l'expression τηλόθι πάτρης prend un relief tout particulier du fait de l'identité du père de Sarpédon. Le héros, certes, meurt très loin de la Lycie, point d'ancrage de sa vie humaine, mais sa chute le sépare aussi inéluctablement de l'Olympe et de son géniteur divin.

Enfin, l'épopée et l'iconographie¹³⁷, mettent en valeur la figure de la *mater dolorosa* à travers deux déesses, Eos et Thétis, dont les fils connaissent des destins symétriques¹³⁸. Au moment où Memnon et Achille s'affrontent en combat singulier, on les montre toutes deux suppliant Zeus d'épargner leur rejeton. Puis on évoque leur deuil et les soins funèbres qu'elles apportent à leurs enfants¹³⁹. Dans l'*Illiade*, Thétis pleure et souffre avec son fils¹⁴⁰, ses lamentations aiguës faisant écho aux plaintes graves du héros¹⁴¹. Achille, conscient de marcher vers la mort, en vient à regretter l'union de ses parents, dont il tire pourtant son prestige. Thétis aurait dû demeurer

¹³⁶ XVI, 441-449.

¹³⁷ Voir le *LIMC*, s.v. Eos, Memnon.

¹³⁸ Voir chapitre 4, I, B, 1.

¹³⁹ cf. résumé de l'*Ethiopide*, Davies, p. 47, l. 18-19, 26-28 ; Paus. *DG* V, 19, 1 ; V, 22, 2.

¹⁴⁰ I, 413 ; XVIII, 33-37, 50 sq., 70-72, 94 ; XIX, 8-9.

¹⁴¹ XVIII, 70-71.

parmi les immortelles, et Pélée prendre une femme pour épouse ; cela aurait épargné à sa mère le deuil immense qui l'attend¹⁴².

Aphrodite, dès lors qu'elle s'est elle-même unie à un mortel, fait sienne la douleur des dieux confrontés par sa faute à la mortalité des êtres qui leur sont le plus chers¹⁴³. Son fils en sera le symbole :

τῷ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομα ἔσσεται οὐνεκά μ' αἰνὸν¹⁴⁴

ἔσχευ' ἄχος ἔνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπεσον εὐνή ·

"A cet enfant sera aussi donné le nom d'Enée-le Terrible, car terrible est le chagrin qui m'a saisie, pour être tombée dans la couche d'un homme mortel." (*HHAphr.* 198-199).

B. La série des Dardanides dans l'*Hymne à Aphrodite*

Aphrodite, après s'être couchée auprès d'Anchise, comprend qu'elle est tombée dans un piège. Le discours qu'elle entame à l'adresse de son amant développe une réflexion sur les relations amoureuses entre hommes et dieux, sur les conditions de leur réussite ou de leur échec, aboutissant à la conclusion implicite que les deux espèces doivent désormais demeurer séparées. La race des Dardanides lui sert d'exemple pour illustrer et justifier cette évolution, ainsi que la nécessaire restriction de son propre pouvoir.

1. La structure de la série

Le récit des amours de Ganymède et de Tithon est introduit comme un commentaire à la protection divine dont jouit Anchise. Malgré sa peur du châtement, il

¹⁴² XVIII, 86-89.

¹⁴³ Nous ne sommes pas d'accord avec C. Segal, qui estime que l'*Hymne à Aphrodite* met l'accent, à travers la maternité divine, sur les unions déesses-mortels, qui font entrer de façon particulièrement frappante un être immortel dans le cycle de procréation proprement humain ("The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach", *CW*, 67, 1974, p. 209). Nous ferons deux objections à ce jugement : outre que la reproduction sexuée nécessite par définition deux membres de sexe opposé — ce qui signifie que le dieu père d'un héros est tout aussi impliqué dans la procréation qu'une mère divine —, elle joue un rôle dans la naissance des dieux eux-mêmes, et n'est donc pas réservée aux mortels. Par ailleurs, le texte dit clairement que Zeus veut mettre fin à toutes les unions entre divinités et humains. Les vers 50-52 insistent sur ce point en prenant soin de mentionner aussi bien les relations dieux-mortelles que les relations déesses-mortels. La maternité d'Aphrodite n'est donc que le pendant de la paternité à laquelle elle a contraint le Cronide, et l'insistance que C. Segal pense déceler s'explique simplement par le fait que la partie narrative de l'hymne raconte les amours d'Aphrodite.

¹⁴⁴ Thétis emploie le même mot à propos de sa maternité (*Il.* I, 414).

ne tirera que des bénéfices de son union avec Aphrodite car, à l'instar de tous les hommes de sa race, son charme le rapproche des dieux¹⁴⁵. D'un point de vue strictement narratif, c'est cette dernière affirmation qu'illustrent le rapt de Ganymède (202-203), puis celui de Tithon (218-219). Le discours revient ensuite en boucle sur Anchise pour le comparer à ses deux ancêtres (239-246). On s'aperçoit alors qu'un glissement s'est effectué, du thème de la beauté commune aux Dardanides à celui de la vie que la proximité du divin leur procure individuellement, et sur ce plan, le destin d'Anchise s'oppose aussi bien à celui de Tithon qu'à celui de Ganymède.

La notion de race unit les trois exemples, fournissant le fil conducteur de la bonne entente amoureuse instaurée entre les Dardanides et les dieux à cause de leur beauté quasi-divine. La série n'est cependant pas à proprement parler généalogique puisqu'elle progresse, non par des liens de filiation, mais suivant une unité thématique de la lignée. Voici comment Aphrodite et le poète passent de Ganymède à Tithon :

ὥς δ' αὖ Τιθωνὸν χρυσόθρονος ἥρπασεν Ἡὼς
ὑμετέρης γενεῆς ἐπιείκελον ἀθανάτοισι.

"De même, à son tour, Eos au voile d'or¹⁴⁶ enleva Tithon, issu de votre race, semblable aux immortels." (*HHAphr*, 218).

On a à la fois la reproduction du motif du rapt, soulignée par ὥς et αὖ, puis la reprise du thème caractéristique de l'ensemble formé par les Dardanides. L'adjectif possessif "votre" implique également Anchise en insistant sur ses liens avec Tithon et les autres membres de la famille.

Comme une généalogie, la série est orientée d'un point de vue chronologique. La génération de Ganymède précède celle de Tithon et d'Anchise. S'il est vrai qu'ensuite Aphrodite peut évoquer pour le jeune Anchise un Tithon accablé par la vieillesse, cela ne permet pas de tirer une conclusion concernant l'âge relatif des deux cousins, dans la mesure où le récit de la déesse se concentre sur le processus de vieillissement, sans chercher à en évaluer la durée. L'amant d'Eos est pris dans un temps divin, éternel, qui ne correspond pas à celui des hommes. Néanmoins, Cypris raconte son rapt en employant l'aoriste, comme un événement passé par rapport à sa rencontre avec Anchise. Son discours se déroule donc comme une histoire de la race.

¹⁴⁵ *HHAphr*. 193-201.

¹⁴⁶ Nous adoptons pour l'adjectif χρυσόθρονος la suggestion de P. Chantraine (*DELG*, s.v. θρόνα), examinée et argumentée par J. Scheid et J. Svenbro, *Le métier de Zeus : Mythe du tissage et du tissu*, Paris, 1994, p. 61 sq.

Cette progression orientée fait apparaître une structure fondée sur le jeu des catégories immortalité / mortalité, insensibilité à l'âge / vieillissement, fondements de l'opposition entre hommes et dieux. C. Segal a montré que les récits concernant les trois Dardanides se prêtent admirablement à l'analyse structuraliste, les codes des lieux et des aliments, par exemple, reproduisant les combinaisons du code biologique¹⁴⁷. Dans ce cadre, entre Ganymède, rendu immortel et éternellement jeune, et Anchise, qu'Aphrodite ne tentera pas de soustraire à sa condition de mortel promis à la décrépitude, Tithon apparaît comme une figure médiane. Immortel mais éternellement vieillissant, il incarne une correction imparfaite des différences entre les natures humaine et divine, ayant pour résultat l'aggravation de la douleur dont elles assombrissent la relation amoureuse. Sa situation est un échec à tous points de vue, auquel les destins pourtant opposés de Ganymède et d'Anchise, au terme du récit d'Aphrodite, paraîtront tous deux préférables.

A première vue, mettre ainsi sur le même plan les trois légendes oblige à négliger la succession chronologique dans laquelle elles s'inscrivent et ne permet pas de comprendre la progression du discours d'Aphrodite, mais en fait, les deux principes d'organisation ne sont pas antinomiques. Dans les mythes, le récit généalogique est une façon privilégiée de rendre raison d'une structure¹⁴⁸. Nous tenterons donc d'éclairer l'histoire de la race des Dardanides en prenant pour point de départ et modèle l'interprétation de J. Strauss-Clay, qui sait mettre en valeur la dynamique de l'hymne tout en exploitant, voire en complétant le travail des structuralistes¹⁴⁹.

2. Vers une transformation des rapports entre hommes et dieux

Zeus et Ganymède

Au problème de la pénible et menaçante confrontation des natures humaine et divine, Zeus, épris de Ganymède, apporte une réponse radicale : il transforme l'objet de son désir en divinité. La première étape consiste à l'installer au séjour des dieux. Sous forme de bourrasque¹⁵⁰, le Cronide enlève donc le jeune homme vers l'Olympe. Son but est de lui conférer un statut divin ; il souhaite qu'il vive avec les immortels (202-203),

¹⁴⁷ "The Homeric Hymn to Aphrodite", p. 205-212. H. King ("Tithonos and the Tettix", *Arethusa*, 19 (1), 1986, p. 15-35) prolonge son analyse en ajoutant la cigale dans la structure qu'il a dégagée, considérant que si l'hymne ne mentionne pas la métamorphose de Tithon en insecte, c'est pour des raisons rhétoriques. Voir la réponse de C. Segal : "Tithonus and the Homeric *Hymn to Aphrodite* : A Comment", *Arethusa*, 19 (1), 1986, p. 37-47.

¹⁴⁸ J.-P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races : Essai d'analyse structurale", *Mythe et pensée*, p. 22.

¹⁴⁹ *The Politics of Olympus*, p. 184-201.

¹⁵⁰ *HHAphr.* 208. La métamorphose de Zeus en aigle est relativement tardive. Théocrite (?), *Idylles*, XX, 40-41 ; Ps.-Apollod. *Bibl.* III, 12, 2.

καί τε Διὸς κατὰ δῶμα θεοῖς ἐπινοοχέουι,
 θαῦμα ἰδεῖν, πάντεσσι τετιμένος ἀθανάτοισι,
 χρυσέου ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων νέκταρ ἐρυθρόν.

"et que, dans le palais de Zeus, il serve le vin aux dieux — spectacle prodigieux —
 , honoré par tous les immortels, puisant au cratère d'or le nectar écarlate."
 (HHAphr. 204-206).

La demeure de Ganymède est désormais celle de Zeus, sa compagnie, celle des Olympiens. Son apparence provoque l'émerveillement, réponse caractéristique aux phénomènes, aux personnes, aux objets à travers lesquels la présence divine se manifeste¹⁵¹. Le jeune homme se voit en outre accorder par la communauté divine une τιμή, une "part d'honneur", à titre définitif (c'est ce qu'indique le parfait τετιμένος). L'encadrement de l'expression πάντεσσι τετιμένος ἀθανάτοισι par les vers 204 et 206, mentionnant le service d'échanson, indique que c'est cette activité qui a été attribuée à Ganymède comme prérogative particulière. Il a désormais sa part dans l'équilibre des *timai* divines et sa fonction personnelle au sein de l'Olympe. C'est seulement lorsqu'Hermès annonce à Tros ce qui est arrivé à son fils que l'on apprend la divinisation proprement dite du jeune héros. Il est désormais "immortel et épargné par la vieillesse, à l'égal des dieux" (ἀθάνατος καὶ ἀγήρω ἴσα θεοῖσιν, 214). Le changement de lieu et de statut s'achève avec la transformation biologique.

La fonction d'échanson sied tout particulièrement au mortel assimilé aux dieux. En effet, le nectar qu'il sert aux Olympiens, comme l'ambrosie, nourriture divine, préserve le corps de toute atteinte. Dans la poésie homérique, ces deux substances ne confèrent pas l'immortalité, mais empêchent ou retardent les altérations physiques dues à l'âge ou à la mort¹⁵². Elles maintiennent le corps des dieux dans un état de beauté et de vigueur, tandis que l'ambrosie efface sur le cadavre de Sarpédon, de Patrocle ou d'Hector¹⁵³ toute trace de corruption. Ganymède, figé pour l'éternité dans une désirable jeunesse, puisant le nectar dans des cratères d'or, métal inaltérable, symbolise donc désormais la condition divine par opposition avec la vulnérabilité au changement qui caractérisait jusque là sa nature d'homme.

Zeus ne verra pas vieillir son amant. Il ne souffrira pas non plus à cause d'enfants mortels puisque la procréation est exclue de leur union amoureuse. Le caractère homosexuel de la relation participe donc à sa réussite, ou du moins à l'annulation de la menace qu'elle représente pour le dieu. Ce n'est pas ce type de rapport qui motive la restriction du pouvoir d'Aphrodite.

¹⁵¹ cf. J. Strauss-Clay, *The Wrath of Athena*, p. 167.

¹⁵² J. Strauss-Clay, *The Wrath of Athena*, p. 145-148.

¹⁵³ XVI, 670, 680 ; XIX, 38-39 ; XXIII, 186-187.

La douleur paternelle n'est pas pour autant absente du récit concernant Ganymède ; plusieurs vers sont consacrés au deuil de Tros (207-209). Mais celui-ci ne met pas en danger l'ordre des choses, car Tros est un père humain, par nature exposé à souffrir de la disparition de son fils. Son chagrin, dû à l'incapacité, elle aussi fondamentalement humaine, de comprendre le sens du rapt et les desseins divins, n'a rien que de très normal. Les dons de Zeus, les éclaircissements fournis par Hermès, suffisent à l'effacer et à lui substituer la joie. Tiré par les chevaux qui ont traîné les dieux, soulagé de son ignorance et de sa peine, Tros jouit d'un état qui participe de la divinité. Il demeure cependant mortel.

La *philotès* amoureuse de Zeus et de Ganymède résout donc les problèmes et les déséquilibres qu'une relation homme-divinité peut provoquer sur l'Olympe. Comme les hommes de l'âge d'or ou de l'ère antérieure à la venue de Pandore, Ganymède participe au banquet des dieux, est épargné par la vieillesse, et échappe à la nécessité de s'unir à une femme. La séparation entre hommes et dieux, née du conflit entre Prométhée et le Cronide, est annihilée. Du point de vue du *genos* troyen, la perte que représente le jeune prince disparu se mue en richesse et en sujet de réjouissance.

Eos et Tithon

L'histoire d'Eos et Tithon a le même point de départ que celle de Zeus et Ganymède : un rapt justifié par la beauté du mortel. La déesse Aurore choisit, comme le Cronide, de diviniser son amant, mais pour cela, elle doit faire une demande au maître de l'Olympe, garant des *timai* divines, visiblement seule habilité à métamorphoser un mortel en dieu. Elle obtient pour Tithon l'immortalisation ; malheureusement, elle a oublié un détail :

νηπίη, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσὶ πότνια Ἥως

ἥβην αἰτήσαι, ξῦσαί τ' ἄπο γῆρας ὀλοῖόν.

"L'insensée ! Elle ne songea pas en son esprit, Eos souveraine, à demander aussi la jeunesse, et à effacer la funeste vieillesse." (*HHAphr.* 223-224).

Le poète signale l'erreur commise par Eos avec l'adjectif νηπίη, approprié aux personnages qui font preuve d'une sottise ou d'une légèreté puériles. Ce jugement du locuteur, très effacé par ailleurs, crée un effet de surprise dans le cours de la narration, attirant l'attention sur l'événement. A l'intérieur du vers, νηπίη s'oppose en outre de façon ironique à la très sérieuse épithète d'Eos, πότνια, marque de sa nature divine (elle est réservée aux déesses¹⁵⁴). L'interprétation de l'erreur d'Eos pose des problèmes.

¹⁵⁴ cf. *DELG*, s.v.

Pour H. Podbielski, elle est due à l'amour irraisonné et fou qui s'est emparé d'elle, à une passion aveugle source d'*atè*¹⁵⁵. J. Strauss-Clay met quant à elle l'accent sur le rôle de Zeus dans l'octroi de l'immortalisation, mais sans préciser si elle le considère comme responsable de l'oubli d'Aurore¹⁵⁶. A vrai dire, le texte ne donne aucune prise aux explications. D'un point de vue narratif, la demande incomplète est simplement le point de départ de la pathétique décrépitude de Tithon. D'un point de vue structural, elle dissocie les deux composantes de l'opposition homme-dieu (rapport à la mort / à la vieillesse), soulignant par contraste leur solidarité dans la culture archaïque. La redondance des deux propositions du vers 224, mise en valeur par le chiasme, insiste sur l'échec de la divinisation ; Tithon est condamné à n'avoir sa place ni chez les dieux, ni chez les hommes.

Commence alors le récit du vieillissement du héros¹⁵⁷ et de son impact sur la relation qu'il entretient avec Eos. Au début, le mariage est équilibré. Aussi longtemps que Tithon possède la "jeunesse qui suscite tant de désirs" (πολυήρατος ἥβη, 225), il jouit d'Eos dans la bonne entente amoureuse (Ἡοὶ τερόμενος, 226), vivant avec elle aux rives de l'Océan, aux confins de la terre. Cet endroit, situé aux marges fabuleuses du monde, n'est ni le siège des dieux, ni celui des hommes, et reflète la nature mixte de Tithon. Sans doute a-t-il aussi un rapport avec le statut d'Eos¹⁵⁸.

Dans l'*Illiade* et l'*Odysée*, l'Aurore n'est pas intégrée au cercle des Olympiens¹⁵⁹ ; elle quitte chaque matin son palais pour apporter la lumière aussi bien aux immortels qu'aux mortels¹⁶⁰. Cette fonction universelle lui donne un rôle ambigu dans la séparation des hommes et des dieux puisque, tout en étant divine, elle réunit les deux espèces dans la satisfaction d'un besoin identique. En outre, ses déplacements plutôt horizontaux — le verbe employé par l'épopée à son sujet est ἐπικίδναμαι, "se répandre (sur la terre)"¹⁶¹ — sont incompatibles avec une circulation verticale entre le sol et l'Olympe, et la rendent inapte à transporter un mortel vers la demeure des dieux. Il est fort probable que cet aspect de l'amante divine soit lié à l'échec de sa demande de divinisation. Dans le même ordre d'idées, la répétition des levers de l'Aurore semble

¹⁵⁵ *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite*, p. 71-72.

¹⁵⁶ *The Politics of Olympus*, p. 188.

¹⁵⁷ Pour une discussion de l'apparition de ce thème dans l'histoire littéraire, voir H. Podbielski, *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite*, p. 69-70.

¹⁵⁸ Les commentateurs de l'hymne qui se posent la question de savoir pourquoi Eos est impliquée dans cette relation amoureuse évoquent généralement le symbolisme de la nature et le modèle de l'Aurore védique, épouse du soleil dont elle partage la couche, en même temps que mère du soleil levant. Pour un aperçu de ces interprétations, voir l'article "Eos" dans la *RE*. Voir aussi G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 238-244.

¹⁵⁹ cf. *Il.* VIII, 1-2 ; *Od.* IX, 1-2 : l'assemblée des dieux se tient pendant qu'Eos remplit sa tâche quotidienne.

¹⁶⁰ *Il.* XI, 1-2 ; XIX, 1-2 ; *Od.* V, 1-2.

¹⁶¹ *Il.* VII, 451, 458 ; VIII, 1 ; XXIII, 227 ; XXIV, 695.

avoir un lien avec l'immortalité¹⁶², car celle-ci consiste, comme le dit la formule de l'hymne, à "être vivant tous les jours" (ζῶειν ἡματα πάντα, 209=240). Par son éternel retour, Eos est une sorte d'incarnation de l'immortalité divine. En même temps, c'est elle qui instaure la temporalité dans laquelle s'inscrit le processus de croissance, de décadence et de mort affectant les hommes. Cette ambivalence éclaire, nous semble-t-il, son rôle dans le destin de Tithon.

Revenons au texte de l'hymne. Aux premiers signes du vieillissement du Dardanide, la situation se dégrade :

αὐτὰρ ἐπεὶ πρῶται πολιαὶ κατέχυντο ἔθειραι
καλῆς ἐκ κεφαλῆς εὐηγενέος τε γενείου,
τοῦ δ' ἣ τοι εὐνῆς μὲν ἀπείχετο πότνια Ἥώς,
αὐτὸν δ' αὖτ' ἀτίταλλεν ἐνὶ μεγάροισιν ἔχουσα
σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε καὶ εἶματα καλά διδοῦσα.

"En revanche, du jour où les premiers poils blancs poussèrent de sa belle tête et de son noble menton, eh bien, de sa couche, se tint éloignée Eos souveraine. Mais lui, elle le gardait dans son palais, le nourrissant de grain et d'ambrosie, et lui donnait de beaux vêtements." (*HHAphr.* 228-232).

Les poils et les cheveux blancs masquent ce qui faisait le charme du jeune homme, sa belle tête et son noble menton, dont le souvenir est renforcé par un jeu de paronomases (καλῆς / κεφαλῆς, εὐηγενέος / γενείου, 229). L'attraction qu'éprouvait Eos face à cet être quasi-divin disparaît, mettant fin à la relation sexuelle qui les unissait. La déesse tente pourtant de préserver la beauté qui auréolait le corps du héros. Elle le pare de beaux vêtements (εἶματα καλά, 232), le nourrit d'ambrosie. Mais la présence du grain dans l'alimentation de Tithon rappelle qu'il porte en lui une part d'humanité, mettant en lumière la vanité des efforts divins pour empêcher sa décadence¹⁶³.

La frustration du désir d'Eos, la dégradation de la relation amoureuse aboutissent à l'établissement d'un nouveau type de rapport entre les anciens amants : la déesse nourrit et habille Tithon vieillissant comme elle le ferait d'un enfant — ἀτίταλλεν se dit surtout d'une mère ou d'une nourrice alimentant un bébé. La structure μέν...δέ, accentuée par αὖτε, dissocie la couche de Tithon (τοῦ...εὐνῆς, 230) du personnage lui-même (αὐτόν, 231), soulignant l'opposition entre la suspension du rapport érotique et la prolongation des autres soins traditionnellement apportés aux hommes par les

¹⁶² Eos enlève Cleitos pour en faire un immortel (*Od.* XV, 250-251) ; elle demande l'immortalité pour son fils Memnon (résumé de l'*Ethiopide*, Davies).

¹⁶³ Comparer avec *Od.* V, 196-199 ; X, 375.

femmes, et notamment par les mères¹⁶⁴. Des deux termes φιλότης καὶ εὐνή, il ne subsiste que le premier.

Lorsque l'affreuse vieillesse accable Tithon et le réduit à l'impotence (233-234), Eos prend une décision :

ἐν θαλάμῳ κατέθηκε, θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς.

"Elle le déposa dans la chambre et referma sur lui les portes étincelantes."
(*HHAphr.* 236).

Cet événement marque la fin du processus de dégradation physique du héros. Sa présence se réduit à une voix, qui "coule à l'infini" (ῥεῖ ἄσπετος, 237)¹⁶⁵, tandis que son corps, privé de consistance, n'est plus que l'ombre de lui-même :

οὐδέ τι κίκυς

ἔσθ' οἷ πάρος ἔσκειν ἐνὶ γναμφοῖσι μέλεσσιν.

"et il n'existe rien de la force qui se trouvait auparavant dans ses membres souples." (*HHAphr.* 237-238).

La même expression formulaire, à très peu de choses près, est appliquée à l'âme désincarnée d'Agamemnon dans l'*Odyssée* :

οὐδ' ἔτι κίκυς

οἷ περ πάρος ἔσκειν ἐνὶ γναμφοῖσι μέλεσσιν.

"[il] ne [possédait] plus la force qui se trouvait pourtant auparavant dans ses membres souples." (XI, 393-394).

Tithon vit, mais dans un état comparable à la mort éternelle. Sa décrépitude rend finalement dérisoire et cruelle son immortalité, comme si rien, pas même la mort¹⁶⁶, ne pouvait être plus horrible que cette interminable consommation de sa beauté et de ses forces.

Confrontée à la suprême misère humaine, Eos se détache encore de son compagnon, cherchant à rompre tout contact physique avec lui. Mais elle est condamnée à entendre pour l'éternité le bruit de sa voix, et à supporter le rappel incessant de sa douloureuse union.

¹⁶⁴ Après avoir séduit Tyro, Poséidon annonce à la mortelle qu'elle mettra au monde des enfants, et définit son rôle maternel : σοὶ δὲ τοὺς κομέειν ἀπιταλλέμεναί τε. (*Od.* XI, 250).

¹⁶⁵ Comparer avec Eur., *Andr.* 745-746.

¹⁶⁶ Pour Mimnerme, la vieillesse de Tithon est "plus glaciale que la mort même, la mort terrible" (καὶ θανάτου ῥίγιον ἀργαλέου, F 4, *PMG*).

Il nous semble cependant que ses gestes, encore une fois, s'apparentent à ceux d'une mère : elle "dépose" l'être fragile dans la chambre comme s'il s'agissait d'un nourrisson. En l'enfermant, elle garantit à la fois sa tranquillité et sa sécurité. En outre, la voix qui se fait entendre à travers la porte fermée (237), si elle correspond à l'idée que se fait l'épopée du murmure incessant des vieillards¹⁶⁷, évoque peut-être aussi les vagissements des nouveaux-nés.

Les Grecs effectuent souvent le rapprochement paradoxal entre extrême vieillesse et extrême jeunesse¹⁶⁸. L'infantilisation de Tithon n'est-elle alors qu'une expression redondante de son vieillissement ? Les processus qui transforment le héros dans la fleur de la jeunesse, l'homme éclatant de force et de vitalité, en vieillard et en nourrisson sont strictement parallèles. Il ne faut pas perdre de vue cependant que son vieillissement occupe, du point de vue du récit, le premier plan, et que la narration est rythmée par les symptômes d'un âge croissant (jeunesse, cheveux blancs, emprise totale de la vieillesse manifestée par l'impotence). Le glissement d'Eos et de Tithon vers une relation de mère à enfant est un phénomène secondaire par rapport à cette évolution. C'est une modification de l'équilibre entre les deux époux consécutive à la dégradation de l'état physique du Troyen. Les deux mécanismes, bien que parallèles, ne sont donc pas confondus.

On aurait tort, nous semble-t-il, de considérer que le rapport maternel qui s'établit d'Eos à Tithon tempère l'échec de leur union amoureuse. Ce serait oublier, en effet, que le récit s'insère dans le discours d'Aphrodite. Pour la déesse de l'amour, la perte du pouvoir de séduction ne peut constituer qu'une déchéance. Le vieillissement du Dardanide l'éloigne peu à peu de la déesse Eos ; leur sexualité ne peut résister à l'altération de son corps autrefois désirable. Du point de vue de Cypris, la transformation de la relation érotique en relation filiale est une évolution négative.

Par ailleurs, être la mère d'un homme expose une déesse à l'angoisse et au chagrin. Lorsqu'Aphrodite représente Eos comme une figure maternelle, c'est donc une manière de redoubler les souffrances qu'impose à la divinité la présence éternelle de

¹⁶⁷ cf. *Il.* III, 150-152. *L'Iliade* compare à des cigales les frères de Tithon, exclus du combat par leur âge, mais toujours capables de bien parler. L'activité guerrière nécessitant la vigueur de la jeunesse s'oppose comme dans l'hymne à la parole, qui ne coûte pas d'effort aux vieillards, mais le poète de *L'Iliade* ne semble pas rechercher l'effet pathétique que produit la description de Tithon. Une scolie à ce passage rapproche la comparaison animale appliquée aux vieux princes d'Ilion de la légende selon laquelle Eos aurait fini par transformer Tithon en cigale. Le commentateur se réfère à Hellanicos (4 F 140, *FGrHist*), mais il est impossible de déterminer s'il lui emprunte tout le récit ou seulement la généalogie de Tithon, comme le pense F. Jacoby. Quelle que soit la date à laquelle on peut faire remonter la légende de la métamorphose du Dardanide, la comparaison homérique prouve que dès l'époque archaïque, les représentations de la cigale correspondaient à celles que l'on se faisait de la vieillesse. Pour une analyse minutieuse de l'image de cet insecte et de ses liens avec la situation de Tithon, voir H. King, "Tithonos and the Tettix", p. 15-35.

¹⁶⁸ cf. H. King, "Tithonos and the Tettix", p. 20-23. Pour un bel exemple de cette association, voir Ag. 72-82.

Tithon, de la même façon que l'état final de ce dernier fait se rejoindre les deux fléaux, mort et vieillesse, dont les dieux sont normalement protégés.

Si l'on récapitule, on voit que la relation d'Eos et de Tithon réalise de façon extrême tous les dangers inhérents à la bonne entente amoureuse entre un homme et un dieu, dans un contraste violent avec l'union sereine de Zeus et Ganymède. Du point de vue d'Eos, le contact avec la vieillesse et la mort est prolongé pour l'éternité, le don d'immortalité fait à son amant emprisonnant la déesse dans le pacte de *philotès* qu'elle a contracté. La souffrance de l'amante divine face à la laideur et à l'impotence s'aggrave d'une souffrance quasi-maternelle à l'égard d'un être faible et dépendant. Il n'est sans doute pas étonnant, dans la mesure où Tithon assume un rôle infantile, que l'hymne ne mentionne pas Memnon et Emathion. Que le poète ait ou non connaissance de la tradition qui les fait naître d'Eos et de son amant, leur présence n'est pas nécessaire à l'économie du récit, car la menace liée à la maternité divine lui est sous-jacente.

Du point de vue de Tithon, l'union est désastreuse, car au lieu de le rapprocher du divin, elle accuse au contraire l'écart qui l'en sépare. Après avoir goûté, dans la fleur de sa jeunesse, à l'amour d'une déesse, il déchoit cruellement du statut d'époux à celui d'invalides et d'enfant, dans une comparaison éternelle avec sa florissante épouse. Le don prestigieux de l'immortalité ne fait que pérenniser son malheur. Mimnerme joue sur ce paradoxe en qualifiant la vieillesse de Tithon de *κακὸν ἄφθιτον*, de "mal impérissable"¹⁶⁹. L'ironie du poète élégiaque tient à ce que l'adjectif *ἄφθιτον* désigne tout ce qui ne se flétrit pas avec le temps et échappe aux changements caractéristiques de la condition des mortels¹⁷⁰. La vie de Tithon est donc pire qu'une vie d'homme, puisqu'il n'a même pas l'espoir d'être soulagé de sa souffrance. C'est ce qu'Aphrodite va maintenant faire comprendre à Anchise.

Aphrodite et Anchise

Après avoir brossé le tableau de Tithon, inerte, réduit à un filet de voix, Cypris revient à son interlocuteur :

οὐκ ἂν ἐγὼ γε σὲ τοῖον ἐν ἀθανάτοισιν ἐλοίμην
ἀθάνατόν τ' εἶναι καὶ ζῶειν ἥματα πάντα.

"Non, pour ma part, je ne choisirais pas de te voir dans un tel état parmi les immortels, immortel toi-même et vivant pour toujours." (*HHAphr.* 239-240).

¹⁶⁹ F 4, *PMG*.

¹⁷⁰ cf. J. Strauss-Clay, *The Wrath of Athena*, p. 146-147 ; G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 217-229.

L'exemple d'Eos et de Tithon sert de leçon à la déesse. Leur union, contractée par ses soins, a révélé tout ce que la *philotès* amoureuse envers un mortel pouvait comporter de dangers pour une déesse. Ces menaces de souffrance n'existeraient certes pas si Anchise pouvait connaître la pleine divinisation de Ganymède :

ἀλλ' εἰ μὲν τοιοῦτος ἐὼν εἰδός τε δέμας τε
ζώοις, ἡμέτερός τε πόσις κεκλημένος εἴης,
οὐκ ἂν ἔπειτα μ' ἄχος πυκινὰς φρένας ἀμφικαλύπτοι.

"En revanche, si tu pouvais, tel que tu es par la beauté et la stature, rester vivant, et être mon époux en titre, alors le chagrin n'envelopperait pas mon esprit pénétrant."
(*HHAphr.* 241-243).

Le modèle de l'échanson de Zeus se dessine en filigrane dans les vers 241-242. Aphrodite imagine la possibilité pour Anchise d'être figé dans la fleur de l'âge ; l'immortalité, quant à elle, est simplement évoquée par le verbe ζώοις et son thème de duratif. Enfin le participe parfait κεκλημένος rappelle l'expression πάντεσσι τετιμένος ἀθανάτοισι qui marquait l'intégration de Ganymède dans la communauté divine (205). Anchise pourrait se voir reconnaître par les dieux la *timè* d'époux d'Aphrodite.

Mais la déesse balaie d'un revers de main cette heureuse perspective :

νῦν δέ σε μὲν τάχα γῆρας ὁμοῖον ἀμφικαλύψει
νηλειές, τό τ' ἔπειτα παρίσταται ἀνθρώποισιν,
οὐλομένον καματηρόν, ὃ τε στυγέουσι θεοὶ περ.
αὐτὰρ ἐμοὶ μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
ἔσσεται ἥματα πάντα διαμπερὲς εἵνεκα σεῖο.

"Mais toi, en fait, la vieillesse qui n'épargne personne va bientôt t'envelopper, impitoyable, elle qui se tient donc auprès des hommes, maudite, épuisante, objet de l'horreur des dieux ; quant à moi, je susciterai une grande réprobation parmi les dieux immortels, pour toujours, éternellement, à cause de toi." (*HHAphr.* 244-248).

Avec les mots νῦν δέ et la substitution du futur à l'optatif, Aphrodite revient brutalement à la réalité et débute une prédiction. Le sort qu'elle annonce à Anchise s'écarte des destinées qu'elle a un instant envisagées. La répétition du verbe ἀμφικαλύπτω à la fin des vers 243 et 244 souligne que le Dardanide ne sera pas soustrait comme Ganymède à l'insidieux pouvoir de l'âge, pas plus qu'Aphrodite n'échappera à la souffrance de le voir vieillir.

Par ailleurs, une disjonction s'opère — soulignée par la construction *σὲ μὲν...αὐτὰρ ἐμοί* — entre le héros, soumis comme tous ses congénères à la condition humaine, et Aphrodite, retournée parmi ses pairs mener une vie éternelle. Les vers 245-246 montrent à quel point la vieillesse sépare l'homme de la divinité, l'un ne pouvant échapper à sa présence, l'autre évitant son contact répugnant. Après s'être rencontrés sur l'Ida, chacun des deux partenaires regagnera le monde qui lui est familier. Le poète souligne cette symétrie en appliquant la même épithète, à quelques vers d'intervalle, à la ville d'Ilion et au ciel¹⁷¹.

On peut se demander en quoi le sort d'Anchise est préférable à celui de Tithon. Est-ce seulement qu'il ne sera pas contraint à une éternelle comparaison entre son corps et celui d'Aphrodite ? Il faut revenir au début du discours de la déesse pour comprendre que, si elle abandonne son amant à sa condition, elle lui offre aussi de la transcender. Du fils issu de leur union naîtra une lignée qui se reproduira "éternellement" (*διαμπερές*, 197). Ainsi, par la procréation, le mortel pourra prolonger son être au-delà de sa mort individuelle, atteignant une forme d'immortalité. L'adverbe *διαμπερές* est utilisé de manière significative aussi bien pour cette succession infinie de générations que pour le déroulement infini des jours au sein du monde des immortels (248). Alors que la soumission de Tithon au cycle naturel de croissance et de déclin, combinée au don d'immortalité, aboutit à un état semblable à une mort éternelle, Anchise, comme preuve de la *philotès* des dieux (195), obtient l'assurance que son *genos* triomphera de ce cycle. Ainsi, d'un point de vue structural, l'amant d'Aphrodite trouve dans sa relation de bonne entente amoureuse une façon culturelle, proprement humaine, d'abolir la différence biologique qui le sépare cruellement des dieux. Pour lui, c'est une réussite, symétrique de celle de Ganymède.

Néanmoins, l'union d'Anchise et de Cypris n'épargne pas toute souffrance à la déesse. Même s'il n'est pas destiné à vivre éternellement auprès d'elle, la déesse assistera du haut de l'Olympe à la déchéance de l'homme auquel elle s'est liée. Quant à l'enfant qu'elle porte sous sa ceinture, il la condamne à connaître l'angoisse maternelle et modifie son statut parmi les dieux (252-255). Les anciennes victimes d'Aphrodite, autrefois effrayées de se trouver à cause d'elle prises de désir pour des mortels (249-251), peuvent désormais lui opposer son aventure avec le Dardanide, qui l'oblige à goûter au malheur. Le plan de Zeus se réalise : en retournant contre la déesse ses propres armes, il la contraint à faire l'expérience de l'altération de sa nature divine. Elle n'osera plus désormais provoquer ce type d'unions menaçant la sérénité des dieux. Enée sera le symbole d'une ère révolue.

¹⁷¹ Comparer ποτὶ Ἴλιον ἡγεμόεσσαν (280) et πρὸς οὐρανὸν ἡγεμόεντα (291).

Au terme de cet examen, on voit apparaître la complexité avec laquelle s'enchaînent les trois exemples de Dardanides. Leur beauté commune, trait d'union entre eux, est également un point de référence dans la réflexion sur le vieillissement. L'organisation structurale incite à grouper les récits deux à deux de plusieurs façons différentes. L'union de Ganymède et de Zeus s'oppose aux deux autres dans la mesure où elle évacue les dangers et les sujets de douleur. Du point de vue humain, le sort de Tithon sert de repoussoir à celui de son ancêtre et de son cousin. Enfin, les manifestations de la *philotès* divine envers Anchise le distinguent de Ganymède et de Tithon dans la mesure où elles apportent une réponse au problème de la séparation des hommes et des dieux sans nier les différences naturelles, biologiques qui existent entre eux.

Dans le même temps, on progresse d'une époque où le souvenir de l'âge d'or est encore présent, où la familiarité entre dieux et hommes est possible, vers un temps où la divinité médiatrice par excellence rejette l'idée d'obtenir la divinisation de son amant et renonce à unir les deux espèces. La croissance d'Enée, dont Aphrodite annonce les étapes à son père, reproduit par certains aspects le même schéma que la série de ses ancêtres. Enfanté par une déesse (256), mis en nourrice chez les nymphes (257-275)¹⁷² — ces créatures intermédiaires, mortelles, mais préservées du vieillissement —, il doit finalement être élevé par son père (277-280), dans un monde où il n'échappera pas à la mort, mais fondera une dynastie. Mais c'est aussi un processus inverse de l'enlèvement de Ganymède : de l'Olympe à Ilion, Enée rejoint graduellement la place d'homme qui lui revient. La joie qu'éprouve Anchise (γηθήσεις, 279) au moment où, ayant atteint la fleur de l'âge (274), son fils lui est confié, s'oppose au deuil subi par Tros, privé de Ganymède. Le rapt commis par Zeus est à nouveau réparé, mais cette fois, c'est un enfant qui remplace un enfant, et non des bêtes divines, façon de souligner que le temps des échanges est terminé. La perpétuation de la lignée, phénomène strictement humain, prend le pas sur le prestige d'une alliance avec le divin.

Ces remarques viennent renforcer l'analyse de J. Strauss-Clay concernant la menace sur laquelle Aphrodite quitte son amant : si jamais il révèle l'identité de la mère d'Enée, s'il se vante de s'être uni à la déesse dans la bonne entente amoureuse, il provoquera la colère de Zeus et sera foudroyé (286-290). L'interprète de l'hymne montre bien que cette condamnation d'un comportement assimilé à l'*hubris* est la preuve d'une réaffirmation de la frontière séparant hommes et dieux¹⁷³. Nommer Aphrodite et se glorifier d'un lien de *philotès* avec la déesse reviendrait pour Anchise à

¹⁷² La relation d'Enée et des nymphes est à bien des égards l'inverse de celle de Tithon et d'Eos : les créatures mixtes apportent des soins au mortel, qui prennent fin avec l'entrée du garçon dans l'âge désirable (273-275).

¹⁷³ *The Politics of Olympus*, p. 198-199.

transgresser cette limite. Les mortels doivent désormais trouver dans leur propre univers des sujets de réjouissance et de gloire. C'en est fini de la fierté avec laquelle Tros commémorait l'union splendide de son fils.

Après Anchise, Pâris

Le monde de l'*Iliade* correspond par certains aspects à celui qu'instaure la fin de l'*Hymne à Aphrodite*. Il n'y a plus de relation érotique entre les dieux et les hommes, même s'il subsiste une autre forme de *philotès*, dans laquelle le don remplace le désir comme puissance médiatrice. Les dieux circulent entre l'Olympe et la terre, interviennent dans la vie des héros, mais ces contacts ne les mettent pas en position de perdre une part de leur divinité. Avec la mort des derniers fils de géniteurs divins, la grave menace inhérente à la relation sexuelle entre les espèces s'estompe.

Aphrodite, outre son fils Enée, protège un autre mortel, Pâris. Un passage du chant III nous invite à inscrire le prince troyen dans la série des Dardanides de l'hymne, comme quatrième terme, car la relation qu'il entretient avec la déesse constitue le dernier pas vers le confinement du pouvoir de l'amour à des unions homogènes.

Mis en position délicate dans le duel qui l'oppose à Ménélas, Pâris est sauvé par Aphrodite, qui le soustrait au combat et le dépose dans sa chambre. Prenant l'aspect d'une vieille servante, la déesse va ensuite chercher Hélène pour que celle-ci rejoigne son époux. Par des allusions à la beauté de l'homme qui l'attend, elle cherche à lui inspirer le désir de s'unir à lui. Mais Hélène reconnaît Cypris à ses paroles et à l'éclat qui transparaît sous son déguisement. Elle s'indigne contre les tromperies de la divinité et l'interroge¹⁷⁴ : l'emmènera-t-elle plus loin, chez quelque autre mortel qui lui est cher (φίλος, III, 402), pour peu que Pâris soit sur le point d'être tué ? Non sans audace, elle poursuit :

Ἦσο παρ' αὐτὸν ἰοῦσα, θεῶν δ' ἀπόειπε κελεύθους,
μηδ' ἔτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέψειας Ὀλυμπον,
ἀλλ' αἰεὶ περὶ κείνον ὀΐζυε καὶ ἐφύλασσε,
εἰς ὃ κέ σ' ἢ ἄλοχον ποιήσεται, ἢ ὃ γε δούλην.
Κεῖσε δ' ἐγὼν οὐκ εἶμι — νεμεσσητὸν δέ κεν εἶη —
κείνου πορσανέουσα λέχος ·

"Va, cours près de lui ! Renonce aux chemins des dieux, et ne retourne plus sur tes pas vers l'Olympe. Va plutôt gémir pour toujours auprès de lui, veille sur lui

¹⁷⁴ III, 399-412.

jusqu'à ce qu'il fasse de toi sa femme, ou du moins sa servante. Mais moi, je n'irai pas là-bas — c'est à bon droit qu'on me le reprocherait ! — pour préparer son lit." (Il. III, 406-411).

Hélène refuse de jouer plus longtemps le rôle de substitut humain de la déesse. Elle a conscience que son propre mariage avec Pâris n'est qu'un moyen imaginé par Aphrodite pour exprimer au mortel sa *philotès*. La divinité ne peut assouvir en personne le désir qu'elle éprouve à l'égard du prince troyen sans déroger à la règle qui veut désormais qu'elle n'unisse que des congénères. Elle a donc fait don à Alexandre de la mortelle la plus semblable à elle-même, contractant avec lui une relation amoureuse indirecte. Cette soumission aux volontés de Cypris pèse à Hélène, car elle l'entraîne à adopter un comportement, notamment sexuel, réprouvé par la morale humaine (νεμεσσητὸν, III, 410). L'épouse mortelle est prisonnière des puissants désirs divins, qui ne connaissent pas les limites fixées à une femme par la décence et la pudeur.

Fatiguée, révoltée, Hélène provoque la déesse en l'encourageant à simplifier cette curieuse relation, et à goûter elle-même à l'amour de Pâris en appartenant, comme lui, à l'humanité. On retrouve en jeu les mêmes notions que dans l'hymne. Il s'agirait pour Aphrodite d'accomplir le processus inverse de celui de Ganymède : quitter l'Olympe et les chemins de la divinité pour la Troade, ce qui signifie accepter les peines de la condition humaine, résumées dans le verbe οἴζυε au vers 408¹⁷⁵. En tant que femme, elle se dévouerait au service et au soin d'Alexandre, recevant de lui un statut plus ou moins élevé — épouse légitime ou esclave —, selon son bon vouloir. Du point de vue structural, l'humanisation d'une divinité pour l'amour d'un mortel s'intègre donc dans la série de relations mêlant les deux espèces explorée par l'*Hymne à Aphrodite*.

Mais c'est la pire des solutions si l'on considère l'ordre imposé par Zeus, car elle condamne une déesse à déchoir au point de tomber sous la dépendance complète d'un homme. Elle ne peut être envisagée que dans un discours volontairement provocateur et scandaleux. Cypris répond à la suggestion d'Hélène par un accès de colère¹⁷⁶, rejetant implicitement la remise en cause de la séparation entre hommes et dieux en réaffirmant sa puissance et sa supériorité sur la mortelle. A travers Hélène, elle continuera d'exercer son pouvoir sur deux êtres humains, donc assortis, et de témoigner son amour à Pâris sans risquer de mettre en question la hiérarchie de l'univers.

¹⁷⁵ Zeus emploie un terme de la même famille pour dire qu'il n'existe aucune créature "plus lamentable" (οἴζυώτερος) que l'homme sur la terre (XVII, 446).

¹⁷⁶ Aphrodite, "courroucée" (χολωσαμένη, III, 413), répond par des menaces de mort (III, 414-417).

L'histoire des Dardanides "proches des dieux" éclaire le devenir de la race héroïque sous un angle particulier. Avec pour fil conducteur la beauté légendaire de la race, les mythes de Ganymède, Tithon, Anchise, mais aussi Pâris déclinent les formes de la *philotès* amoureuse unissant mortels et immortels. Ils mettent ainsi en lumière le prestige qu'elle peut apporter à une lignée, mais surtout les dangers que comporte pour l'ordre de l'univers l'intimité physique d'êtres biologiquement différents. A mesure que l'on progresse de génération en génération, la structure des oppositions fondamentales distinguant l'homme du dieu se dégage, pour guider la pensée vers une acceptation de la rupture des contacts directs avec le divin. Au terme de cette évolution, si les Dardanides sont condamnés à ne plus séduire les dieux, ils n'en sont pas pour autant démunis. Sous le patronage d'Aphrodite, ils peuvent, par le biais de la sexualité et de l'amour humains, par celui de la procréation et de la perpétuation de la race, triompher de leur mortalité pour se rapprocher, une fois de plus, du divin.

III. Les Dardanides amants des dieux : des anti-héros ?

En confrontant, à l'instar de C. Segal¹⁷⁷, l'univers érotisé de l'*Hymne à Aphrodite* à l'idéal du monde héroïque, on a pu se demander si l'union avec les dieux ne comportait pas un risque symbolique pour les Dardanides. Les amants de Zeus, d'Eos et d'Aphrodite ne sortent-ils pas dévirilisés de leur aventure, comme si leur renommée fondée sur la beauté et la séduction plutôt que sur le courage et l'ardeur au combat les rejetait inéluctablement dans une sphère amoureuse, féminine, anti-héroïque ? Nous voudrions maintenant réexaminer l'hymne sous cet angle, avant de terminer sur le passage lyrique désenchanté qu'Euripide consacre à Ganymède et Tithon dans les *Troyennes*.

A. L'Hymne homérique à Aphrodite

1. Le statut divin de Ganymède

La figure de Ganymède donne lieu à des interprétations contrastées. Doté d'un destin idéal pour les uns, il est réduit pour les autres à l'état peu glorieux d'objet sexuel, et souffre d'un manque, dans la mesure où il est privé de l'épanouissement héroïque qu'il aurait pu avoir en demeurant homme¹⁷⁸.

Nous avons souligné plus haut la parfaite assimilation aux dieux du fils de Tros, intégré au sein des immortels par l'octroi d'une part de *timè*. A moins de placer *a priori* l'humanité au-dessus de la divinité dans la hiérarchie de la nature, on ne peut, nous semble-t-il, trouver dans le récit de terme péjoratif ou même équivoque suggérant que Ganymède aurait pu espérer meilleur destin. La tâche de servir le vin aux dieux, comparable, par exemple, à la fonction de messagers d'Hermès et Iris, confère au héros une *timè* supérieure, puisque divine, à la dignité royale dont il aurait pu jouir parmi les hommes¹⁷⁹.

Quant au caractère homosexuel de la relation, il contribue à la valoriser, écartant le risque de la procréation et les maux associés à la femme. Dans la mesure où la

¹⁷⁷ "Tithonus and the Homeric *Hymn to Aphrodite*", p. 46.

¹⁷⁸ J. Strauss-Clay (*The Politics of Olympus*, p.186-187) expose et discute les arguments développés par P. Smith en faveur de la seconde interprétation dans l'ouvrage *Nursling of Mortality : A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite*, Francfort, 1981. Nous n'avons pu malheureusement consulter ce livre nous-même.

¹⁷⁹ cf. *Il.* XII, 322-324.

vieillesse accompagne chez Hésiode l'arrivée de Pandore¹⁸⁰, on peut dire que la relation amoureuse exclusivement masculine correspond dans le code sexuel à la divinisation et à la préservation du corps de Ganymède. Si l'on se réfère à la norme qui fait des Olympiens les êtres suprêmes de l'univers, la vie offerte au fils de Tros, négation de la pénible condition humaine, est donc à tous points de vue idéale.

2. Un Tithon féminisé ?

Dans cette perspective, il est tout à fait logique que le destin sordide de Tithon soit lié à une divinité de sexe féminin. Cela dit, si l'on considère la façon dont le héros, ainsi que sa compagne, sont représentés, on se rend compte qu'au sein de leur couple, les catégories du masculin et du féminin se brouillent, à mesure que le Dardanide abandonne à la déesse la maîtrise de leur relation.

Au cours du rapt, c'est Eos qui assume le rôle de l'agent, tandis que Tithon demeure passif :

ὥς δ' αὖ Τιθωνὸν χρυσόθρονος ἥρπασεν Ἠώς

"De même (que Zeus avait enlevé Ganymède), Eos au voile d'or enleva Tithon."
(*HHAphr.* 218).

Pour satisfaire son désir amoureux, Eos n'a pas recours aux tromperies et aux ruses d'Aphrodite. L'enlèvement auquel elle se livre à la suite de Zeus s'oppose à la scène de séduction qui est au cœur de l'hymne, et paraît bien peu sophistiqué en comparaison de la façon dont Cypris approche Anchise¹⁸¹. Néanmoins, on peut noter que l'accent du vers porte sur Tithon, placé à la coupe, plutôt que sur le verbe ἥρπασεν. L'introduction d'un nouvel exemple de Dardanide aimé des dieux, la progression généalogique du récit d'Aphrodite priment sur les circonstances du rapt, nettement moins développées qu'elles ne le seront chez Euripide. Le parallélisme entre l'enlèvement de Tithon par la déesse et celui de Ganymède par Zeus est censé illustrer une idée précise : ces Troyens sont ἀγγίθιοι, "proches de la divinité", que celle-ci soit masculine ou féminine. Le rapt, qui extrait le mortel de son univers pour le transporter dans celui d'un dieu, est avant tout la condition de son rapprochement spatial, puis sexuel, avec l'immortel. On ne peut pas affirmer que le texte insiste sur son caractère viril.

¹⁸⁰ *Trav.* 90-94. Le vers 92 semble parfaitement compréhensible et cohérent sans la correction de γῆρας en κῆρας.

¹⁸¹ Peut-être cela tient-il aux relations conflictuelles que l'Aurore entretient avec Aphrodite (cf. *Ps.-Apollod., Bibl.* I, 4, 4-5).

Au début du mariage, Tithon vit dans l'équilibre avec son épouse et peut être sujet des verbes :

ἼHoι τερπόμενος χρυσοθρόνῳ ἠριγενεΐῃ
ναΐε παρ' Ὠκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασι γαίης ·

"Jouissant d'Eos au voile d'or, de la Matineuse, il vivait près des flots d'Océan, aux confins de la terre." (*HHAphr.* 226-227).

Avec le participe moyen *τερπόμενος*, il est présenté comme un acteur à part entière de la relation amoureuse et sexuelle. On remarquera toutefois que la déesse emplit tout le vers 226 de son nom. Le verbe *ναΐε*, quant à lui, est à peine un verbe d'action ; il souligne que le héros est installé, non dans son propre foyer, mais dans le lieu fabuleux où demeure son épouse divine.

Aux premiers signes de vieillesse du Dardanide,

τοῦ δ' ἡ τοι εὐνῆς μὲν ἀπείχετο πότνια Ἥώς,
αὐτόν δ' αὖτ' ἀτίταλλεν ἐνὶ μεγάροισιν ἔχουσα
σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε καὶ εἶματα καλὰ διδοῦσα.

"eh bien, de sa couche, se tint éloignée Eos souveraine. Mais lui, elle le gardait dans son palais, le nourrissant de grain et d'ambrosie, et lui donnait de beaux vêtements." (*HHAphr.* 230-232).

Le sujet est désormais Eos. C'est elle qui se déplace et agit. L'adjectif *πότνια* accolé à son nom la définit comme la maîtresse du foyer, et souligne son caractère divin. Il lui donne un ascendant sur le héros, présent dans la phrase seulement à travers des pronoms (*τοῦ*, *αὐτόν*). Le rapport spatial qui s'établit entre eux paraît confirmer cette domination, car il inverse l'organisation traditionnelle du masculin et du féminin : le point fixe est la couche de Tithon, le palais auquel Eos le confine (*ἐνὶ μεγάροισιν ἔχουσα*), tandis qu'elle jouit elle-même d'une liberté de mouvement. Faut-il pour autant considérer que la déesse se masculinise ? Le problème tient à ce que le déplacement est essentiel à sa nature et fait partie de ses prérogatives. Chaque jour, elle doit quitter les bords de l'Océan pour traverser le ciel. De ce point de vue, il n'y a donc rien d'anormal au fait qu'elle s'éloigne de la couche conjugale. Mais le texte précise qu'elle se *tient* (*-εἶχετο*) à distance (*ἀπ-*) du lit de Tithon, évitant toute relation sexuelle avec lui. Par ce détail, Eos fait preuve d'une maîtrise très masculine de la sexualité conjugale, son époux perdant toute initiative en la matière.

Alors que la déchéance physique de Tithon se poursuit inexorablement, il retrouve soudain la fonction de sujet dans une phrase, mais c'est, de manière assez ironique, pour mieux exprimer son impuissance :

οὐδέ τι κινήσαι μελέων δύνατ' οὐδ' ἀναεῖραι

"Il ne pouvait pas même bouger ou soulever un membre." (*HHAphr.* 234).

Nous avons déjà évoqué la réaction d'Eos :

ἐν θαλάμῳ κατέθηκε, θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς.

"Elle le déposa dans la chambre et referma sur lui les portes étincelantes."

(*HHAphr.* 236).

Il nous serait bien difficile de traduire ce vers sans avoir recours au pronom de troisième personne, mais le texte grec fait l'ellipse de Tithon. Son inconsistance physique se traduit de manière syntaxique. Seuls comptent les actions de sa divine épouse et, par contraste avec son incapacité à bouger, les mouvements, le dynamisme qu'impliquent les verbes κατέθηκε et ἐπέθηκε. Avec l'enfermement définitif dans le *thamos*, la chambre conjugale, s'achève le rejet du héros dans le lieu féminin par excellence¹⁸². Les portes matérialisent sa séparation avec Eos, qui demeure, elle, à l'extérieur, dans un espace ouvert. Le basculement des traits caractéristiques de la virilité vers Eos est parallèle aux processus de vieillissement et d'infantilisation paradoxale de Tithon, que nous avons analysés plus haut. En revanche, l'inversion des genres au sein du couple n'est pas complète, car le Dardanide n'est pas comparé à une épouse, adulte et valide. Dans le *thamos*, il endosse le rôle d'un nourrisson gardé par les femmes, non celui de partenaire érotique¹⁸³. Cette composante a été complètement évacuée de sa relation avec Eos, pour ne laisser subsister qu'un rapport de dépendance entre une créature diminuée et un être en pleine possession de ses moyens.

Le rétrécissement progressif de l'espace où Tithon évolue, sa passivité croissante invitent donc à voir dans l'histoire de son union avec Eos, moins l'inversion scandaleuse de la norme du mariage humain, le héros assumant le rôle féminin et la déesse le rôle masculin, que l'accentuation de l'infériorité du héros soumis au vieillissement par rapport à l'inaltérable *hèbè* divine. Ce déséquilibre primordial entre Eos, ἀθάνατος καὶ ἀγήρως, et Tithon, seulement ἀθάνατος, est représenté à l'aide

¹⁸² J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, p. 162-163, 183-184.

¹⁸³ Comparer à *HHAphr.* 60 et *Il.* XIV, 169, autres apparitions de la formule θύρας δ' ἐπέθηκε φαεινάς. Dans le premier exemple, Aphrodite s'enferme dans son temple pour s'apprêter à séduire Anchise, tandis que dans le second, Héra se prépare à enchanter Zeus. L'enfermement de Tithon dans le *thamos*, bien que formulé dans les mêmes termes, ne ressemble en rien à ce retrait dans un univers où règne la sexualité féminine.

de différents modèles de hiérarchie : la mère et l'enfant, l'homme et la femme. Et de même que Tithon n'est qu'incomplètement divinisé, de même sa féminisation n'est pas totale. Réduit à une voix par la vieillesse, fléau commun de toute l'espèce humaine, il n'est plus ni homme ni femme.

L'image asexuée et débile du vieillard s'oppose finalement autant à celle du héros viril, autonome et dominant, tel que *l'Iliade* en propose le modèle, qu'à celle du Dardanide dans la fleur de l'âge, doté d'une pleine maîtrise de sa puissance sexuelle, personnage central et idéal d'un hymne consacré à la divinité de l'amour. Le destin affreux de Tithon, mal absolu, répond à la béatitude de Ganymède. Entre ces deux extrêmes, c'est le cas d'Anchise qui va véritablement poser problème.

3. Anchise : anti-héros ou héros de l'amour ?

Anchise, lorsqu'il découvre qu'il vient de s'unir à une déesse, a une réaction de peur. Il tremble, se cache dans les couvertures¹⁸⁴, et supplie la divinité :

μή με ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἐάσης
ναίειν, ἀλλ' ἐλέαιρ' · ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνὴρ
γίγνεται ὅς τε θεαῖς εὐνάζεται ἀθανάτησι.

"Ne me laisse pas, vivant mais sans énergie, résider parmi les hommes ; prends pitié ! Car il ne voit pas fleurir sa vie, celui qui se couche auprès des déesses immortelles." (*HHAphr.* 188-190).

C. Segal juge la réaction du héros non-héroïque¹⁸⁵. Pourtant, dans *l'Iliade*, même les plus braves des héros connaissent ce sentiment, inséparable du courage¹⁸⁶. En l'occurrence, c'est un comportement naturel face à l'épiphanie d'Aphrodite, qui, ayant quitté l'apparence de jeune fille sous laquelle elle a mené son oeuvre de séduction, apparaît désormais dans toute sa majesté. Sa taille est immense, l'éclat de sa beauté insoutenable¹⁸⁷, attributs manifestement divins. Le mortel se rend compte qu'il est en présence d'un être supérieur, et que celui-ci le tient en son pouvoir. Mais ce nouveau rapport de forces n'est pas la seule chose qui motive ses craintes. S'unir à une déesse comporte un danger, comme en témoignent les précautions avec lesquelles il a abordé Aphrodite, et son insistance à s'assurer qu'elle n'était qu'une mortelle¹⁸⁸. A l'instant où

¹⁸⁴ v. 182-183.

¹⁸⁵ "Tithonus and the Homeric *Hymn to Aphrodite*", p. 46.

¹⁸⁶ cf. H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, p. 57-58.

¹⁸⁷ v. 172-175.

¹⁸⁸ v. 92 sq., 145 sq.

il se voit trompé, Anchise imagine immédiatement que son acte aura de graves conséquences. Il ne redoute pas la mort ; inversement, il n'envisage même pas qu'Aphrodite puisse le soustraire à sa condition d'homme et l'immortaliser comme son ancêtre Ganymède. Ce qu'il craint, c'est de mener parmi les hommes une vie sans *menos*, ce fluide igné qui alimente les membres en énergie vitale.

Pour A. Giacomelli, cet état s'apparente à la lassitude post-coïtale¹⁸⁹. Le héros aurait peur, en quelque sorte, d'être abandonné par la déesse tel qu'il se trouve à ce moment précis, vidé de ses forces et de sa semence. Dans son article, examinant la définition grecque du *menos*, cette savante montre que les caractéristiques qu'on lui attribue ne coïncident pas, même si elles les englobent, avec celles du liquide séminal : le *menos* anime tout le corps, tous les membres. L'homme en prend conscience chaque fois qu'il ressent une brusque poussée d'énergie, qu'il s'agisse de vigueur, de désir sexuel ou d'explosion émotionnelle¹⁹⁰.

Cependant, parmi les états divers qui peuvent être exprimés en termes de perte de *menos* (la faiblesse d'un blessé, par exemple¹⁹¹), A. Giacomelli estime que la fatigue consécutive à l'activité sexuelle est celui qui correspond le mieux à la situation d'Anchise¹⁹². A l'appui de sa thèse, elle cite un extrait de l'*Odyssée* dans lequel le prudent Ulysse, avant de s'unir à Circé, obtient le serment qu'elle ne profitera pas de sa nudité pour le rendre κακὸν καὶ ἀνήνορα, "faible et privé de virilité"¹⁹³. Le terme ἀνήνωρ est plus spécifique qu'ἀμενηνός, puisqu'il désigne la privation de la puissance proprement virile (-ήνωρ est la forme que prend ἀνήρ comme second élément d'un composé), mais le contexte dans lequel il est employé correspond exactement à celui de l'hymne. Il est donc cohérent de considérer que la menace écartée par Ulysse coïncide avec celle qui effraie Anchise, et que l'épuisement désigné par le mot ἀμενηνός, causé dans son cas par l'activité sexuelle, a des répercussions dans le même domaine.

Anchise emploie l'expression οὐ βιοθάλμιος, "qui n'a pas une vie florissante", pour désigner l'homme privé de *menos*, ce qui invite à préciser encore l'idée. Sur le plan corporel, elle implique une sorte de dessèchement¹⁹⁴. La vie du héros ne pourra devenir florissante puisqu'il manquera de sève. Mais qu'entend Anchise par "voir

¹⁸⁹ "Aphrodite and After", *Phoenix*, 34, 1980, p. 1-19. Voir, à sa suite, J. Strauss-Clay, *The Politics of Olympus*, p. 182-183.

¹⁹⁰ Ces manifestations correspondent de façon troublante aux phénomènes que nous mettons aujourd'hui sur le compte de l'adrénaline.

¹⁹¹ cf. *Il.* V, 887. C'est en insufflant le *menos* qu'Apollon ranime Hector blessé (*Il.* XV, 232, 262).

¹⁹² "Aphrodite and After", p. 16-18.

¹⁹³ *Od.* X, 301, 341.

¹⁹⁴ cf. A. Giacomelli, "Aphrodite and After", p. 14.

fleurir sa vie" ? Il nous semble qu'il ne songe pas uniquement à sa propre santé, à sa propre ardeur virile, mais aussi à la croissance métaphorique de son être, par le biais des enfants qu'il pourrait avoir si la déesse le rendait intact à la communauté des hommes. Il paraît craindre autant la stérilité découlant de l'impuissance que ce mal lui-même.

Un petit retour en arrière nous permettra de justifier cette hypothèse. Au moment où, descendue de l'Olympe, Aphrodite se présente à lui, Anchise se demande à qui il a affaire. Dans le doute, il s'adresse à elle comme à une divinité, essayant de l'amadouer par une prière. Il lui élèvera un autel si elle consent à réaliser ses vœux :

δός με μετὰ Τρώεσσιν ἀριπρεπέ' ἔμμεναι ἄνδρα,
 ποίει δ' ἔσοπίσω θαλερὸν γόνον, αὐτὰρ ἔμ' αὐτὸν
 δηρὸν ἐὺ ζῶειν καὶ ὄραν φάος ἡελίοιο
 ὄλβιον ἐν λαοῖς καὶ γήραος οὐδὸν ἰκέσθαι.

"Donne-moi d'être un homme important parmi les Troyens, fais que ma descendance soit florissante dans l'avenir et que moi-même, pendant longtemps, je vive bien et contemple la lumière du soleil, prospère au sein de mon peuple, pour parvenir au seuil de la vieillesse." (*HHAphr.* 103-106).

Le motif végétal, présent dans les deux passages de l'hymne sous la forme de l'élément θαλ- (θαλ-ερὸν, 104 ; βιο-θάλ-μος, 189), incite à mettre en relation les espoirs et les angoisses que suscite chez Anchise son aventure amoureuse. Or son souhait est dédoublé ; il concerne à la fois sa descendance et sa personne. "Vivre sans *menos*" peut s'opposer aussi bien à "bien vivre" (ἐὺ ζῶειν, 105) qu'à "donner naissance à une descendance florissante".

La réponse d'Aphrodite confirme notre analyse :

οὐ γάρ τοί τι δέος παθέειν κακὸν ἐξ ἐμέθεν γε
 οὐδ' ἄλλων μακάρων, ἐπεὶ ἦ φίλος ἐσοὶ θεοῖσι.
 σοὶ δ' ἔσται φίλος υἱὸς ὃς ἐν Τρώεσσιν ἀνάξει
 καὶ παῖδες παίδεσσι διαμπερὲς ἐκγεγάονται ·

"Tu n'as pas à craindre de malheur, de ma part ou de celle des autres Bienheureux, car tu es cher aux dieux. Pour toi, tu auras un fils chéri qui règnera sur les Troyens, et des enfants, toujours, naîtront de tes enfants." (*HHAphr.* 194-197).

La déesse rejette les craintes infondées de son amant. Contrairement à d'autres hommes, il ne lui coûtera rien d'avoir eu des relations sexuelles avec une immortelle ; c'est elle qui en pâtira, à travers l'expérience douloureuse de la maternité (198-199), car c'est elle que vise le plan de Zeus. Quant à lui, il est protégé par l'amitié et l'alliance

des dieux. Mieux, il sera gratifié d'un fils et d'une descendance infinie. Aphrodite ne se contente pas de rassurer le héros sur son propre sort ; elle répond également à son vœu et à sa peur de ne pas faire souche. Elle filera d'ailleurs la métaphore de la plante en appelant Enée le θάλλος, le "rejeton" de son père (vers 278). Le modèle végétal concerne donc à la fois le corps et la famille d'Anchise, tous deux menacés par la disparition de son *menos*.

On a pu voir dans le personnage de Tithon, condamné à vieillir éternellement et à se vider de ses forces, l'illustration de la vie que redoute Anchise¹⁹⁵. Comme nous l'avons noté, certaines formules rapprochent l'état du vieux Tithon de celui des ombres des défunts. Or celles-ci, inconsistantes, sans vigueur, sont qualifiées par le mot ἀμενηνός¹⁹⁶. Mais Tithon, pour son malheur, n'est pas mort. Son impotence correspond donc à l'expression ζῶντ' ἀμενηνὸν employée par Anchise pour dire sa peur. Pour autant, faut-il considérer que l'amant d'Aphrodite redoute d'être transformé en vieillard ? Le vœu qu'il a exprimé en rencontrant Aphrodite prouve que non. Il veut vivre longtemps, et "atteindre le seuil de la vieillesse" (106). Il est donc résigné à affronter les effets de l'âge, prêt à assumer les inconvénients de la condition humaine. Mais il ne peut supporter l'idée d'être privé du seul remède à ces peines inéluctables : la perpétuation et le renouvellement de soi à travers les enfants.

Il nous semble donc que, malgré les ressemblances existant entre les différents états caractérisés par la perte de *menos*, l'interprétation ne gagne rien à les confondre. Que les Grecs se représentent l'impuissance, la stérilité, la vieillesse, la mort à l'aide de catégories identiques (disparition d'un même fluide corporel, dessèchement, flétrissement comparable à celui des végétaux), comme autant d'écarts par rapport au corps idéal — celui d'un homme jeune et plein de vie —, ne doit pas pour autant empêcher de les distinguer.

En justifiant les craintes d'Anchise par le précédent de Tithon, ou en interprétant la vieillesse de ce dernier comme un exemple de leur réalisation, on se heurte à un problème important. Outre que l'on gomme l'évolution de l'époux d'Eos (il n'a pas toujours été privé de *menos* : au début de son mariage, il était jeune, désirable, et capable de jouir de sa compagne¹⁹⁷), on en vient, sans le dire explicitement, à faire de sa vieillesse un effet secondaire de son union avec la divinité. Cela nous paraît aller à l'encontre de l'esprit du texte. Né homme, Tithon est sujet au vieillissement. Eos n'est pas la cause de ce processus, même si elle se révèle incapable de le corriger, même si

¹⁹⁵ C. Segal, "Tithonus and the Homeric *Hymn to Aphrodite*", p. 44. A. Giacomelli pense que la peur d'Anchise est due à ce précédent ("Aphrodite and After", p. 17), et qu'il redoute d'être réduit, comme Tithon, à un simple filet de voix (p. 19).

¹⁹⁶ *Od.* X, 521, 536 ; XI, 29, 49.

¹⁹⁷ v. 225-227. Le texte insiste sur la durée de cette période (εἴως, "aussi longtemps que", 225).

l'immortalité qu'elle obtient pour son mari accentue l'horreur de sa transformation en la faisant durer éternellement. Mais Tithon aurait avancé en âge quand bien même il ne se serait pas "couché auprès d'une déesse immortelle". Il serait donc abusif de penser qu'Anchise, lorsqu'il supplie Aphrodite de ne pas le laisser ἀμενηνός, exprime sa peur de vieillir.

En admettant que la peur d'Anchise n'est pas en soi anti-héroïque, comment interpréter la nature de ses ambitions ? Il ne rêve pas d'exploits guerriers, comme Hector pour son fils¹⁹⁸, mais d'une longue vie prospère, celle-là même que sacrifie Achille au profit d'un renom impérissable (κλέος ἄφθιτον)¹⁹⁹. Il n'entre pas dans la logique de la gloire épique ; il ne peut même pas parler de son union avec la déesse. Quand bien même il le pourrait, cette association avec Aphrodite risquerait de le transformer, comme Pâris²⁰⁰, en faire-valoir d'un héroïsme fondé sur une virilité agressive, trouvant sa suprême expression dans le combat et la victoire. Le peu de choses que l'*Illiade* nous dit de lui va dans ce sens²⁰¹. Par rapport à cette norme, Anchise est un anti-héros, un personnage de second rang.

Mais l'*Hymne à Aphrodite*, "le plus homérique des hymnes"²⁰², se plaît à transposer l'idéal épique en remplaçant le principe de la lutte par celui de la bonne entente amoureuse. Cela n'a rien d'étonnant : le poète s'est fixé pour tâche de raconter et louer les oeuvres de Cypris (1), qu'il oppose précisément à la guerre et à la bataille, oeuvres d'Arès (10). Cependant, malgré ce changement d'univers, les aspirations d'Anchise demeurent dans le fond semblables à celles d'Hector et d'Achille. Il veut être "un homme important (ἄριπρεπής) au sein des Troyens" : c'est ce que souhaite le Priamide à son propre fils²⁰³. Tous deux partagent la même exigence aristocratique : occuper dans la communauté une place privilégiée, élevée, posséder une *timè* distinctive. Par ailleurs, Anchise cherche à triompher de la nature qui le condamne à dépérir et à mourir. La florissante descendance issue de son union avec Aphrodite lui permet d'atteindre une forme d'immortalité culturelle très comparable à la gloire héroïque et aux honneurs réservés aux combattants morts²⁰⁴. La cohérence de ces deux façons d'envisager la réussite nous convainc qu'il ne faut pas dévaloriser le personnage de l'hymne en se référant à l'épopée. De la même façon que l'amour (*eros*) et le conflit (*eris*) sont deux puissances complémentaires dans l'univers et la vie humaine —

¹⁹⁸ *Il.* VI, 476-481.

¹⁹⁹ *Il.* IX, 412-416.

²⁰⁰ Voir chapitre 4, I, A.

²⁰¹ Voir chapitre 1, II, B, 7.

²⁰² cf. T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, *The Homeric Hymns*, p. 349-350 ; H. Podbielski, *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite*, p. 8.

²⁰³ *Il.* VI, 477 ; *HHAphr.* 103.

²⁰⁴ Sur ce thème, voir G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, et J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*.

conception qui imprègne la *Théogonie* hésiodique —²⁰⁵, il nous semble que l'*Hymne à Aphrodite* prend sa place à côté des poèmes épiques, non comme un reflet inférieur, mais comme un nécessaire complément dans l'architecture de la culture archaïque. Anchise et sa désirable jeunesse sont le pendant d'Achille et de sa force²⁰⁶, l'incarnation d'un modèle différent, épanoui dans le contexte d'une société en paix.

En suivant le cours de notre raisonnement, nous avons négligé un problème assez secondaire pour la compréhension de l'hymne, mais révélateur d'un trait de mentalité qui affectera plus tard la représentation des Dardanides. Pourquoi Anchise appréhende-t-il l'impuissance ? "Il ne voit pas fleurir sa vie, dit-il, celui qui se couche auprès des déesses immortelles.". La portée de son affirmation n'est pas universelle, elle ne concerne que les mortels mâles. Les termes employés sont en effet marqués du point de vue du genre : ἀνήρ pour l'homme, θεαί pour les déesses, et non ἄνθρωπος et θεός qui désignent les espèces humaine et divine. C'est donc l'alliance de la féminité et de la divinité qui représente une menace. Est-ce, comme le pense A. Giacomelli, parce qu'Aphrodite s'est montrée une amante particulièrement exigeante, et que l'appétit de la déesse dépasse de très loin celui d'une simple femme²⁰⁷ ?

Il est vrai que la gloutonnerie féminine en matière de sexe et ses répercussions sur les hommes constituent un *topos* répandu²⁰⁸. Pour ne citer qu'un exemple, particulièrement pertinent dans le cas qui nous intéresse, on peut mentionner le passage des *Travaux* où Hésiode étudie les effets de l'"été fatigant" (θέρος καματώδεις, 584). Selon lui, c'est la période de l'année où les femmes sont μαχλόταται, "le plus lascives", et les hommes ἀφαιρότατοι, "le plus affaiblis"²⁰⁹. Jointes à la chaleur qui dessèche leur tête et leurs genoux — parties du corps associées à l'activité sexuelle²¹⁰ —, les exigences des épouses épuisent les maris, aussi sûrement que le feraient le labeur, la maladie, ou la vieillesse²¹¹. Bien que le terme de *menos* ne soit pas employé par Hésiode, on voit jouer les mêmes catégories que dans l'hymne.

²⁰⁵ cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 357-364 (sur *eris* dans l'épopée) ; A. Bonnafé, *Eros et Eris*.

²⁰⁶ cf. G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 365 sq.

²⁰⁷ "Aphrodite and After", p. 18-19. Elle conclut, p. 19 : "Anchises fears he has strayed into the sphere of gods' measures where a single copulation can expend all the moistures of life".

²⁰⁸ cf. M. Detienne, "Mariage (Puissances du)", *Dictionnaire des Mythologies*, II, p. 67a.

²⁰⁹ *Trav.* 586.

²¹⁰ cf. A. Giacomelli, "Aphrodite and After", p. 11-12.

²¹¹ Voir J.-P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races : Sur un essai de mise au point", *Mythe et pensée*, p. 58-59, dont l'analyse des maux introduits chez les hommes par Pandore a attiré notre attention sur ce passage.

En tant que déesse, c'est-à-dire à la fois comme être suprêmement féminin et divinité en tous points supérieure à la race humaine²¹², Aphrodite incarne aux yeux d'Anchise une μαχλοσύνη, une lascivité exacerbée et véritablement dangereuse. On peut donc penser qu'il projette sur Aphrodite la conception négative que se font les hommes de la sexualité féminine, tremblant d'autant plus d'avoir laissé toutes ses forces au ventre de sa partenaire qu'elle se révèle d'essence surnaturelle. Il est difficile de savoir s'il a reconnu, entre toutes les déesses, Aphrodite et sa puissance érotique, dans la mesure où elle ne s'est pas nommée et où il s'adresse à elle seulement comme θεά (185), mais il ne fait pas de doute que, s'il l'identifie, cela renforce sa peur.

On a souvent discuté des rapports entre la frayeur d'Anchise et le destin tragique des mortels aimés par des déesses tel que Calypso l'évoque dans l'*Odyssée*²¹³. Il nous semble illusoire de chercher à déterminer si le poème épique a eu une influence directe sur l'hymne, dans la mesure où les remarques d'Anchise et le discours de Calypso diffèrent largement dans le détail. En revanche, d'un point de vue culturel, il apparaît que le danger physique redouté par le mortel correspond à un danger institutionnel menaçant l'ordre masculin de Zeus.

Au moment où Hermès vient lui signifier qu'elle doit laisser partir Ulysse, Calypso lui répond vertement :

σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων,
οἳ τε θεαῖσ' ἀγάσθε παρ' ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι
ἀμφαδίην, ἥν τίς τε φίλον ποιήσεται ἀκοίτην.

"Vous êtes sans pitié, ô dieux, suprêmement jaloux d'autrui, vous qui, aux déesses, refusez le droit de coucher auprès des hommes ouvertement, quand l'une d'elles en choisit un pour en faire son époux chéri." (*Od.* V, 118-120).

Puis elle cite les exemples d'Orion, aimé d'Eos et tué par Artémis, et de Jasion, dont Zeus priva Déméter d'un jet de foudre.

ὥς δ' αὖ νῦν μοι ἄγασθε, θεοί, βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι.

"Et c'est ainsi qu'une fois de plus, aujourd'hui, vous me refusez le droit, ô dieux, de vivre auprès d'un homme mortel." (*Od.* V, 129).

²¹² Le problème de la dualité de la déesse, à la fois être divin et féminin, a été formulé par N. Loraux dans l'article "Qu'est-ce qu'une déesse ?", qui constitue sa contribution au premier volume de l'*Histoire des femmes en Occident*, I. L'Antiquité, dir. P. Schmitt-Pantel, Rome, Bari, 1990 (Paris, 1991), p. 33-44.

²¹³ T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, *The Homeric Hymns*, p. 363 ; H. Podbielski, *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite*, p. 63-64 ; J. Strauss-Clay, *The Politics of Olympus*, p. 182.

La nymphe reproche aux dieux d'être envieux, ζηλήμονες. Le verbe ἄγαμαι exprime lui aussi la notion d'envie ; il implique que les dieux jugent le comportement des déesses excessif, menaçant pour leur suprématie, et estiment qu'il doit être réprimé²¹⁴. Ils perçoivent comme leurs rivales celles qui s'unissent d'amour à des hommes. Pourquoi ? Sans doute parce qu'elles font preuve d'une initiative malvenue. L'emploi de la forme moyenne ποιοῦμαι insiste sur le fait que les déesses contrôlent leurs relations amoureuses avec les mortels, que ce sont elles qui imposent à l'homme leur désir et l'attirent dans leur couche, établissant le lien de *philotès* qui les tiendra unis. L'adverbe ἀμφαδίην souligne qu'elles ne se cachent pas, ce que les dieux interprètent peut-être comme un manque d'*aidôs*, de pudeur et de bienséance.

La jalousie divine, qui frappe ordinairement les mortels plein d'*hubris* tentés de s'affranchir de leur condition humaine et de leur soumission aux dieux²¹⁵, est ici provoquée par une transgression de la frontière séparant les genres. Le discours de Calypso insiste sur l'opposition entre θεοί, répété deux fois (118, 129), encadré par les césures, et θεαί, également suivi d'une coupe trihémimère au vers 119. En usant de l'ascendant que leur donne la divinité sur les hommes, les déesses prennent dans les couples une position dominante et se hissent au rang des membres masculins de leur espèce.

Les paroles d'Anchise et de Calypso se répondent dans une certaine mesure, les unes exprimant le point de vue du mortel qui court le risque d'être dévirilisé, les autres celui de la déesse châtiée, à travers la perte de son amant, pour son excessive autonomie. Les deux discours témoignent de la peur éprouvée par une société masculine devant l'alliance du pouvoir et de la féminité. Mais il existe une différence fondamentale entre la situation d'Anchise et celle de Calypso : la crainte du Dardanide est vaine, tandis que l'amoureuse divine, à la suite de Déméter et d'Eos, va effectivement perdre son compagnon. Dans l'*Hymne à Aphrodite*, l'accent porte bien plus sur la distinction homme-dieu que sur l'opposition des genres. En revanche, le retour à la normalité que constitue le voyage d'Ulysse²¹⁶ ne peut se faire que s'il est arraché à la domination féminine et divine que Calypso exerce sur lui pour retrouver un statut de maître, dans son propre palais, aux côtés de son épouse mortelle.

B. Les *Troyennes* d'Euripide

²¹⁴ cf. DELG, s.v. ἄγα-.

²¹⁵ Voir E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Berkeley, 1959 (trad. M. Gibson, Paris, 1977), p. 38 sq.

²¹⁶ cf. P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssee*", *Le chasseur noir*, p. 47.

Le deuxième stasimon des *Troyennes* est un chant de lamentations et de reproches adressés aux dieux, indifférents au sort des femmes d'Ilion dont ils ont pourtant aimé les ancêtres, Ganymède et Tithon. Le passage rappelle l'*Hymne à Aphrodite* par de nombreux détails, mais s'en démarque nettement. Pour commencer, Euripide fait des deux Troyens des frères, reprenant la généalogie de la *Petite Iliade* qui considère Ganymède comme le fils de Laomédon²¹⁷, et leur consacre un couple de strophes. Le déroulement du récit d'Aphrodite, fondé sur la chronologie des générations de Dardanides, est rompu pour faire place à une structure symétrique, aussi bien du point de vue de la généalogie que du mètre. Quant à la progression qui fait passer, dans l'hymne, du statut idéal de Ganymède au destin pathétique de Tithon, elle est également abolie au profit d'une double dénonciation de l'amour divin.

1. Ambiguïtés du service de Zeus

Le chœur des *Troyennes* modifie subtilement le tableau idyllique offert par Ganymède pour y introduire l'ambiguïté.

Μάταν ἄρ' , ὦ χρυσέαις ἐν οἰνοχόαις ἀβρὰ βαίνων,

Λαομεδόντιε παῖ,

Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίσταν λατρείαν ·

"C'est donc en vain que, marchant d'un pas gracieux au milieu des vases d'or, ô fils de Laomédon, tu as la charge de remplir les coupes de Zeus, prestigieux service."

(*Troy*. 820-822).

Nous commenterons ailleurs la signification de l'adverbe μάταν. Intéressons-nous ici au portrait de Ganymède. On y retrouve certains des traits contribuant dans l'hymne à évoquer la divinité : la figure de Zeus, bien sûr, et les objets d'or. La fonction d'échanson, quant à elle, est présentée sous un jour très différent, non en termes de *timè*, mais comme une très belle façon de servir (καλλίσταν λατρείαν). L'ensemble peut être entendu comme laudatif : le service d'un dieu est une tâche sacrée toute à l'honneur du mortel. Ion, qui se consacre entièrement à Apollon, balayant son temple de Delphes, puisant dans des vases d'or l'eau de la fontaine Castalie, chante sa fierté²¹⁸ :

κλεινὸς δ' ὁ πόνος μοι

²¹⁷ F 6 Davies.

²¹⁸ *Ion*., 82-183.

θεοῖσιν δούλαν χέρ' ἔχειν,
οὐ θνατοῖς, ἀλλ' ἀθανάτοις.

"Noble est à mes yeux la tâche d'être l'esclave des dieux, non des mortels, mais des immortels." (*Ion*, 131-133).

Le mot δούλαν, "esclave", est plus lourdement connoté que les mots de la famille de λατρεία, qui n'impliquent pas nécessairement la privation de liberté. En fait, Ion emploie aussi bien θεραπεύω et λατρεύω que δουλεύω²¹⁹ pour désigner son service. Mais son humilité est un hommage au dieu, une preuve de la *timè*, de la vénération dans laquelle il tient son oracle²²⁰. L'esclavage religieux n'a rien de dégradant pour le jeune homme puisque c'est sa façon de manifester une pieuse et joyeuse soumission au divin.

Au vers 450 des *Troyennes*, Cassandre se présente comme la "servante d'Apollon" (τὴν Ἀπόλλωνος λάτρην), faisant allusion à sa dignité de prêtresse. L'emploi correspond à celui d'Ion. Le mot prend toutefois un relief particulier, car Cassandre crée un contraste spectaculaire entre la fonction qu'il désigne, l'attachement qu'il suppose entre elle et le dieu, et la vision du sort terrible promis à son cadavre²²¹. Elle fait ainsi ressortir l'impiété de Clytemnestre et d'Egisthe, ses assassins, mais aussi la vanité ultime de son service sacré : il ne lui offre aucune protection contre le meurtre et l'outrage.

Par ailleurs, dans la bouche des captives troyennes, *latreia* prend une couleur sombre. En effet, à deux reprises²²², le mot *latris* a été appliqué à Hécube pour désigner la situation qui l'attend chez Ulysse : reine devenue esclave, elle devra garder la porte ou faire cuire le pain²²³. A travers son exemple, l'idée de servitude se superpose à celle de service, et le couple καλλίσταν λατρείαν se charge d'ambiguïté²²⁴. Le chœur suggère que Ganymède est déchu de sa liberté, comme les femmes d'Ilion que son intimité avec Zeus ne suffit pas à protéger.

D'autres détails confirment cette dévalorisation de son statut. Il n'est pas l'égal des dieux, dont la communauté n'apparaît pas. La compagnie des objets a remplacé la leur (il a sa place "au milieu des vases d'or"). Sa relation avec le convive divin est exprimée, non de manière directe comme dans l'expression θεοῖς ἐπινοχοχέοι

²¹⁹ θεραπεύω : 111, 183 ; λατρεύω : 123, 129-130, 152 ; δουλεύω : 182.

²²⁰ *Ion*, 128-130.

²²¹ *Troy*. 448-450.

²²² *Troy*. 422, 492.

²²³ *Troy*. 492-494.

²²⁴ Chez Pindare (*Ol.* I, 45), le statut de Ganymède est exprimé par le terme χρέος, "emploi". Il s'agit d'un euphémisme désignant plutôt sa relation érotique avec Zeus que son service d'échanson. Le contexte est celui d'un éloge. Voir D.E. Gerber, *Pindar's Olympian One : A Commentary*, Phoenix, suppl. 15, Toronto, 1982.

(*HHAphr.*, 204), où le verbe crée un lien entre le sujet et le destinataire, mais par l'intermédiaire de la coupe, remplie par l'un et possédée par l'autre.

Par ailleurs, l'allusion à sa démarche introduit une autre ambiguïté, sexuelle celle-là. Le terme ἄβρᾶ dénote en effet la grâce et la délicatesse, mais qualifie le plus souvent des personnages féminins²²⁵. Appliqué à un homme, il l'effémine²²⁶. La fin de la strophe semble accentuer le phénomène :

Τὰ δὲ σὰ δροσόεντα λουτρὰ
 γυμνασίων τε δρόμοι
 βεβάσι· σὺ δὲ πρόσωπα νεα-
 -ρὰ χάρισι παρὰ Διὸς θρόνοις
 καλλιγάλανα τρέφεις·

"Les bains dont tu aimais la fraîcheur et les pistes où tu t'exerçais se sont évanouis. Mais toi, par tes grâces, auprès du trône de Zeus, tu épanouis ton jeune visage dans une belle sérénité." (*Troy*. 833-837).

Si l'on laisse de côté le rapport entre Ganymède et sa terre²²⁷ pour s'en tenir à sa description physique, on se rend compte qu'elle est extrêmement érotisée. L'idée de l'homosexualité s'impose d'autant plus fortement qu'elle demeure implicite²²⁸. Les bains, les exercices athlétiques suggèrent l'image du corps dénudé de l'adolescent²²⁹. Puis l'attention se porte sur le visage. Sa jeunesse (νεαρό), sa beauté et sa sérénité (καλλιγάλανα) sont des qualités propres à susciter le désir divin, car elles nient les vicissitudes, si odieuses aux immortels, auxquelles le corps humain est normalement soumis. Ganymède renvoie au dieu l'image d'un être suprêmement désirable, au charme quasi-divin, mais aussi étranger au drame qui s'abat sur les hommes et les femmes d'Ilion. La notion de *charis*, équivoque, complexe, renforce sa séduction, évoquant l'éclat merveilleux qui se dégage de lui et appelle à l'amour²³⁰. Dans le même temps, elle peut faire référence à la relation d'échange²³¹ nouée entre Zeus et le jeune

²²⁵ cf. *DELG*, s.v.

²²⁶ E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 81.

²²⁷ Voir chapitre 5, IV, B, 2.

²²⁸ Contrairement à Pd. *Ol.* I, 43-45 ; Eur. *Or.* 1392, *IA* 1049-1050. Chez le Pseudo-Théognis, l'amour que Zeus porte à Ganymède sert de justification à la pédérastie (1345-1350).

²²⁹ Le mot γυμνασίων (ici, plutôt "exercices" que "gymnases") dérive du verbe γυμνάζομαι, lui-même issu de γυμνός, "nu". Bains et gymnases étaient des lieux privilégiés de rencontres homosexuelles.

²³⁰ Voir *DELG*, s.v. ; J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, p. 349. La *charis*, beauté éclatante et érotique, caractérise aussi les yeux de Ganymède chez Théocrite (*Idylle*, XII, 35).

²³¹ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée*, p. 162.

homme, impliquant que Ganymède doit la fraîcheur de son visage aux faveurs sexuelles qu'il accorde.

L'allusion aux bains et aux exercices, puis le verbe τρέφω, "épanouir", montrent tout le soin que le jeune homme accorde à sa personne. L'entretien du corps auquel il se livre à Troie, avant le rapt, correspond à l'activité physique normale d'un adolescent destiné à devenir un guerrier au service de sa cité. Mais ce temps est révolu, les dernières traces en ont été effacées par la guerre. Désormais prime pour Ganymède le souci d'embellir son visage, préoccupation nettement plus féminine qui n'a d'autre fin que la séduction.

Il nous semble que le chœur oppose une époque où Ganymède portait la promesse d'un destin héroïque à sa situation présente et à sa soumission aux désirs de Zeus. Pour être plus précise, il faudrait dire que l'idéal du citoyen athénien se substitue, ou du moins se superpose à celui du héros épique. Ganymède, certes, est un prince troyen, mais le modèle auquel il est confronté correspond à celui des Athéniens de l'époque classique. S'il n'avait été enlevé par le dieu, il aurait pu devenir, au terme de son éducation, un homme viril, rompu au combat, et par-dessus tout libre. Aux yeux des Troyennes, il offre l'image d'un jeune homme efféminé, ne connaissant d'autre univers que la table et la couche de Zeus, réduit à une servitude dorée.

2. Féminisation de Tithon

Après avoir évoqué le sort ambigu de Ganymède et regretté amèrement que, malgré ses services, Zeus demeure insensible au sort des Troyennes, le chœur s'en prend à l'indifférente Héméra²³²,

²³² Eos-l'Aurore et Héméré-la Journée sont deux divinités différentes dans le catalogue hésiodique de la *Théogonie*. La première fait partie de la descendance de Gaïa et d'Ouranos (372). Elle enfante pour Astraïos-le Ciel Etoilé les astres et les vents (378-382), mais s'unit aussi à des mortels, Tithon (984-985) et Céphale (986-987), donnant naissance à des héros. Héméré, quant à elle, est la fille de Nyx-la Nuit et d'Erèbe-l'Obscur (124). On la voit parcourir le ciel, apportant la "lumière qui tient tant de choses sous son regard" (φάος πολυδερχνός) aux créatures terrestres, en alternance avec la Nuit, qui, elle, porte dans ses bras le Sommeil (748 *sq.*). La distinction entre les deux figures lumineuses, l'une définie surtout par ses relations amoureuses et les enfants qu'elle met au monde, l'autre par sa fonction quotidienne, n'est pas aussi nette qu'il y paraît, car Hésiode parle des hommes comme de "ceux qui voient de leurs yeux la lumière d'Eos, qui tient tant de choses sous son regard (φάος πολυδερχνός Ἡοῦς)" (450-451). Les lueurs du jour sont donc communes aux deux déesses. Il n'existe pas non plus entre elles de succession chronologique : elles sont toutes deux associées à la phase cosmogonique du poème. Néanmoins, seule Eos est en rapport avec la génération des héros.

Chez Homère, la figure d'Eos synthétise les caractéristiques des deux entités hésiodiques. Elle se voit attribuer aussi bien les déplacements célestes et la tâche d'annoncer et de répandre la lumière (*Il.* II, 48 ; XI, 1-2 ; XIX, 1-2 ; XXIV, 695 ; *Od.* V, 1-2) que les aventures amoureuses avec des mortels (allusions à Tithon : *Il.* XI, 1 ; *Od.* V, 1 ; à Orion : *Od.* V, 121 ; à Cleitos : *Od.* XV, 250-251).

Chez les auteurs du Ve siècle, les deux noms coexistent pour désigner la même divinité, dans tous ses emplois. Voir par ex. pour Héméra : Esch. *Perses*, 386-387 ; Soph. *Ajax*, 671-672 ; Eur. *Troy.*, 848 ; Hellanicos, 4F140, *FGrHist* (à la réserve qu'il est difficile de savoir si la dénomination de la déesse est le

τεκνοποιὸν ἔχουσα τᾶσδε
 γᾶς πόσιν ἐν θαλάμοις,
 ὃν ἀστέρων τέθριππος ἔλα-
 βε χρύσεος ὄχος ἀναρπάσας,
 ἐλπίδα γὰ πατρίᾳ μεγάληαν ·

"qui retient pourtant dans sa chambre le père de ses enfants, un époux issu de cette terre, qu'un quadriges constellé d'or vint ravir pour l'emporter dans les airs, au grand espoir de sa terre natale." (*Troy*. 853-857).

Le chant, plutôt que de raconter l'histoire de Tithon, juxtapose brutalement l'image de sa situation conjugale à celle de son enlèvement, ce qui a pour effet de concentrer l'attention sur la relation que le rapt a instaurée entre la déesse et lui.

La caractéristique la plus frappante de son état est la passivité. Il n'est mentionné qu'à l'accusatif, ce qui lui donne le statut d'objet dans les actions attribuées à la déesse ou à son char. Le Dardanide n'est par ailleurs pas défini par son identité — il n'est jamais nommé —, mais comme "l'époux procréateur" (τεκνοποιὸν...πόσιν, littéralement "l'époux producteur d'enfants") d'Héméra ; il n'existe que par le double lien d'alliance et de parenté partagée qui l'unit à la déesse. Le contexte, certes, justifie cette insistance : le chœur s'indigne que la divinité abandonne à la destruction la famille du père de ses enfants. Cette relation privilégiée devrait l'obliger à plus de compassion.

Mais dans le même temps, les Troyennes suggèrent que le destin de Tithon aux côtés d'Héméra est ambigu. En tant que πόσις, "époux", mais aussi "maître de la maison conjugale", son union avec la déesse l'élève, le grandit, car le prestige de son épouse et de son foyer divins rejaillit sur lui. Le mot τεκνοποιός corrige cependant cette impression en lui donnant dans le couple un statut d'infériorité, un statut féminin. Alors que dans un schéma normal, l'épouse, auxiliaire assurant la continuité du *genos* en ligne masculine, enfante pour son époux et accomplit dans la maternité sa nature de femme²³³, c'est Tithon, l'homme, le mari, qui endosse le rôle de fécond reproducteur et donne une descendance à Héméra. Il ne perpétue pas sa propre lignée, son propre nom, mais l'être de son épouse. Présentée ainsi sur le modèle maternel, la paternité n'a pas la valeur positive que lui trouvait Anchise, et oblige à nuancer le prestige de l'union

fait d'Hellanicos ou du scoliaste qui le cite), *etc.* ; pour Eos : Eur. *Electre*, 102 ; *Hipp.*, 455 ; *Ion*, 1158, *etc.*

Chez les auteurs plus tardifs, on trouve tantôt Eos — épouse de Tithon chez Diodore (*BH* IV, 75, 4) et le Ps.-Apollodore (*Bibl.* III, 12, 4) —, tantôt Héméra — notamment chez Pausanias, et cela même lorsqu'il reprend l'histoire hésiodique d'Eos et Céphale (I, 3, 1), ou qu'il décrit des scènes inspirées de l'épopée (V, 22, 2).

²³³ cf. *Andr.* 4, où la jeune épouse d'Hector est dite παιδοποιός. En *Troy*. 601-602, Andromaque, pleurant la fin d'Ilion, se lamente sur sa maison, qu'elle définit comme celle "où [elle a] accouché".

divine. Comme la passivité et l'anonymat, c'est un trait qui manifeste la soumission à laquelle le héros est réduit. L'effet de tension créé par le rapprochement τεκνοποιὸν...πόσιν répond à celui que créait dans la strophe précédente le couple καλλίσταν λατρείαν.

La contrainte que subit Tithon trouve également son expression dans les mots ἔχουσα...ἐν θαλάμοις²³⁴, peut-être un écho de l'*Hymne à Aphrodite* (231). Héméra le retient dans son *thalamos*²³⁵, et lui interdit en somme d'avoir les activités d'un homme.

L'épisode du rapt montre que cette situation n'est pas le fruit d'une évolution, mais le développement logique du rapport de pouvoir établi dès le début de la relation amoureuse. Héméra a pris le héros par la force, son char "s'est emparé" de lui (ἔλαβε), l'a "ravi dans les airs" (ἀναρπάσας)²³⁶. Il nous semble que le véhicule constellé d'or ajoute une coloration guerrière à l'action. Associé ordinairement au parcours quotidien qu'effectue la déesse dans le ciel, apportant la lumière aux hommes et aux dieux²³⁷, il acquiert, dans le cadre exceptionnel et violent du rapt, une sorte de volonté propre qui fait ressortir ses connotations militaires. En fin de compte, le chœur tragique insiste, beaucoup plus fortement que dans l'hymne, sur l'idée qu'Héméra conquiert Tithon au lieu de le séduire, assumant dans la relation amoureuse un comportement masculin.

D'un point de vue rituel, son geste correspond à une étape du mariage, au cours de laquelle le futur mari enlève sa fiancée chez son père pour l'emmener chez lui²³⁸, et l'installer dans la maison qui sera désormais son foyer. La déesse renverse les rôles en emportant Tithon de la Troade et du monde humain où il est né vers sa propre demeure. En rappelant l'espoir que le rapt constitue pour sa patrie, le chœur des Troyennes souligne qu'il établit à ses yeux une alliance entre Héméra et la famille, le peuple, la terre paternelle (γῆ πατρίᾳ) de Tithon. Quant au char, il est aussi associé à l'époque archaïque au rituel des noces et au transport de la fiancée vers la demeure de sa belle-famille²³⁹. C'est après l'enlèvement que le héros mérite le titre de πόσις, "époux" de la divinité. Il s'agit donc bien d'un mariage inversé, l'homme changeant de *genos* comme, en temps normal, la jeune fille, et la future épouse accomplissant le rite traditionnellement réservé au mari. Ce déséquilibre et cette inversion des rôles mettent en jeu les préjugés liés au pouvoir féminin que l'on a vu en oeuvre dans l'*Odyssée*.

²³⁴ *Troy*. 852-853.

²³⁵ Ulysse subit lui aussi la contrainte d'être retenu chez Calypso et Circé, dans la grotte de l'une ou la chambre de l'autre (*Od.* I, 14-15 ; V, 14-15, 154-155 ; X, 339-340).

²³⁶ Même expression chez Ps.-Apollod., *Bibl.*, III, 12, 4.

²³⁷ cf. par exemple *Od.* XXIII, 244-246, où l'on voit Athéna empêcher Eos d'atteler ses chevaux et d'apporter la lumière aux hommes pour permettre à Ulysse de jouir des plaisirs nocturnes.

²³⁸ Comparer avec *Troy*. 675, où Andromaque évoque le souvenir de son mariage. Elle emploie comme ici le verbe λαβεῖν.

²³⁹ Voir L. Bruit-Zaidman, "Les filles de Pandore : Femmes et rituels dans les cités", *Histoire des femmes*, p. 390-391 ; F. Lissarrague, "Femmes au figuré", *id.*, p. 168 sq.

L'initiative dont fait preuve Héméra, la domination qu'elle exerce sur son mari le condamnent à perdre symboliquement sa virilité.

Bien entendu, le point de vue des Troyennes est différent de celui du poème homérique. Loin de se soucier de la menace que constitue pour l'ordre masculin des dieux les unions déesses-mortels, elles considèrent l'impact d'une telle relation sur les mortels. La féminisation de Tithon est le revers de la masculinisation d'Héméra, la confusion des genres au sein de leur couple apparaissant comme une anomalie scandaleuse. Malgré la gloire de son alliance et les espoirs qu'elle a soulevés, Tithon, suggèrent les Troyennes, est en réalité à la merci d'Héméra, réduit à la position normalement réservée à une femme mariée, et incapable d'exiger de la déesse qu'elle vienne au secours d'Ilion.

La féminisation qui affecte Tithon ne prend pas exactement la même forme que celle qui atteint Ganymède. En effet, tandis que c'est l'image institutionnelle du premier, sa fonction au sein du couple conjugal, qui se trouve inversée, l'effémination que subit Ganymède est surtout d'ordre sexuel, car, Zeus étant une divinité masculine, c'est dans la relation érotique que le jeune garçon occupe la place normalement réservée à la femme. Malgré cette nuance, ces deux détours par le féminin contribuent également à dévaloriser le statut des amants des dieux, et à jeter le discrédit sur l'amour divin, source de danger. Mari brimé, éromène, serviteur, le mortel ne peut échapper à sa position d'infériorité. Le prestige d'une union divine se paie par le sacrifice symbolique d'une part de la virilité et de la dignité qui font l'homme libre. Les dieux ne cherchent pas à faire des mortels leurs égaux ; l'écart entre les deux natures — ou est-ce l'indifférence divine ? — est si grand que même l'amour ne suffit pas à rétablir l'équilibre. Les personnages d'Euripide doutent que soit possible l'harmonie qui, dans l'*Hymne à Aphrodite*, règne pour l'éternité entre Ganymède et Zeus, comme entre Tithon et Eos avant que la vieillesse ne fasse basculer leur mariage.

En suggérant que les dieux amoureux n'ont apporté aux Troyens qu'une gloire trompeuse, ce sont finalement les divinités elles-mêmes que les femmes d'Ilion mettent en cause. Elles esquissent face aux héros la figure d'une épouse dominatrice et d'un éraste concupiscent, insensibles à ce que la *philotès* implique de réciprocité et d'engagement. Privées de leur soutien, abandonnées aux Grecs, elles se plaisent à projeter sur eux l'image déplaisante de leurs propres maîtres.

C. Conclusion

Les deux textes que nous avons abordés mettent en lumière les risques encourus par l'homme qui se trouve entraîné dans une relation l'unissant à un être de statut

supérieur. L'écart qui le sépare du dieu, et qui déséquilibre leur rapport amoureux, s'exprime à travers les processus de dévalorisation auxquels il est exposé. Pour représenter son infériorité, les poètes recourent à des catégories (puérilité, féminité, servilité) qui se démarquent de l'idéal masculin, héroïque ou citoyen, sur lequel repose le système de valeurs des sociétés archaïque et classique.

Il faut cependant se garder de conclure que l'amour divin est uniformément conçu comme risqué, et distinguer clairement l'hymne de la tragédie. Dans le premier, le sort des héros troyens n'apparaît pas comme scandaleux. Dans le cadre purement érotique de l'oeuvre dédiée à Aphrodite, les mortels suscitant par leur beauté le désir divin sont les seuls véritables héros. Si Tithon déchoit de ce statut, c'est parce que la vieillesse lui ôte le pouvoir de séduire. Il est victime de sa propre dualité, de la tension interne entre vieillissement et immortalité, plus que de sa soumission à Eos. Bien que le récit contienne en germe tout ce qui entrera dans le traitement tragique du personnage, l'accent ne porte pas sur son statut ambigu d'époux d'une divinité. L'exemple d'Anchise, quant à lui, montre que la contradiction des natures humaine et divine, à défaut d'être annulée comme dans le cas de Ganymède, peut être acceptée et dépassée grâce à la sexualité humaine et à l'institution familiale.

Par ailleurs, l'hymne adopte le point de vue des Olympiens sur l'amour entre mortels et immortels : si celui-ci représente une menace, c'est pour l'ordre dont ils sont les garants, plus que pour les hommes entraînés individuellement dans des relations amoureuses avec les divinités. Dans le *stasimon* des *Troyennes*, en revanche, le choix des mots et le poids que leur confère le reste de la pièce soulignent la volonté de mettre en cause les dieux et leur amour pour les Dardanides. Les histoires de Ganymède et Tithon sont transformées pour faire ressortir avec intensité les problèmes qu'elles posent à l'homme. La dévirilisation que les captives d'Ilion, inspirées par le désespoir, prêtent aux amants des dieux, accuse l'indifférence et le mépris divins face à l'humanité souffrante. Les dieux auxquels elles s'adressent n'ont pas à redouter l'intimité créée par le désir, car ils ne connaissent pas la compassion. Leur supériorité les délivre des contraintes et des risques liés à la réciprocité de la *philotès*.

Chapitre 4

LES DONS SPONTANES DES DIEUX AUX DARDANIDES : DES CADEAUX EMPOISONNES

Les unions entre les dieux et les Dardanides sont conçues comme des pactes de bonne entente amoureuse, parfois scellés par des dons du dieu au mortel aimé ou à sa famille. Par le biais de ces compensations d'ordre matrimonial, des richesses (blé, vigne d'or ou chevaux), mais aussi des biens immatériels, des compétences comme celle de Cassandre, manifestent dans le monde héroïque la familiarité que le *genos* entretient avec les habitants de l'Olympe.

Pour prolonger les réflexions sur ce rapport de *philotès*, il nous paraît intéressant d'étudier les dons isolés et spontanés faits à certains individus de la famille, car la faveur des dieux s'exprime aussi dans ce type de relation, moins complexe que l'amour dans la mesure où elle ne suppose pas l'intimité physique et les dangers qui l'accompagnent. Dans l'*Iliade*, univers où, nous l'avons vu, les rapports érotiques entre hommes et dieux ne sont plus concevables, les Dardanides sont des destinataires privilégiés des dons divins. Considérons les objets et les éléments concrets dont le poète précise qu'ils proviennent des dieux : à l'exception de Pélée et d'Achille, comblés par la divinité — le père a reçu de Chiron une lance¹, et de l'ensemble de la communauté de l'Olympe, outre la main de Thétis, des armes et des chevaux merveilleux², dont le fils a hérité³ —, c'est la famille royale d'Ilion qui en reçoit le plus grand nombre (la chevelure de Pâris, le casque d'Hector, le voile d'Andromaque, les

¹ *Il.* XVI, 143 ; XIX, 390.

² XVI, 381, 867 ; XVII, 196 ; XVIII, 84 ; XXIII, 277.

³ Il faut bien entendu ajouter les armes qu'Héphaïstos forge au chant XVIII pour le Péléide, en remplacement de la panoplie paternelle sur laquelle Hector a mis la main.

remparts construits pour Laomédon par Apollon et Poséidon⁴, sans compter les chevaux offerts en échange de Ganymède). Si l'on se penche ensuite sur des notions abstraites qui font l'objet de dons divins, comme les différents types de suprématie conférée aux héros (κῦδος, νίκη, κράτος, etc.), on constate également que les Troyens, et surtout Hector, en sont les bénéficiaires les plus fréquents⁵. Ce déséquilibre s'explique en partie par des contraintes narratives du poème, sur lesquelles nous reviendrons, mais il n'en reste pas moins qu'Hector et les siens occupent une position particulière dans le système de relations entre l'Olympe et le monde héroïque.

L'analyse des dons faits aux membres du *genos* royal d'Ilion, c'est-à-dire des actions divines exprimées à l'aide du verbe δίδωμι ou d'un terme fonctionnant comme son synonyme⁶ (citons, pour l'épopée, ἐγγυαλίζω, ὀπάζω, [ἔ]πορον, τίθημι, ὀρέγω)⁷, montre que la conception épique de l'action exercée sur les hommes par les dieux comporte essentiellement deux volets⁸. En dotant les héros, de manière définitive, d'un objet merveilleux ou d'une aptitude exceptionnelle, la divinité à la fois définit et justifie leurs caractéristiques individuelles. Ce faisant, elle instaure entre eux des relations de complémentarité, d'opposition, de hiérarchie ; elle organise le monde épique en distribuant les compétences. Chacun, selon les dons qu'il a reçus des dieux, occupe sa place dans la communauté héroïque et dans le mythe. Ainsi, par exemple, les présents faits à Hector, Pâris ou Andromaque, tant par leur origine divine que par leur nature propre, leur confèrent un rôle et un statut particuliers parmi les Troyens ; dans le même temps, ils créent entre eux des relations symboliques extrêmement fortes, qui, au sein de l'ensemble poétique de l'*Illiade*, construisent et enrichissent le thème de la défense d'Ilion. Ainsi, les dons divins, comme la généalogie, concourent à identifier et caractériser les personnages, tout en les unissant dans un réseau de relations à partir duquel le récit se développe.

Mais ils permettent également, sur ce fond, d'exprimer des faits d'ordre proprement narratif. En effet, dans l'épopée, les héros expliquent les péripéties de la bataille en termes de dons accordés par les Olympiens — par Zeus en particulier. Qu'Hector prenne un moment l'avantage, et Diomède comprend que tous ses efforts

⁴ Ils ne font pas à proprement parler l'objet d'un don : bien que le récit de leur édification varie un peu selon les versions, elle n'est jamais présentée comme un geste gratuit, mais comme un travail exigeant rémunération. Toutefois, les murailles une fois construites sont considérées comme un présent divin. Nous reviendrons sur tout cela de façon plus précise dans le cours de notre développement.

⁵ Voir les articles du *LfrE* concernant les mots cités.

⁶ cf. E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 16.

⁷ Pour ces mots, à l'exception d'ὀρέγω, cf. *Les usages du don chez Homère*, p. 4-22.

⁸ Pour aboutir à des conclusions sûres à propos de ces dons, il faudrait bien entendu étendre la recherche à l'ensemble des actions impliquant un sujet divin et un destinataire humain. Cela dépassait amplement le cadre de notre travail. Toutefois, les dons aux Troyens constituent, comme nous l'avons fait remarquer, la majorité des cas de l'*Illiade*, et à en juger par les exemples que répertorie l'étude globale d'E. Scheid-Tissinier, ils paraissent tout à fait représentatifs des usages homériques.

seront vains, "puisque Zeus l'assembleur de nuées veut visiblement donner la supériorité aux Troyens plutôt qu'[aux Achéens]"⁹. Quant aux objets d'origine surnaturelle, outre qu'ils symbolisent le destin de leur propriétaire, ils peuvent en devenir les instruments. Leur présence déclenche l'action humaine, déchaîne les convoitises et les luttes ; le geste de don par lequel ils ont été introduits dans la vie des mortels s'apparente alors à une manipulation divine, permettant à l'Olympe d'exercer une influence sur les hommes. C'est ainsi qu'Hector est conduit à la mort, entraînant dans sa chute Andromaque et Ilion.

L'idée que les dieux piègent les mortels par le moyen même qui semble prouver leur bienveillance ne va pas sans poser de problèmes. Peut-il exister une véritable *philotès* entre des immortels et des hommes quand les dons qui devraient la sceller s'avèrent sources de malheur ? Le modèle socio-linguistique des échanges humains, qui sert à décrire les relations avec les dieux chez Homère, s'avère inadéquat. Nous verrons, à travers l'exemple des remparts de Troie, que les auteurs postérieurs n'ont pas manqué de souligner, de façons diverses, les paradoxes de la faveur divine telle qu'elle se manifeste aux Dardanides dans l'épopée.

⁹ XI, 318-319

ἐπεὶ νεφεληγερέτα Ζεὺς
Τρώσιν δὴ βόλεται δοῦναι κράτος ἢ ἐπεὶ ἡμῖν.

I. Le don divin, élément d'identification du héros

A. La répartition divine des qualités héroïques

Le portrait individuel n'a pas véritablement sa place dans l'épopée. Les héros y sont moins décrits qu'identifiés et définis les uns par rapport aux autres par une série d'éléments, tels que la généalogie, les épithètes traditionnelles, voire la signification même de leur nom. On assiste, notamment par le biais des qualificatifs, à une sorte de répartition codifiée des compétences et des manières d'être, qui créent à première vue l'impression que les rôles sont fixés une fois pour toutes. Ulysse est le combattant rusé, Nestor le vieillard à la sagesse insurpassable, Agamemnon le plus grand des rois, Achille le plus vaillant des Achéens, *etc.* Chacun paraît réduit à quelques traits particuliers que l'on pourrait qualifier de pertinents dans la mesure où ce sont précisément ceux qu'il révèle de manière significative dans l'action et, partant, qui définissent sa place dans le récit¹⁰. La distribution des aptitudes donne naissance à une subtile hiérarchie, car chacun excelle dans la fonction qui lui est assignée, et mérite à ce titre un statut particulier. Cela se traduit, selon les situations de combat, par la supériorité attendue de l'un ou l'autre, ou dans les situations de parole par le triomphe de tel ou tel avis. Le héros doit se conformer à cet état de choses, car il est dû, comme le rappelle Polydamas à Hector, à l'action des dieux :

οὐνεκά τοι περὶ δῶκε θεὸς πολέμια ἔργα, 727
 τοῦνεκα καὶ βουλῇ ἐθέλεις περὶδμεναι ἄλλων ·
 ἀλλ' οὐ πως ἅμα πάντα δυνήσεται αὐτὸς ἐλέσθαι ·
 ἄλλω μὲν γὰρ δῶκε θεὸς πολέμια ἔργα 730
 ἄλλω δ' ὀρχηστύν, ἐτέρω κίθαριν καὶ αἰοιδήν,
 ἄλλω δ' ἐν στήθεσσι τίθει νόον εὐρύοπα Ζεὺς
 ἐσθλόν

"Parce que la divinité t'a donné d'exceller aux travaux de la guerre, tu veux, par ton avis aussi, l'emporter sur les autres : mais tu ne peux absolument pas te charger toi-même de tout à la fois, car à l'un, la divinité a donné les travaux de la guerre, à tel autre la danse, à tel autre la cithare et le chant, tandis qu'à tel autre, Zeus à la voix puissante mettait dans la poitrine un esprit avisé..." (II. XIII, 727-733).

¹⁰ Voir comment Hélène identifie pour Priam les chefs achéens, et comment celui-ci illustre par des récits les caractères qu'elle définit (III, 178-235).

On remarquera le caractère exclusif et définitif que Polydamas attribue à ces dons : une fois doué d'une qualité, l'individu semble condamné à ne jamais en posséder d'autres, ou du moins à ne jamais y exceller. Cela revient au même, à vrai dire : dans ce monde aristocratique, "qualité" se confond avec "suprématie". Comme l'indique περί (v. 727), qui exprime la supériorité, Hector est le meilleur sur un champ de bataille, car il a reçu le don des armes, mais il ne peut l'emporter (περιίδμεναι, v. 728) dans le débat parce que ce n'est pas à lui que Zeus a donné l'intelligence. On voit bien que, dans un domaine donné, ne pas tenir le premier rang équivaut à être complètement dépourvu de la qualité en question, comme s'il était impossible ou sans intérêt de distinguer des degrés dans l'intelligence ou la vaillance ; comme si, inversement, le héros doué de clairvoyance possédait nécessairement une capacité intellectuelle suprême, idéale. Ainsi, toute aptitude venue des dieux est une *aretè*, un type d'excellence, et justifie le respect des préséances qui en découlent dans le monde héroïque¹¹. Dans le cas présent, cela implique qu'Hector cède aux conseils proposés par Polydamas, qui incarne face à lui l'homme ayant reçu des dieux un "esprit avisé". Son intelligence ne le trompe pas : "ce qui lui paraît être le meilleur parti (ἄριστα)"¹² s'avère toujours la voie la plus sûre. Entre Polydamas et Hector, nés le même jour¹³, s'instaure donc, dans un climat de compétition, une relation de complémentarité et de contraste qui les définit mutuellement :

ὁ μὲν ἄρ' μύθοισιν, ὁ δ' ἔγχει πολλὸν ἐνίκᾳ ·

"L'un emportait de beaucoup l'avantage par la parole, l'autre par la lance." (*Il.* XVIII, 252).

Tout est mis en place pour dramatiser les décisions qu'Hector aura à prendre : s'il prête une oreille attentive à Polydamas et joint son talent pour l'action à la prévoyance de son compagnon, il fera le bon choix, mais s'il refuse de l'écouter, nous savons qu'il ira à sa perte¹⁴.

Le discours de Polydamas sur les dons divins est manifestement destiné à opposer le héros doué pour la guerre à l'homme réfléchi et sage¹⁵. Le vers 731, qui déséquilibre cette symétrie en introduisant l'exemple des danseurs et des musiciens, a

¹¹ Cela est tout aussi vrai pour les défauts : Thersite n'est pas seulement laid et lâche, il est le plus laid des Achéens venus à Ilion (II, 216), et, selon Ulysse, il n'y a pas d'homme plus lâche que lui (II, 248). Sur cette classification des héros, voir F. Letoublon, "Défi et combat dans l'*Iliade*", p. 42-46.

¹² XIII, 735. Αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.

¹³ XVIII, 250.

¹⁴ cf. J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 143 sq.

¹⁵ Comparer avec *Od.* VIII, 167-177. Ulysse, provoqué par le jeune Euryale, oppose l'homme qui a reçu des dieux la beauté sans la parole réfléchie à celui qui est doué de raison mais dépourvu de grâce.

été condamné dès l'Antiquité par Aristarque, et manque dans certains des meilleurs manuscrits qui nous sont parvenus¹⁶. Il ne se justifie pas dans le contexte de la confrontation Hector-Polydamas. Bien qu'on puisse légitimement le considérer comme douteux, il n'est pas inintéressant de se demander pourquoi il a été ajouté. Il nous semble que le face-à-face des deux héros évoque le souvenir d'un autre couple antithétique, celui qu'Hector forme avec son frère Pâris, adepte de la cithare¹⁷.

Au début du chant III, on voit ce dernier reculer devant Ménélas, sous l'emprise de la peur. Hector le prend à parti et l'accable de reproches :

Οὐκ ἂν δὴ μείνειας ἀρηίφιλον Μενέλαον ;
Γνοίης χ' οἴου φωτὸς ἔχεις θαλερὴν παράκοιτιν ·
οὐκ ἂν τοι χραίσμη κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης,
ἢ τε κόμη τό τε εἶδος, ὅτ' ἐν κονίησι μγείης.

"Ne pourrais-tu donc attendre de pied ferme Ménélas chéri d'Arès ? Tu saurais de quelle sorte d'homme tu retiens la florissante compagne. Ils ne te seront d'aucun secours, ta cithare et les présents que tu as reçus d'Aphrodite, ta chevelure, ta beauté, si tu viens à te fondre dans la poussière !" (III, 52-55).

Hector joue sur l'idée qu'une confrontation entre Alexandre et son rival révélerait deux natures d'homme : c'est ce qu'indique l'adjectif οἴου au vers 53. Ménélas est défini comme un héros doué pour le combat par son épithète ἀρηίφιλον, qui en fait l'émule du dieu de la sauvagerie guerrière. Hector s'attend à ce qu'il prenne le dessus sur Pâris et lui fasse mordre la poussière. Cette supériorité sera confirmée par les faits dans le duel qui va suivre, avant d'être faussée par l'intervention d'Aphrodite¹⁸.

Pâris, lui, est caractérisé par sa cithare et par les dons d'Aphrodite, détaillés en un élément abstrait, la beauté, et un élément concret qui en est l'emblème, la chevelure. Par ailleurs, en ce début de chant, le poète lui attribue avec insistance l'épithète de θεοειδής, "à l'apparence divine"¹⁹. Hector lui-même s'adresse à son frère en le qualifiant d'εἶδος ἄριστε (v. 39), le premier par la beauté. Pâris excelle donc lui aussi dans un domaine grâce au patronage d'une divinité. Mais sa beauté exceptionnelle, qui pourrait lui valoir le respect et l'admiration, ne récolte que le mépris de son frère et des soldats, car elle n'a rien du charme viril qui se dégage d'un corps plein de force :

ἦ που καρχαλόωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,
φάντες ἀριστὴα πρόμον ἔμμεναι, οὐνεκα καλὸν
εἶδος ἔπ' , ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.

¹⁶ Voir G.S. Kirk, *The Iliad : A Commentary*, t. 1, chants 1-4, ad v. III, 731.

¹⁷ Sur l'antithèse Hector-Pâris, voir H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, p. 41-50.

¹⁸ III, 373-376.

¹⁹ III, 16, 27, 30, 37, 58. Voir J. Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980, p. 83-84.

"Ah! ils peuvent rire, les Achéens à la tête chevelue ! Ils prenaient le héros qui s'avancait pour un champion, à en juger par sa belle apparence ; mais dans son coeur, il n'y a pas plus de force pour attaquer que d'ardeur à se défendre !" (III, 43-45).

Pâris le chevelu n'est qu'une imitation incomplète des soldats achéens. Son apparence ne témoigne pas de sa valeur héroïque, elle n'est pas l'émanation de talents de lutteur : il est également dépourvu de βίη, la force dirigée contre les autres, et d'ἀλκή, la force de défense et de résistance. Pour ses ennemis, il est naturel d'associer *a priori* beauté et vigueur ; dans ce contexte, la formule κάρη κομόωντες qui leur est appliquée suggère qu'ils allient eux-mêmes les deux qualités, et souligne l'isolement et la marginalité du Priamide au sein des combattants²⁰.

La beauté apparente plutôt Pâris à la femme qu'il a enlevée — Hélène est présentée comme une γυναῖκ' εὖειδέ(α) au vers 48 et reçoit l'épithète d'ἡυκόμοιο au vers 329 — et à la déesse qui lui en a fait cadeau. Comme lui, Aphrodite est belle, mais sans défense (ἄναλκις, adjectif qui fait écho à la fin du v. 45)²¹. Alexandre n'en perd pas pour autant toute virilité : à défaut d'avoir le charme d'un guerrier, il a les attraits d'un amant. Mais sa virilité purement sexuelle, parce qu'elle le confine à la compagnie des femmes dans le *thalamos*, le retenant loin du combat, est paradoxalement considérée comme non masculine, et présentée en un terme dévalorisant évoquant l'anti-héros par excellence. Lors du jugement des déesses, Pâris choisit Aphrodite, qui lui apporte la μαχλοσύνην ἀλεγεινήν, "la lascivité chargée de maux"²². Or P. Chantraine remarque que le mot μαχλοσύνη se rapporte de façon générale à la femme²³. Appliqué à Pâris, le mot accentue donc la féminisation de son caractère, non qu'il soit assimilé à un être de l'autre sexe — c'est bien un homme qui enlève Hélène et s'unit à elle —, mais en ce que le féminin, comme l'a montré H. Monsacré²⁴, est une catégorie largement utilisée pour qualifier ce qui est en deçà de l'héroïque.

La cithare, quant à elle, prenant la place d'une arme caractéristique, comme le bouclier d'Ajax ou l'arc de Teucros, évoque des talents musicaux réservés aux palais, des plaisirs pacifiques liés au banquet et à l'amour. Lorsqu'Aphrodite, ayant soustrait Alexandre au combat et l'ayant déposé sur son lit, demande à Hélène de le rejoindre, elle le décrit comme "resplendissant, tant par la beauté que par le vêtement"²⁵.

²⁰ cf. J.-P. Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé", p. 63.

²¹ V, 331.

²² XXIV, 30. Pour l'étude développée du jugement, voir chapitre 5, I, A.

²³ DELG, s. v.

²⁴ *Les larmes d'Achille*, p. 82.

²⁵ III, 392 κάλλεί τε στίλβων καὶ εὔμασιν.

οὐδέ κε φαίης

ἀνδρὶ μαχεσσάμενον τόν γ' ἐλθεῖν, ἀλλὰ χορὸν δὲ
ἔρχεσθ', ἥ ἐ χοροῖο νέον λήγοντα καθίζειν.

"Tu ne dirais pas qu'il vient de combattre un homme, mais qu'il s'en va danser ou qu'il se repose après avoir dansé." (III, 392-394).

Contrairement à son frère, qui regagne Ilium au chant VI éclaboussé d'une boue sanglante²⁶, Pâris conserve une grâce incompatible avec la pratique du combat. L'éclat de ses vêtements contraste avec celui des armes, dont il s'est trouvé miraculeusement dépouillé, et montre, là encore, qu'il est intégré dans une sphère féminine²⁷. La nature érotique de la beauté qu'Aphrodite lui a conférée l'associe à des activités physiques bien différentes de la lutte, et lui assigne une place dans un univers que la guerre et ses valeurs relèguent au second plan. Il serait parfaitement à son aise à la cour d'Alcinoos, où, jouissant d'une paix éternelle, l'on aime "les festins, la cithare et la danse, les vêtements toujours frais, les bains chauds et le lit"²⁸. Or cette société, malgré et par son caractère idéal, s'écarte de la norme héroïque qui est celle de l'*Illiade*. Parce qu'ils ne connaissent pas la lutte et la guerre, les Phéaciens ne peuvent atteindre l'excellence que seule révèle l'épreuve du combat²⁹.

Etant ainsi fait (τοιόσδε ἐών, v. 46), Pâris ne peut agir qu'en conformité avec son être, c'est-à-dire mu par un appétit sexuel et une quête amoureuse qui vont à l'encontre des valeurs et des intérêts de son frère³⁰, incarnation de l'*arété* guerrière. De là proviennent les malheurs troyens. C'est pourquoi, dans la bouche furieuse d'Hector, humilié par le rapt d'Hélène, puis par la lâcheté dont Pâris fait preuve lorsqu'il s'agit de régler par les armes son différend avec Ménélas, l'allusion à sa beauté se mêle aux injures :

Δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές, ἥπεροπέυτα

"Maudit Pâris, champion par la beauté, coureur de femmes, enjôleur !" (III, 39).

²⁶ VI, 268.

²⁷ Voir H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, p. 117-118.

²⁸ *Od.* VIII, 248-249.

²⁹ Sur ce point, voir P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*", *Le chasseur noir*, p. 67 ; J. Strauss-Clay, *The Wrath of Athena*, p. 128-130, qui conclut : "The softness of the Phaeacians and the brutality of the Cyclopes are equally remote from the heroic." Il faut cependant rester prudent lorsqu'on cherche à appliquer ce jugement en dehors de l'épopée, comme nous l'avons vu à propos de l'*Hymne à Aphrodite* (cf. chapitre 3, III, A).

³⁰ III, 46-51.

Hector ne nie pas la prestance incomparable de son frère, pas plus qu'il n'ignore l'origine divine de celle-ci³¹. Ce qui provoque sa colère, c'est que ce don d'Aphrodite, restreignant l'*arété* de Pâris à un domaine non héroïque, induit une attitude qui met en danger la communauté entière³², un comportement alliant la tromperie charmeuse à la faiblesse, qui prive les Troyens d'un héros : l'action d'un homme εἶδος ἄριστος, "champion de beauté" (v. 39), est incompatible avec celle d'un "champion" tout court, d'un ἀριστεύς (v. 44). Comme la déesse, Alexandre se plaît à séduire les femmes, à les enjôler par de suaves paroles pour leur inspirer le désir d'amour : le mot ἡπεροπευτής, qu'Hector lui applique, est un dérivé du verbe ἡπεροπεύειν, associé à plusieurs reprises à Aphrodite. Au chant III, Hélène reconnaît Cypris lorsqu'elle vient, sous l'apparence d'une vieille servante, l'inviter à rejoindre son époux au lit, et lui reproche cette façon de faire³³. Au chant V, Diomède met en fuite la déesse et lui crie :

Εἶπε, Διὸς θύγατερ, πολέμου καὶ δημοτῆτος ·

ἢ οὐχ ἄλλῃς ὅττι γυναῖκας ἀνάγκιδας ἡπεροπεύεις ;

"Va-t-en, fille de Zeus, abandonne la guerre et le carnage ! Ne te suffit-il pas d'enjôler les femmes sans défense ?" (V, 348-349).

Le monde d'Aphrodite, dans lequel, par ses dons, elle entraîne Pâris, est celui des êtres sans ἀλκή. La tromperie y sert la séduction, et non la victoire, contrairement à la ruse d'un Ulysse. Ce pouvoir est inefficace sur le champ de bataille, et Diomède rejette Aphrodite sans difficulté en dehors de la sphère du combat. Il rétablit ainsi l'ordre des compétences divines, qu'elle avait bravé en essayant de protéger Enée. En revanche, parce que Pâris est un homme et un héros, sa déroute et sa dévotion aux travaux amoureux provoquent le scandale.

Pâris se soumet docilement au jugement de son frère, vantant la fermeté de son cœur insensible à la peur³⁴, dans une antithèse implicite avec sa propre lâcheté. Au delà du couple Pâris-Ménélas qui est au cœur de la scène et du discours d'Hector, il se dessine donc entre les deux Priamides une opposition que l'on serait tenté d'appeler structurale, l'un étant associé au champ de bataille, où prédominent ceux qui ont reçu des dieux l'excellence guerrière, et l'autre, par le fait des dons d'Aphrodite, à un

³¹ Il nous semble à ce titre qu'il est dommage de traduire εἶδος ἄριστε par "bellâtre", comme le font P. Mazon, M. Meunier et F. Mugler, car ce terme très péjoratif, impliquant une beauté affadie et niaise, nous paraît édulcorer la figure d'Alexandre. Sa grâce est véritablement extraordinaire, même si ce n'est pas celle d'un preux.

³² On songe à l'émerveillement douloureux que ressentent Priam et les vieillards de Troie à la vue d'Hélène (III, 156-160).

³³ III, 399. Voir aussi *Od.*, XV, 419, 421 où le verbe signifie "séduire (une femme) par des paroles". Les autres occurrences du mot concernent Antiloque, qui a trompé Ménélas pour lui voler sa victoire à la course de chars (*Il.*, XXIII, 605), et Athéna, dont Ulysse redoute qu'elle ne lui mente en lui annonçant qu'il est parvenu à Ithaque (*Od.* XIII, 327).

³⁴ Il est ἀτειρής (III, 60) et ἀτάρβητος (III, 63).

univers amoureux, pacifique, où la beauté masculine est un attribut érotique plutôt que la manifestation extérieure de la force et de la vaillance, où les instruments de musique prennent le pas sur les armes.

Mais pour en terminer avec la distribution des talents divins, il convient d'apporter à notre analyse une réserve importante. Ce serait se représenter les relations dans l'épopée d'une manière faussée que de s'en tenir aux passages que nous avons cités et de considérer les oppositions qui s'y dégagent comme seules valides. En effet, en dehors des scènes avec Polydamas, Hector peut être à l'occasion présenté comme excellent aussi bien au combat qu'à la décision³⁵. De même, Pâris fait au cours de l'*Illiade* la démonstration que "sa mère ne [l'] a pas enfanté absolument sans défense"³⁶, blessant Diomède, Machaon, Eurypyle, tuant plusieurs héros, tenant honorablement sa place, après sa défaillance du chant III, parmi les chefs troyens. On lui voit à la main l'arc, et non la cithare. Hector lui-même adoucit le jugement qu'il a émis sur son frère en admettant que ses exploits au combat méritent une reconnaissance, et qu'au fond, il ne manque pas de vigueur et de résistance ; il déplore simplement que sa volonté le pousse parfois à se dérober³⁷. Le poète montre même les deux frères s'élançant de concert sur le champ de bataille, animés de la même ardeur belliqueuse³⁸. Il va jusqu'à leur appliquer, à des moments où ils rejoignent le combat après une interruption, la même comparaison avec un cheval retrouvant sa liberté³⁹. Force est donc de constater qu'un héros ne peut se réduire aux traits divins que l'on reconnaît en lui.

A nos yeux, il ne s'agit pas d'incohérence. L'évocation des qualités que chacun tient de la divinité prend de l'importance dans des moments critiques, des moments où l'*aretè* propre à chaque héros se trouve révélée et exaltée : les décisions stratégiques d'Hector au cours de la bataille ; la dérobade de Pâris, qui fait éclater au grand jour l'antagonisme des deux frères, l'un ayant provoqué la guerre, l'autre en assumant tout particulièrement les conséquences. L'allusion aux dons de l'Olympe, à son influence sur les caractères permet d'attirer l'attention de l'auditeur sur les rapports de force existant à ces instants-là, et de les accentuer⁴⁰. Ils sont d'autant mieux mis en valeur que les personnages ont par ailleurs des liens étroits : Hector et Polydamas sont des *ἑταῖροι*, des compagnons d'armes et de banquet, nés le même jour ; Hector et Pâris sont frères. La répartition divine des aptitudes apparaît donc autant comme un élément

³⁵ VI, 78-79. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que le titre de "meilleur des Troyens" peut être décerné à plusieurs héros : à Hector surtout, mais aussi à Enée (XVII, 513), ou même à Pandare juste après son exploit contre Patrocle (XVII, 80).

³⁶ XIII, 776 : οὐδ' ἐμὲ πάμπαν ἀνάγκιδα γείνατο μήτηρ.

³⁷ VI, 521-523 : οὐκ ἂν τίς τοι ἀνὴρ, ὃς ἐναΐσιμος εἴη
ἔργον ἀτιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι.
ἀλλὰ ἐκὼν μεθείεις τε καὶ οὐκ ἐθέλεις ·

³⁸ VII, 2-3.

³⁹ VI, 506-514 ; XV, 263-270.

⁴⁰ Pour un exemple non troyen, voir I, 277 *sq.*

de mise en scène poétique que comme la manifestation d'un ordre transcendant au sein duquel chaque héros a sa place. L'analyse structurale, qui s'attache surtout à ce second aspect, ne doit pas masquer le fait que l'épopée vise à produire des effets dramatiques.

B. Les objets divins, emblèmes des personnages héroïques

1. Les armes de Memnon

Les armes divines de Memnon font l'objet d'une courte allusion dans le résumé de l'*Ethiopide* par Proclus, à l'occasion de l'apparition du personnage sur la scène de Troie :

Μέμνων δὲ ὁ Ἡοῦς υἱὸς ἔχων ἡφαιστότευκτον πανοπλίαν παραγίγνεται τοῖς Τρωσὶ βοηθήσων.

"Memnon, le fils d'Eos, qui possède une armure complète forgée par Héphaïstos, vient se joindre aux Troyens pour leur porter secours." (Davies, p. 47, l. 14-15).

Rien ne nous dit comment le héros s'est trouvé en possession de cette panoplie merveilleuse ; on ne sait s'il s'agit d'un don venant d'un Immortel ou d'une prise de guerre. Néanmoins, l'auteur du résumé a jugé bon de la mentionner et de préciser qu'elle a été façonnée par le dieu forgeron⁴¹. Il n'a pas l'habitude de rentrer dans ces détails : dans le résumé des autres poèmes du Cycle, et particulièrement celui des *Chants Cypriens*, qui ouvrent le récit de la guerre de Troie, il ne parle jamais des armes propres à chaque héros ; pourquoi fait-il exception à propos de Memnon ? Il est vrai que c'est un personnage nouveau, qui, comme Penthésilée, n'est introduit dans la geste troyenne qu'au cours de la dernière année de siège. Il faut donc le définir. L'allusion à ses armes se trouve, de ce point de vue, sur le même plan que la mention généalogique "fils d'Eos". En outre, dans un poème intitulé l'*Ethiopide*, l'arrivée de Memnon, roi des Ethiopiens, devait faire l'objet d'un développement important ; peut-être sa panoplie divine donnait-elle lieu à une *ekphrasis* comparable à celle du chant XVIII de l'*Illiade*, dont le résumé rendrait compte au moyen de l'expression synthétique ἔχων ἡφαιστότευκτον πανοπλίαν. Nous ne le saurons sans doute jamais ; de telles tentatives de reconstruction sont à la fois hasardeuses et vaines. Il n'en demeure pas moins que les armes de Memnon sont perçues comme un attribut essentiel de son personnage. Il reçoit chez Hésiode le qualificatif de χαλκοκορυστής, "casqué de bronze"⁴², et chez Pindare celui de χαλκοόρας, "équipé de bronze"⁴³.

⁴¹ Ce détail est passé sous silence par le résumé de la même épopée qui se trouve dans l'*Epitomè* de la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore (V, 1-6).

⁴² *Théog.* 984.

⁴³ *Isthm.* V, 41. La numérotation est celle des *kola* dans l'édition Snell-Maehler.

La mention de son armure immortelle a pour effet immédiat d'évoquer la figure d'Achille, seul autre héros à être pourvu d'une panoplie forgée par Héphaïstos. Or le couple Memnon-Achille est au cœur de l'*Ethiopide*. Dernier champion troyen à périr par le bras du Péléide avant que celui-ci ne meure à son tour, le roi des Ethiopiens entretient une relation étroite avec son illustre adversaire⁴⁴. Les autres informations que nous possédons sur lui, bien que fragmentaires et éparses, tendent également à faire ressortir cette idée.

La mort de Memnon est l'un des exploits les plus brillants du Péléide, au même titre que celle d'Hector. Le fils d'Eos et de Tithon a en commun avec son cousin de posséder un nom exprimant la résistance — Hector signifie "qui tient, qui garde", et Memnon peut être interprété comme une forme du verbe μένω, "tenir bon"⁴⁵ ; cela implique qu'ils résistent à quelqu'un, qu'ils s'opposent à une menace. Pindare, multipliant les éloges d'Achille pour glorifier Egine et la lignée des Eacides, ne manque pas de rappeler qu'il est le meurtrier des plus grands défenseurs d'Ilion : Cynos, Hector, Memnon⁴⁶. Les deux Dardanides sont donc représentés comme de prestigieux faire-valoir du fils de Thétis, à qui leur défaite confère un grand *kleos*. Leur nom même témoigne du danger qu'il incarne.

Mais tandis qu'Hector et Achille se définissent l'un l'autre essentiellement au travers de relations conflictuelles, le lien que Memnon entretient avec Achille ne se réduit pas à un antagonisme. Tous deux sont nés d'un mortel et d'une déesse, et leurs destins sont parallèles : malgré la présence et l'appui constants de leur mère divine, ils sont voués à mourir, loin de chez eux, devant les murs de Troie⁴⁷. Les déesses, faute de soustraire leurs enfants à leur sort fatal, obtiendront pour eux une sorte d'immortalité après la mort⁴⁸. Les couples que forment les deux héros avec leur mère sont symétriques ; leur opposition est d'ailleurs un thème iconographique fécond⁴⁹.

Par ailleurs, comme Achille, Memnon est caractérisé par des notions évoquant un éclat extraordinaire. Par sa mère, Eos, il est associé à la lumière du matin et du soleil. Il est le "brillant fils de la lumineuse Aurore"⁵⁰. Il règne en outre sur les Αἰθίοπες, les "Visages-brûlés". Or le premier élément de ce nom composé, αἰθ(ι)-, peut dénoter aussi bien l'éclat du feu que sa brûlure⁵¹, et apparaît dans l'adjectif αἰθόψ

⁴⁴ E. Hall, *Inventing the Barbarian*, p. 34.

⁴⁵ cf. DELG s.v. Pour une interprétation différente, voir H. von Kamptz, *Homerische Personennamen*, p. 163.

⁴⁶ *Isthm.* V, 40-41 ; VIII, 54 ; *Ném.* III, 61-63 ; *Ol.* II, 83.

⁴⁷ Achille sait qu'il ne retournera jamais en Phthie (*Il.* XIX, 329-330). En tuant Memnon, il le prive également de retour (Pd., *Ném.* III, 62-63).

⁴⁸ Résumé de l'*Ethiopide*, Davies, p. 47, l. 19 (Memnon) et 28 (Achille) ; Pd. *Ol.* II, 79-80 (Achille).

⁴⁹ Voir le LIMC, s.v. Memnon. Pausanias témoigne du succès de ce thème (*DG*, V, 19, 1 ; V, 22, 2).

⁵⁰ Ἡοῦς...φαινής ἀγλαὸς νιός (*Od.* IV, 188).

⁵¹ cf. DELG, s.v. αἶθω.

souvent appliqué dans l'épopée au bronze flamboyant⁵². Achille, pour sa part, lorsqu'il revêt l'armure qu'Héphaïstos a façonnée pour lui, est comparé au brillant Hypérion (*Il.* XIX, 398) ; son bouclier possède l'éclat de la lune (374) et du feu (375-380), son casque celui d'un astre (381). Par le biais des comparaisons, le Péléide est rapproché des sources de lumière et des êtres divins qui forment dans la tradition hésiodique la famille d'Eos : la *Théogonie* fait d'Hypérion son père, de la Lune sa soeur, des astres ses enfants⁵³. Des deux adversaires armés d'une panoplie divine se dégage donc un même rayonnement céleste.

Par de nombreux aspects, Memnon est un double d'Achille. On trouve peut-être une illustration de ce lien dans l'*Odyssée*. Lors de la *Nekyia*, Ulysse s'entretient avec l'âme d'Achille, qui lui demande des nouvelles de son fils et de son père. De Pélée, Ulysse ne peut rien dire, mais il a vu Néoptolème s'illustrer aussi bien au conseil, où il ne le cédait qu'à Nestor et à lui-même, qu'au combat, où il se portait toujours en avant de l'armée, massacrant sans relâche les combattants ennemis⁵⁴. Pour illustrer sa vaillance, il choisit de nommer, parmi ses innombrables victimes, un seul de ses adversaires : Eurypyle fils de Télèphe. Or Télèphe a été lui-même vaincu par Achille au début de la guerre⁵⁵. Le discours d'Ulysse tend donc manifestement à convaincre Achille que son fils s'est montré digne de lui, qu'il a su reproduire ses exploits ; il répond aux espoirs que laissait transparaître la question du mort :

ἀλλ' ἄγε μοι τοῦ παιδὸς ἀγαθοῦ μῦθον ἐνίσπες,
ἢ ἔπειτ' ἐς πόλεμον πρόμος ἔμμεναι ἦε καὶ οὐκί.

"Allons, dis-moi un mot de mon illustre fils ; dis-moi si, oui ou non, il prenait ma suite au combat, pour être au premier rang." (XI, 492-493).

Le texte ne dit pas explicitement sur quelles traces Achille voudrait voir son fils marcher (le verbe ἑσπετ(ο), "suivre", n'a pas de complément), mais il nous semble que le héros pense tout simplement aux siennes propres. La figure paternelle fournit en effet dans l'épopée une référence naturelle et constante pour évaluer le comportement d'un héros : Agamemnon compare Diomède à Tydée⁵⁶, Nestor est saisi de la ressemblance qui existe entre Télémaque et Ulysse⁵⁷, tandis que Ménélas mesure la

⁵² Voir par ex. *Il.* XVII, 87 ; XVIII, 522.

⁵³ *Théog.* 371-374 ; 381-382.

⁵⁴ XI, 510-516.

⁵⁵ *Pd., Isthm.* V, 41-42 ; VIII, 50.

⁵⁶ *Il.* IV, 370 sq. Sur les relations père-fils chez Homère, voir J. Alaux, *Le liège et le filet : Filiation et lien familial dans la tragédie athénienne du Ve siècle av. J.-C.*, Paris, 1995, p. 29-51.

⁵⁷ *Od.* III, 123-125.

sagesse de Pisistrate à l'aune de celle de Nestor⁵⁸. Dans ce contexte, la façon dont Ulysse conclut provisoirement⁵⁹ son éloge de Néoptolème est surprenante :

κεῖνον δὲ κάλλιστον ἶδον μετὰ Μέμνονα δῖον ·

"En vérité, c'est le plus bel homme que j'ai vu, après le divin Memnon." (XI, 522).

La beauté que le fils de Laërte loue en Néoptolème est une beauté héroïque, émanation de sa force et de son énergie (*menos*) incomparable⁶⁰. Comme celle de Memnon, elle est sans doute rayonnante, stellaire. Pourquoi Ulysse n'a-t-il pas plutôt comparé Néoptolème à son père, semblable à l'Ethiopien sur ce point, pourquoi a-t-il choisi de le confronter à la figure d'un ennemi, d'un vaincu ? Memnon joue-t-il au sein de la communauté des héros le rôle de paradigme de beauté, à l'instar d'Ulysse et de Nestor pour la parole, et comme ses ancêtres et parents dardanides dans l'*Hymne à Aphrodite* ? C'est l'hypothèse la plus simple, mais aucun autre témoignage ne vient l'étayer. Par ailleurs, si le fils de Laërte répugne à rappeler la grâce et la vigueur d'Achille, c'est peut-être que celui-ci vient d'exprimer le regret de la vitalité, du *menos* qui animait ses membres⁶¹ avant que la mort ne l'en prive. En évoquant Memnon, Ulysse, nous semble-t-il, suscite d'une manière détournée le souvenir d'Achille vivant, dont le fils d'Eos était comme la doublure.

Quoi qu'il en soit, il ne nous paraît pas exagéré de dire que le personnage de Memnon se construit dans la poésie archaïque par comparaison avec Achille. L'armure divine est un élément important de la symétrie qui unit les deux héros, car elle symbolise la beauté éclatante, la force, la proximité avec les dieux qui leur sont communes. Nous avons déjà souligné qu'il n'existe, à notre connaissance, aucune allusion dans l'épopée à la façon dont Memnon a reçu la sienne. Il faut attendre Virgile et l'*Enéide* pour trouver mention de l'épisode. Aphrodite, voyant son fils Enée en danger, souhaite lui procurer des armes immortelles. Elle cajole son mari Héphaïstos pour parvenir à ses fins, et lui fait valoir qu'il peut bien faire pour elle ce qu'il a fait pour Thétis et Eos⁶². Soit qu'il s'inspire d'une source qui pour nous est perdue, soit qu'il ait été frappé par le couple que forment Memnon et Achille, le poète latin fait donc de leurs deux armures un modèle mythique unique, poussant jusqu'au bout la logique de leur association.

⁵⁸ *Od.* IV, 204 *sq.*

⁵⁹ La seconde partie de l'éloge de Néoptolème (523-537) concerne une épreuve et un exploit — l'enfermement dans le cheval de bois, la prise d'Ilion — par lesquels le fils se démarque de son père et au sujet desquels il ne peut plus lui être comparé.

⁶⁰ XI, 515.

⁶¹ XI, 501-503.

⁶² *En.* VIII, 374-386.

2. Les objets divins dans l'*Illiade*

Dans l'*Illiade*, les objets offerts par les dieux aux Troyens forment un ensemble remarquable, organisé autour de relations symboliques très fortes. Nous avons déjà mentionné les cheveux de Pâris, emblème de la beauté qu'il tient d'Aphrodite. Hector, lui, reçoit deux casques divins qui sont étroitement liés à son destin. Le poète mentionne en premier lieu celui qu'Apollon lui a donné⁶³. Cette arme défensive caractérise le prince troyen et son action devant Troie. Il ne le quitte que pour pouvoir embrasser son enfant et ne le remplace que lorsqu'il se voit octroyer l'honneur de porter le casque d'Achille⁶⁴, lui-même don des dieux à Pélée. Par ailleurs, l'*Illiade* fait allusion au don reçu d'Aphrodite par Andromaque le jour de son mariage. Il s'agit d'un κρήδεμνον, d'un voile, qui désigne par ailleurs, de façon métaphorique, la couronne de remparts d'Ilion. Or ces remparts ont été eux-mêmes construits par des dieux. Nous verrons comment ces objets divins définissent leur propriétaire dans ses relations les plus significatives avec les autres personnages. Les liens qui se tissent entre les casques d'Hector, les cheveux de Pâris, la coiffe d'Andromaque et les murailles de Troie constituent des ressorts fondamentaux pour le poème, car ils organisent sur un plan symbolique le thème de la défense d'Ilion.

Hector et le casque d'Apollon

Hector, bien qu'armé de pied en cap comme tous les héros⁶⁵, est caractérisé, identifié par son casque. Les épithètes qui lui sont traditionnellement réservées le montrent bien : il est κορυθαίολος ("au casque étincelant")⁶⁶ et χαλκοκορυστής ("au casque de bronze")⁶⁷. On trouve également à son propos la formule κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ ("casqué de bronze flamboyant")⁶⁸. Les mouvements du casque et du panache de crin qui y est fixé⁶⁹ épousent les siens, le bronze jetant des éclats autour de lui⁷⁰.

De toutes les pièces de son armement, c'est la seule qui ait une histoire, si courte soit elle : elle lui a été offerte par Apollon. On découvre sa provenance divine lors

⁶³ XI, 352-353.

⁶⁴ τότε δὲ Ζεὺς Ἑκτορι δῶκεν / ἢ κεφαλῇ φορέειν (XVI, 799-800).

⁶⁵ Voir VII, 244, 250-254, 303-304 ; XIII, 803-804.

⁶⁶ II, 816 ; III, 83 ; V, 689 ; VI, 341, 359, 369, etc. A part Hector, seul Arès reçoit cette épithète (XX, 38), au moment de la théomachie où il se fait le champion des Troyens.

⁶⁷ V, 699 ; VI, 398 ; XIII, 720, etc. Sarpédon est qualifié une fois par cet adjectif (VI, 199), ainsi que Memnon dans la *Théogonie* (984).

⁶⁸ XVII, 87.

⁶⁹ VI, 469-470, 494-495.

⁷⁰ Voir par exemple XIII, 805 ; XV, 609-610.

d'une échauffourée au cours de laquelle elle sauve la vie d'Hector. Diomède, en effet, a atteint la tête de son ennemi d'un trait de javeline,

πλάχθη δ' ἀπὸ χαλκόφι χαλκός,
οὐδ' ἔκετο χρόα καλόν · ἐρύκακε γὰρ τρυφάλεια
τρίπτυχος αὐλώπης, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων.
"mais le bronze dérapa sur le bronze, sans atteindre la belle peau : elle était
protégée par les trois épaisseurs du casque à cimier que Phoibos Apollon lui avait
donné." (XI, 351-353).

Le casque est avant tout une arme qui protège (ἐρύκακε), une arme de défense. Or Hector lui-même incarne le héros qui défend sa ville, son peuple et sa famille. Les gens le considèrent comme le seul garant de la protection de Troie :

οἶος γὰρ ἐρύετο Ἴλιον Ἑκτωρ
"Hector seul protégeait Ilion." (VI, 403).

Andromaque, dans les lamentations adressées au cadavre de son mari, le rappelle à deux reprises :

οἶος γὰρ σφιν ἔρυσσεν πύλας καὶ τεῖχεα μακρά.
"toi seul protégeais pour [les Troyens] les portes et les hautes murailles." (XXII, 507).

ἐπίσκοπος, ὅς τέ μιν αὐτὴν
ῥύσκει
"...toi le gardien d' [Ilion], qui la protégeais sans trêve..." (XXIV, 729-730).

Les verbes employés, ἐρύομαι, ἔρυσμι et l'itératif ῥυσκόμην, tous trois apparentés, font partie du même champ sémantique qu'ἐρύω, celui de la protection, de la sauvegarde, et sont formés sur un radical homonyme du sien. Si les spécialistes modernes d'étymologie s'interrogent sur les différences entre la famille d'ἔρυσμι/ἐρύομαι et celle d'ἐρύω⁷¹, il est probable que les auditeurs de l'épopée ne faisaient pas cette distinction. On trouve d'ailleurs des verbes de la famille d'ἐρύομαι pour décrire le rôle d'autres casques que celui du Troyen⁷². On peut donc dire que le casque d'Hector protège sa tête comme il protège lui-même sa cité. L'objet contribue à définir l'essence du personnage, et symbolise son action.

⁷¹ Voir les articles ἐρύω, ἔρυσμι et ἐρύω dans le *DELG*.

⁷² ῥύεται X, 259 ; ῥύετο XVI, 799.

En cela, il vient renforcer le nom Ἑκτωρ, lui aussi très significatif de ce qui fait l'héroïsme particulier du prince troyen. Il est en effet plus que tentant de l'interpréter comme un nom d'agent dérivé du verbe ἔχω et signifiant "qui tient, qui garde"⁷³. H. von Kamptz le classe parmi les noms propres parlants et souligne qu'il est approprié pour désigner un chef⁷⁴. Il ne s'agit cependant pas de n'importe quel chef, mais de celui qui a pour mission de tenir face aux assiégeants, de protéger la ville et les êtres sans défense qu'elle abrite. Sarpédon et Andromaque emploient tous deux le verbe ἔχω pour parler du rôle d'Hector :

φῆς που [...] πόλιν ἐξέμεν

"Tu prétends garder la ville" (V, 473).

ἔχες δ' ἀλόχους κεδνὰς καὶ νήπια τέκνα

"Tu gardais les nobles épouses et les petits enfants" (XXIV, 730).

Le nom résume les actes et la fonction du personnage dans la guerre de Troie et l'*Illiade*⁷⁵. De la même façon, le casque, que le poète met en valeur en lui assignant une histoire propre, attire l'attention sur les traits caractéristiques du héros.

Cependant, si le casque possède avant tout une fonction protectrice, il contribue également à impressionner l'ennemi au même titre que les autres armes d'Hector. Est-il besoin de rappeler la scène du chant VI où le petit Astyanax, effrayé par l'éclat du bronze et l'oscillation du panache, se met à hurler et refuse d'embrasser son père⁷⁶ ? Bien sûr, il n'est qu'un enfant dont l'épouvante prête à sourire. Il ne sait pas reconnaître l'Hector qui lui est familier, transfiguré par le casque, transformé en guerrier terrible par le métal et le crin. Ce qu'il voit n'est pas un père aimant, mais un être menaçant, une incarnation de la force et de la violence, tout dévoué aux πολεμῆια ἔργα. Or c'est également le spectacle qu'offre le héros au plus fort du combat : son corps couvert d'airain brille comme un astre sinistre, comme l'éclair de Zeus⁷⁷. A sa vue, les Achéens éprouvent une frayeur non moins grande que celle d'Astyanax⁷⁸.

⁷³ Le vers XV, 610 semble jouer sur ce mot en l'opposant symétriquement à ἀμύντωρ ("défenseur"), épithète de Zeus :

ἀμφὶ δὲ πῆληξ 608

σμερδαλέον κροτάφοισι τινάσσετο μαρναμένοιο
Ἑκτορος · αὐτὸς γάρ οἱ ἀπ' αἰθέρος ἦεν ἀμύντωρ
Ζεὺς 611

⁷⁴ cf. *Homerische Personennamen*, p. 26, 171 et 261.

⁷⁵ Voir G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, p. 183-184.

⁷⁶ VI, 468-470.

⁷⁷ XI, 61-66. Voir aussi, sur l'éclat qui auréole Hector, XII, 463-466 ; XV, 623, etc.

⁷⁸ V, 680-682.

Ainsi le casque symbolise également l'héroïsme défensif d'Hector, et son revers, la violence qui demeure inhérente à la guerre, quels que soient les motifs pour lesquels on se bat. La scène avec Astyanax illustre la contradiction dans laquelle se trouve le prince troyen : s'il veut protéger sa famille, il doit combattre, risquer de mourir et donc de détruire son foyer⁷⁹. Il ne peut être à la fois la figure paternelle familière et le guerrier en armes. Tête nue, il n'est plus le défenseur d'Ilion, mais dès qu'il remet son casque, il est perdu pour les siens⁸⁰. Le court instant où il l'enlève préfigure le moment où son cadavre sera rendu à ses proches, dépouillé de ses armes. Les caresses de sa femme et de sa mère iront avant tout à sa tête que plus rien ne protège⁸¹, et Andromaque pleurera sur Ilion, qu'Hector seul protégeait⁸². Autour du casque d'Hector, à la fois étincelant, effrayant, et protecteur, s'organise donc toute une série de notions primordiales dans la constitution du personnage et du destin d'Hector, auquel l'origine divine de l'objet semble apporter une caution.

A la tête casquée d'Hector s'oppose la tête chevelue de Pâris, sur laquelle veille Aphrodite. Nous avons vu plus haut que les cheveux d'Alexandre caractérisent un corps divinement beau, mais dépourvu de force, aussi bien agressive (βίη) que défensive (ἀλκή). Le contraste entre les deux frères, l'un doté par les dieux d'une compétence guerrière, l'autre d'une compétence amoureuse, se poursuit donc à travers les objets divins qui leur servent d'emblème. Il ne se réduit cependant pas à une symétrie. Si Hector doit seul protéger Troie, c'est que Pâris l'a mise en danger et n'est pas de nature à la défendre. Sa chevelure nue suggère à la fois sa propre inaptitude à combattre et l'exposition d'Ilion à une menace extérieure. Bien sûr, il n'y aurait aucun sens à dire qu'il existe entre les cheveux et le casque un lien de cause à effet, mais les relations qu'ils nouent autour des idées de protection / exposition, travaux guerriers / travaux amoureux, *etc.*, sous-tendent constamment le récit et accompagnent l'enchaînement fatal qui aboutit à la chute de Troie.

De la même façon que les dons d'Aphrodite amenaient Hector, dans ses insultes à son frère, à rapprocher la nature de Pâris de celle de la déesse, le casque souligne la proximité qui existe entre son destinataire et son donateur, Apollon. Le geste du don manifeste la bienveillance du dieu à l'égard d'Hector et son engagement aux côtés du défenseur d'Ilion. C'est un acte de *philotès*. Le terme n'est pas employé explicitement dans les cas qui nous intéressent, mais il accompagne d'autres exemples de dons

⁷⁹ J.M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 123.

⁸⁰ VI, 494-502.

⁸¹ XXIV, 710-712, 724.

⁸² XXIV, 725-742.

divins. Nestor, voyant Ulysse et Diomède revenir au camp avec les chevaux de Rhésos, s'interroge sur leur provenance :

ἀλλά τιν' ὑμῖν οἶω δόμεναι θεὸν ἀντιάσαντα ·
ἀμφοτέρω γὰρ σφῶι φιλεῖ νεφεληγερέτα Ζεὺς
κούρη τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπις Ἀθήνη.

"Mais j'imagine qu'un dieu est intervenu pour vous les donner, car à tous deux Zeus assembleur de nuées et la fille de Zeus porte-égide, Athéna aux yeux pers témoignent de la *philotès*." (X, 551-553).

Le poète mentionne ailleurs les remèdes que Chiron a offerts au père de Machaon "dans un esprit de *philotès*", φίλα φρονέων (V, 219). Au chant III, peu de temps après l'allusion aux présents d'Aphrodite dont a bénéficié Pâris, Hélène évoque la *philotès* qui unit ainsi la déesse à des mortels⁸³. Cette relation étroite entre le dieu et le bénéficiaire de ses dons se traduit par une coïncidence d'attributions, que la nature de l'objet peut refléter.

En cela, le don associe Apollon et Hector d'une façon plus précise, d'un point de vue symbolique, qu'une relation de filiation. Certains poètes, en effet, font d'Hector le fils de Phoibos⁸⁴. Sans doute est-ce une manière de souligner leurs affinités, de justifier leur alliance dans la guerre⁸⁵, mais la notion de parenté, tout en suggérant une ressemblance entre père et fils, n'exprime pas la nature de cette ressemblance. Le casque qu'Apollon offre à Hector établit, en revanche, un parallélisme entre l'action caractéristique du dieu et celle du mortel, qu'il matérialise toutes deux.

Si l'on s'attache en effet aux verbes qui décrivent l'action d'Apollon en faveur des Troyens, on trouve une écrasante majorité de termes appartenant au champ de la défense et du secours. Nous nous attacherons en particulier à la famille du verbe ἐρύμαι, que nous avons rencontrée au sujet du casque et de l'action du Priamède.

Une première occurrence apparaît lorsqu'Apollon soustrait Enée aux attaques de Diomède (V, 344). On en repère une seconde au chant XV, quand Zeus lui ordonne de restaurer les forces d'Hector blessé. Il reconforte le héros en l'informant que le Cronide a dépêché pour l'aider

Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὅς σε πάρος περ
ῥύοι, ὁμῶς αὐτόν τε καὶ αἰπεινὸν πολέεσσαν.

⁸³ v. 402.

⁸⁴ cf. Stésichore, F 224 a, b, *PMG* ; Lycophron, *Alex.*, 264-265.

⁸⁵ Peut-être aussi, comme le suggère le scoliaste qui cite Stésichore, cette version est-elle née d'une lecture des vers XXIV, 258-259 de l'*Illiade*, où Priam dit d'Hector : "Il était comme un dieu parmi les hommes, et il n'avait pas l'air d'être le fils d'un homme mortel, mais celui d'un dieu."

"Phoibos Apollon, le dieu au glaive d'or, qui depuis longtemps [le] protège, [lui et sa] cité escarpée." (XV, 256-257).

Le troisième exemple est inclus dans une série de vers formulaires, mis dans la bouche de Diomède puis d'Achille à des moments où, malgré leur avantage sur Hector, ils le voient échapper à la mort. Nous nous intéresserons au cas du Tydée, car son cri suit immédiatement l'allusion au cadeau d'Apollon, que nous avons citée plus haut. Sa lance a touché la tête du Priamède sans lui causer de dommage. Il s'exclame avec indignation :

Ἐξ αὖ νῦν ἔφυγες θάνατον, κύον · ἦ τέ τοι ἄγχι

ἦλθε κακόν · νῦν αὖτε σ' ἐρύσατο Φοῖβος Ἀπόλλων

"Ah! chien, tu as encore une fois échappé à la mort ! Pourtant le malheur est passé bien près de toi ! Une fois de plus aujourd'hui, c'est Phoibos Apollon qui t'a protégé." (XI, 362-363).

Diomède attribue au dieu en personne l'action protectrice que le poète mettait quelques vers plus haut sur le compte du casque. L'objet est donc comme un substitut de la divinité. Il est à la fois l'instrument de la protection personnelle qu'Apollon apporte à Hector et une preuve concrète, matérielle, de leur association dans la défense d'Ilion.

Les interventions de Phoibos au profit des Troyens sont doubles, comme les fonctions du casque. Il a principalement, nous l'avons dit, un rôle de préservateur. Cela consiste d'abord à éloigner le danger des Troyens : il détourne (παρέσφηλεν, V, 311) les flèches de Teucros, s'efforce d'écarter la mort (λοῖγον ἀλάλκοι, XXI, 539 ; θανατοῖο βαρείας χεῖρας ἀλάλκοι, XXI, 548), et, sous les traits d'Agénor, entraîne Achille loin du rempart d'Ilion (τρέψας ἀπὸ τείχεος, XXII, 16). On pourra remarquer que l'arc de Teucros est un cadeau d'Apollon⁸⁶, lui-même archer, et rappeler que le dieu a envoyé aux Achéens un fléau mortel (λοῖγον, I, 67, 96-97, *etc.*) à cause de Chryséis. Le pouvoir qu'il possède sur ces instruments de malheur est à double tranchant : expert à les manier, il est aussi le mieux placé pour en protéger les mortels.

Faute de prévenir tous les coups, Apollon doit souvent soustraire les héros à leurs ennemis (ἐξήρπαξεν, XX, 443 ; XXI, 597 ; ὑπεξέσάωσεν, XXIII, 292) alors qu'ils sont en situation critique, après les avoir mis à l'abri en les couvrant de ses mains (οἱ...ὑπείρχε χεῖρας, V, 433), ou en les cachant par une épaisse nuée (ἐκόλυψε δ' ἄρ' ἥερι πολλῇ, XX, 444 ; XXI, 597). Il ne peut pas donner la victoire à ses protégés,

⁸⁶ XV, 441.

dont la confrontation avec l'adversaire vient de révéler l'infériorité, mais il les tire hors du combat — comme l'indique le préverbe ἐξ- — pour les transporter en lieu sûr.

En XV, 231-233, Apollon reçoit l'ordre de prendre soin d'Hector et de susciter son ardeur jusqu'aux moments où les Achéens reflueront vers leurs nefs. A partir de ce moment, l'intervention la plus fréquente du dieu consiste à revigorer les Troyens lorsqu'ils sont blessés ou qu'ils traversent une mauvaise passe en leur insufflant un regain de courage et d'énergie (*menos*)⁸⁷, et à guider leurs attaques par des paroles de conseil et d'encouragement⁸⁸.

Apollon ne se contente cependant pas de sauver et de soigner, de réagir aux coups que les Achéens portent aux Troyens. Le second volet de son action consiste en un soutien actif aux défenseurs d'Ilion, tourné contre les Argiens. L'ordre de Zeus comporte, outre la consigne de s'occuper d'Hector, celle de faire reculer les Achéens en agitant l'égide⁸⁹. Il fallait cela pour que Phoibos intervienne de façon agressive dans la bataille, car jusque là, il ne s'était pas jeté spontanément dans la mêlée, préférant se poster en observateur à Pergame. On le voit dès lors marcher à la tête des Troyens, brandissant le bouclier divin pour effrayer leurs ennemis⁹⁰. Tout comme le glaive de Poséidon⁹¹, le casque d'Hector ou les armes divines d'Achille, cet objet provoque la terreur parmi les hommes contre lesquels il est tourné. Les Troyens, massés derrière lui, profitent de la panique qui s'empare des rangs adverses. Confiée par Zeus à Apollon, l'égide légitime, en même temps qu'elle le rend possible et l'assure, l'avantage que prend le camp d'Hector.

Obéissant toujours au plan de Zeus, Apollon se livre à deux autres actes qui s'apparentent à l'attaque plus qu'à la préservation, tout en s'inscrivant dans la logique de la guerre de défense. Il commence par abattre le mur qui protège les nefs achéennes pour frayer une voie aux chevaux troyens⁹². Puis on le voit faire tomber le casque de Patrocle⁹³, après s'être approché de lui sous le couvert d'une nuée et lui avoir porté un coup qui l'a plongé dans l'inconscience : le compagnon d'Achille est désormais vulnérable face à Euphorbe et Hector. Ces deux événements décisifs sont justifiés, narrativement, par le fait qu'Apollon applique la volonté de Zeus : ils sont indispensables pour préparer le retour d'Achille. Mais ils constituent aussi le revers du rôle préservateur que Phoibos joue constamment aux côtés des Troyens, car ils consistent en une destruction des défenses qui entouraient les navires et la tête de

⁸⁷ XV, 232, 262 ; XVI, 529 ; XXI, 545-546 ; XXII, 204.

⁸⁸ IV, 509-513 ; XV, 253-261 ; XVI, 715-725 ; XVII, 71-81, 322-334, 582-590 ; XX, 79-85, 375-378.

⁸⁹ XV, 307-311.

⁹⁰ XV, 320-327 ; XVI, 728-730.

⁹¹ XIV, 385-387.

⁹² XV, 355-366.

⁹³ XVI, 793-796. Nous reviendrons dans un instant sur cet autre casque divin.

Patrocle, meilleur combattant achéen à cet instant-là. Or Apollon est associé à la construction des remparts d'Ilion⁹⁴ ainsi qu'à leur surveillance⁹⁵, et protège, par l'intermédiaire du casque divin, la tête d'Hector, sur laquelle repose le sort de la cité entière ; c'est à lui qu'il revient logiquement, dans le cadre du secours qu'il apporte à Troie, de priver les Achéens de protections semblables et symétriques. On remarquera également que, face à Patrocle, Apollon utilise comme une arme la nuée qui le rend invisible. Elle lui permet de frapper par surprise. Au sauvetage des Troyens cachés par la brume répond cette offensive sournoise et masquée.

On le voit, les deux attributions d'Apollon, protection et défense active, sont intimement liées. Cette ambiguïté se répercute sur les deux objets de nature divine qui lui sont attachés dans le cadre troyen, l'égide dont il se sert lui-même et le casque d'Hector, par le don duquel il a conféré au héros une partie de sa puissance. En effet, le bouclier velu que Zeus confie à Phoibos, s'il est employé comme une arme sur le champ de bataille, lui permet aussi de couvrir et de cacher le cadavre d'Hector pour empêcher qu'il ne soit outragé ou corrompu⁹⁶, aussi longtemps qu'Achille refuse de le rendre à ses parents. Quant au casque, nous avons évoqué plus haut son double rôle. Chacune des deux armes unit donc à l'efficacité d'un aspect terrifiant le pouvoir de cacher, couvrir, protéger la peau d'Hector et, plus largement, la vie des Troyens et de leur cité.

Cependant, tandis que l'usage de l'égide est réservé aux dieux, le casque est intégré au monde mortel. Cela introduit une différence très importante, car l'objet offert à un humain ne saurait le préserver absolument de la mort, qui caractérise sa condition. Il est donc susceptible de perdre ses pouvoirs ou de faillir à son rôle, à l'exemple du casque de Patrocle, qui fait partie de l'armure donnée à Pélée par les dieux à l'occasion de son mariage, puis transmise à Achille⁹⁷, et enfin prêtée au Menoetiade⁹⁸.

Hector et le casque pris à Patrocle

Le casque divin tombant de la tête de Patrocle fonctionne d'abord comme un double inefficace de celui qu'Hector a reçu d'Apollon, comme l'incarnation du destin

⁹⁴ VII, 452-453.

⁹⁵ XXI, 515-517.

⁹⁶ XXIV, 18-21. Voir aussi XXIII, 188-191, où Apollon préserve le corps des rayons du soleil en le cachant sous une nuée.

⁹⁷ XVII, 194-197 ; XVIII, 82-85.

⁹⁸ Sur les cadeaux faits à Pélée, voir l'article de J. Heath, "The Legacy of Peleus : Death and Divine Gifts in the *Iliad*", *Hermes*, 120, 1992, p. 387-400. Ses remarques sur les dons divins nous ont été d'une aide appréciable.

funeste qui attend le Priamide. Nous verrons dans la seconde partie de ce chapitre qu'en passant entre ses mains, il deviendra un instrument essentiel de sa mort.

Si l'ensemble des armes d'Achille sont d'origine divine, l'accent est particulièrement mis sur le casque au moment où Apollon livre Patrocle sans défense aux coups des Troyens. Le geste par lequel le dieu désarme le compagnon d'Achille est un rappel, lourd de menaces, du don qu'il a fait au Priamide. Certes, selon le mécanisme de défense que nous venons d'analyser, les deux actions sont symétriques et indissociables : Apollon ôte à l'ennemi d'Hector la protection qu'il accorde au Troyen. Mais cela même souligne que l'efficacité du casque divin d'Hector n'est pas assurée, car si Phoibos a choisi à un moment donné de protéger le héros et de sceller cette relation par un cadeau, il viendra nécessairement un jour où il devra lui retirer son soutien pour s'effacer devant la mort, un jour où aucun casque ne saura empêcher le destin de s'accomplir. Il est instructif, dans cette perspective, de comparer le rôle d'Apollon dans la mort de Patrocle et dans celle d'Hector.

Les deux événements s'inscrivent dans un cadre narratif défini, codifié, constitué de trois actions répétées suivies d'une action décisive qui fait basculer la situation⁹⁹. Trois fois, le Menoetiade s'élance sur les Troyens, à qui il vient de dérober le corps de Cébrión. Trois fois il tue neuf hommes. Mais la quatrième fois,

ἐνθ' ἄρα τοι, Πάτροκλε, φάνη βιότοιο τελευτή ·
ἦντετο γάρ τοι Φοῖβος ἐνὶ κρατερῇ ὑσμίνῃ
δεινός ·

"alors pour toi, Patrocle, apparut le terme de la vie, car Phoibos s'avancit à ta rencontre dans la rude mêlée, redoutable." (XVI, 787-789).

Apollon approche dans le dos du héros et le frappe. Il est étourdi.

Τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κρατὸς κυνέην βάλε Φοῖβος Ἀπόλλων ·

"Puis de sa tête Phoibos Apollon fit choir le casque." (XVI, 793).

Suit une digression à propos du casque, sur laquelle nous reviendrons dans un instant ; enfin on voit le dieu désarmer Patrocle pièce par pièce, pour le laisser dépouillé et chancelant à la merci de ses ennemis.

Dans le cas d'Hector, le schéma narratif est plus développé, plus élaboré. Bien qu'il réponde au même modèle que la mort de Patrocle, il met en scène un événement d'une ampleur dramatique unique, le point culminant de l'*Illiade*. Ce n'est cependant pas

⁹⁹ Apollon se trouve à cinq reprises dans l'*Illiade* impliqué dans un schéma de ce type : lorsqu'il défend Enée contre Diomède (V, 433-442), les remparts d'Ilion contre Patrocle (XVI, 702-709), Cébrión contre Patrocle (XVI, 784-789), enfin deux fois Hector contre Achille (XX, 443-454 ; XXII, 208-213). Voir R. Janko, *The Iliad : A Commentary*, t. 4, ad v. XVI, 702-706.

le lieu pour l'étudier de manière approfondie ; limitons-nous à l'action d'Apollon. Trois fois Achille chasse Hector autour d'Ilion, mais il ne peut pas plus l'atteindre que le Priamide ne peut lui échapper¹⁰⁰. Alors que la mort du Troyen est préparée, attendue, et que tout, en particulier les comparaisons, suggère qu'il est plus faible que son adversaire, Hector semble en sursis. Il le doit à Phoibos, qui lui insuffle une dernière fois l'énergie de combattre¹⁰¹. Mais au quatrième tour, Zeus lève sa balance d'or et y place les *kères* des deux héros :

ῥέπε δ' Ἐκτορος αἴσιμον ἥμαρ,
ῥῥετο δ' εἰς Ἀΐδαο, λίπεν δέ εἰ Φοῖβος Ἀπόλλων.
"Le jour fatal d'Hector s'inclinait et plongeait vers la demeure d'Hadès ; Phoibos Apollon le quitta." (XXII, 212-213).

La décision du destin se manifeste immédiatement pour Hector par le retrait d'Apollon — comme le souligne l'aoriste du verbe λίπεν — de la même façon que l'heure de Patrocle sonne lorsque le dieu s'avance vers lui. Λίπεν est symétrique de ἦντετο (XVI, 788). Mais il correspond également aux gestes effectués par Apollon pour désarmer Patrocle, car en quittant Hector, Phoibos lui ôte son ultime protection. Sa mort est rendue possible par cet abandon, puisqu'il est désormais sans défense devant Achille et Athéna. Hector privé d'Apollon est vulnérable comme Patrocle privé de son casque et de son armure. La chute du casque au chant XVI avertit donc Hector que la protection du dieu n'est pas éternelle, et préfigure le moment où il la perdra. Elle fait partie des signes qui annoncent sa mort, par ailleurs explicitement prédite par Patrocle mourant¹⁰².

L'image du casque qui tombe est prolongée par celle du casque qui roule dans la poussière. Ici encore, on peut voir que le sort de l'objet prépare celui d'Hector.

ἡ δὲ κυλινδομένη καναχὴν ἔχε ποσσὶν ὑφ' ἵππων
αὐλώπιδες τρυφάλεια, μίανθησαν δὲ ἔθειραι
αἶματι καὶ κονίησι · πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν
ἱππόκομον πῆληκα μαινεσθαι κονίησιν,
ἀλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον
ῥύετ' Ἀχιλλῆος ·

"Il roula dans un grand cliquetis sous les pieds des chevaux, le casque à grand cimier, et son panache se souilla de sang et de poussière. Naguère, il n'était pas

¹⁰⁰ ὁ τὸν οὐ δύνατο μάρψαι ποσσίν, οὐδ' ὅς ἀλύξαι (XXII, 201)

¹⁰¹ XXII, 202-204.

¹⁰² XVI, 851-854.

permis que ce casque à crinière de cheval fût souillé de poussière, mais c'était d'un homme divin, c'était d'Achille qu'il protégeait la tête et le front gracieux." (XVI, 794-799).

Cette souillure du casque et de sa crinière annonce le traitement qu'Achille réserve, dans sa vengeance, au cadavre d'Hector et particulièrement à sa tête¹⁰³. Il attache le corps derrière son char et ses chevaux.

τοῦ δ' ἦν ἐλκομένοιο κονίσσαλος, ἀμφὶ δὲ χαίται
κυάνεαι πίπναντο, κάρη δ' ἅπαν ἐν κονίῃσι
κεῖτο πάρος χαρίεν ·

"Un nuage de poussière s'éleva alors que le corps était traîné à terre. Autour de lui, les cheveux sombres se déployaient, et la tête tout entière gisait dans la poussière, elle qui était gracieuse naguère." (XXII, 401-403).

La situation du casque de Patrocle et de la tête d'Hector sont identiques : roulant ou traînant à terre, souillés de poussière, ils subissent un traitement anormal et scandaleux — il va contre l'usage établi pour l'un (οὐ θέμις, XVI, 796), il est ἀεικέες, "indigne", pour l'autre (XXII, 395) — qui contraste avec leur état antérieur. La simple répétition de cette structure crée un écho qui lie la mort de Patrocle à celle du Priamide.

Mais ce n'est pas tout. Le poète passe du casque de l'un à la tête de l'autre par une sorte de glissement métonymique. Dans la première scène, le couvre-chef qui tombe a pour fonction normale de protéger la tête et le front gracieux (κάρη χαρίεν τε μέτωπον) d'Achille. Dans la seconde, c'est la tête gracieuse (κάρη.../...πάρος χαρίεν) d'Hector, privée de toute protection, qui est directement atteinte. La souillure du casque divin inefficace annonce la mutilation du corps du héros, qui aurait dû lui-même être sauvegardé par des armes divines¹⁰⁴. En mettant ainsi en regard l'objet abîmé et la tête du mort soumise à des outrages indignes, le poète opère une gradation qui met en valeur la sauvagerie entourant la fin d'Hector et les conséquences cruelles, bien qu'inéluctables, du départ d'Apollon.

Dans le même temps, l'image du corps d'Hector réveille un souvenir plus lointain : les menaces proférées par le héros à l'encontre de son frère Pâris au début du chant III. Il lui avait prédit que sa belle chevelure, présent d'Aphrodite, ne pourrait

¹⁰³ cf. C. Segal, "The Theme of the Mutilation of the Corpse in the *Iliad*", *Mnemosyne*, Suppl. 17, 1971, p. 41-43.

¹⁰⁴ A vrai dire, ce ne sont pas seulement les morts de Patrocle et d'Hector qui sont ainsi liées, mais celles de Patrocle, Hector et Achille. Les effets d'annonce produits entre autres par la chute du casque préparent également la fin du Péléide, tout aussi concerné que son adversaire troyen par la vanité des armes divines. Voir J. Heath, "The Legacy of Peleus".

l'empêcher de finir dans la poussière¹⁰⁵. Mais, ironie du sort, ce sont ses propres cheveux qui se mêlent à la terre, libérés du casque qui matérialisait, par opposition à son frère, sa valeur de combattant. Il y a là comme un discret rappel de la cause première de la guerre, et donc de la mort du prince troyen. Symbole de beauté et de désir érotique, la tête chevelue, non-casquée d'Alexandre, se superpose dans un raccourci brutal et pathétique à celle du cadavre.

Enfin, en vertu de l'association qui se forme entre le personnage d'Hector et le casque autour de la notion de protection, la chute du couvre-chef de Patrocle préfigure la fin du défenseur d'Ilion, et par là de la ville même. Lorsque la tête d'Hector roule dans la poussière, ses parents, entourés de la foule des Troyens qui le regardaient du haut des remparts, s'abandonnent aux gémissements de douleur,

τῷ δὲ μάλιστ' ἄρ' ἔην ἐναλίγκιον, ὥς εἰ ἅπασα

Ἴλιος ὀφρυνόεσσα πυρὶ σμύχοιτο κατ' ἄκρης.

"et c'était exactement comme si, tout entière, Ilion la sourcilleuse était consumée par le feu, depuis son sommet." (XXII, 410-411).

La mort du Priamide affecte la cité entière, à la manière d'un incendie. Tandis que sa tête, privée de protection, est exposée aux outrages, les Troyens se lamentent comme si leur acropole était livrée aux flammes. La comparaison permet au poète d'identifier le corps mort du héros à la ville consumée par le feu, et plus exactement la tête d'Hector à l'acropole. Ainsi, il annonce la chute de Troie et la relie à l'événement présent. Le deuil des habitants d'Ilion ne pourra être plus grave qu'au moment où ils perdent leur seul protecteur.

Prenant le relais des associations poétiques suscitées par la chute du casque de Patrocle et d'Achille, la narration va immédiatement créer un lien entre cet objet et le Troyen. Si Apollon le fait tomber, c'est, nous le verrons, pour qu'Hector puisse s'en emparer et que soit rendu possible l'enchaînement fatal qui conduira à sa mort et à la disparition de sa cité.

Andromaque et le voile d'Aphrodite

A la chevelure merveilleuse de Pâris et aux casques d'Hector correspond le κρήδεμνον d'Andromaque,

¹⁰⁵ III, 54-55. Voir ci-dessus, I, A.

ὃ ῥά οἱ δῶκε χρυσή Ἀφροδίτη
 ἥματι τῷ ὅτε μιν κορυθαίολος ἠγάγετ' Ἑκτωρ
 ἐκ δόμου Ἡετίωνος, ἐπεὶ πόρε μυρία ἔδνα.

"... que lui avait donné Aphrodite d'or le jour où Hector au casque étincelant l'avait emmenée du palais d'Eétion, après avoir offert d'innombrables présents de mariage." (XXII, 470-472).

Ce *kredemnon* qu'Aphrodite offre à Andromaque est un voile qui se noue autour de la tête, puisqu'il fait partie des δέσματα (proprement des "liens") qui ornent les cheveux de la jeune femme¹⁰⁶. L'étymologie du mot ne dit rien de plus : c'est un composé de -δεμνον, dérivé de δέω qui signifie "lier", et d'un premier terme κρη- apparenté à κάρα, "la tête". Il se distingue ici du diadème de métal (ἄμυξ), de la résille (κεκρύφαλος) et de la corde ou de la couronne tressée qui semble retenir l'ensemble (ἀναδέσμη)¹⁰⁷, mais il dégage comme eux un éclat remarquable (σιγαλόεντα, v. 468). C'est l'un de ses traits caractéristiques : λίπαρ, "luisant", est l'épithète couramment associée au nom de cette coiffure dans l'épopée¹⁰⁸, et celle dont Héra se pare est comparée au soleil¹⁰⁹.

C'est une parure féminine, dont se couvrent aussi bien les déesses que les mortelles, les épouses que les jeunes filles¹¹⁰. Ulysse est le seul homme, dans les textes homériques, à se ceindre d'un voile de ce type, mais il s'agit de celui d'Ino-Leucothéa, que la déesse lui prête comme talisman après son naufrage, jusqu'à ce qu'il touche la terre des Phéaciens¹¹¹.

Le *kredemnon* est en quelque sorte un pendant féminin du casque des héros. Ornement éclatant, il recouvre comme lui la tête : Héra s'en cache (καλύψατο, *Il.* XIV, 184) le visage. Dans la scène de l'*Iliade* où la déesse s'habille pour aller séduire son époux, version féminine et amoureuse des scènes d'armement de Pâris ou de Patrocle¹¹², le *kredemnon* tient la même place — l'avant-dernière — que le casque chez

¹⁰⁶ XXII, 468.

¹⁰⁷ Voir P. Chantraine, *DELG*, à ces mots.

¹⁰⁸ *Od.* I, 334 ; XIII, 388 ; XVI, 416 ; XVIII, 210 ; XXI, 65. Les deux mots sont également associés dans un composé, λίπαροκρήδεμνος, "au voile luisant" (*Il.* XVIII, 382 ; *HHDé*m. 25, 438, 459).

¹⁰⁹ λευκὸν δ' ἦν ἡέλιος ὥς (*Il.* XIV, 185).

¹¹⁰ Héra (*Il.* XIV, 184), Déméter (*HHDé*m. 41) ; Andromaque (*Il.* XXII, 470), Pénélope (*Od.* I, 334 ; XVI, 416 ; XVIII, 210 ; XXI, 65) ; Nausicaa (*Od.* VI, 100).

¹¹¹ *Od.* V, 346 sq. La scène est inhabituelle à plusieurs titres. Il s'en dégage une ambiance fantastique et surnaturelle, due à la tempête, à l'intervention providentielle d'Ino métamorphosée en oiseau de mer, et au pouvoir magique du voile, qui protège Ulysse de la souffrance et de la peur. Celui-ci est souligné — fait exceptionnel — par le caractère provisoire du don de la déesse, puisqu'au moment où elle offre le voile au héros, elle lui donne aussi des consignes pour qu'il le lui rende. La parure n'est donc que l'instrument d'une aide divine momentanée, et non un véritable cadeau. Il permet seulement le passage d'Ulysse vers la terre des Phéaciens, vers un monde humain où ce sont les jeunes filles, pas les héros, qui portent des *kredemna*.

¹¹² Héra : XIV, 170-188 ; Pâris : III, 328-338, Patrocle : XVI, 130-139. Voir H. Monsacré, *Les larmes d'Achille*, p. 115-118.

les héros. En tant que parure, il participe de la beauté de la femme, il appartient à la panoplie de la séductrice. En tant qu'étoffe, il évoque par ailleurs l'activité du tissage, à laquelle se consacrent la plupart des héroïnes mortelles de l'épopée. Le voile d'Andromaque, par opposition au casque d'Hector, caractérise donc le pôle féminin du couple. Mais il y a bien plus, dans la relation entre ces objets divins, qu'un simple symbolisme des sexes.

Contrairement au don du casque d'Apollon à Hector, celui du voile est placé dans un contexte bien précis : les noces d'Andromaque. Le geste d'Aphrodite s'explique d'abord par le fait qu'elle est l'un des fidèles auxiliaires divins des Troyens¹¹³. Au même titre que la dot exceptionnelle qu'Hector a donnée à son beau-père, elle contribue, par son intervention, à faire de ce mariage un événement extraordinaire et prestigieux. Son présent nuptial restera le témoin de la *philotès* dans laquelle les dieux tiennent le Priamide et son épouse.

Par ailleurs, dans l'*Iliade*, Aphrodite a pour rôle de veiller sur les unions conjugales, comme le lui rappelle Zeus :

Οὐ τοι, τέκνον ἐμόν, δέδοται πολέμια ἔργα,
ἀλλὰ σύ γ' ἰμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο

"Ce n'est pas à toi, mon enfant, que sont dévolus les travaux de la guerre. Toi, va t'occuper des travaux amoureux du mariage !" (V, 428-429).

La déesse préside aux mariages d'amour, ceux que le désir (ἰμερός) accompagne¹¹⁴. En donnant un voile à Andromaque le jour de la cérémonie, elle consacre son alliance avec Hector, renforçant la légitimité du mariage tout en garantissant l'attachement des époux. L'objet divin symbolise donc à la fois le nouvel état d'Andromaque, c'est-à-dire son intégration sociale au *genos* de son mari, et les liens affectifs qui l'unissent à lui. Enfin, de même que le casque d'Hector matérialise son talent pour les *πολέμια ἔργα* et la fonction de son personnage dans le poème, de même le don du voile accompagne la naissance de la figure d'épouse qui est celle d'Andromaque dans l'*Iliade*.

On peut se demander si le présent d'Aphrodite correspond à une étape rituelle de la cérémonie du mariage. On trouve en effet dans la cosmogonie de Phérécyde de Syros, datée du VI^e siècle¹¹⁵, une scène des noces primordiales — celles qui, unissant Zas (Zeus) à Chtonié, fournirent selon l'auteur le modèle des mariages humains — dans laquelle le dieu offre un manteau à sa future épouse. Ce geste est, selon

¹¹³ cf. XXI, 428-433.

¹¹⁴ Voir chapitre 3.

¹¹⁵ VS, 7, F 2.

Phérécyde, le paradigme des ἀνακαλυπτήρια, c'est-à-dire des dons nuptiaux. On rapporte le nom de ces dons à celui de l'événement rituel au cours duquel ils sont faits, bien connu à l'époque classique grâce aux textes et aux représentations figurées : l'ἀνακαλυπτήριον, le "dévoilement" de la mariée, qui prend apparemment place lorsque le nouvel époux accueille sa femme en son foyer¹¹⁶. L'état lacunaire du texte nous empêche de savoir si Phérécyde faisait allusion au dévoilement, mais on peut le supposer puisqu'il emploie le mot d' ἀνακαλυπτήρια. Le rapport entre le manteau ou le voile offert au moment du mariage et le voile écarté lors de l'ἀνακαλυπτήριον est difficile à saisir : le premier est-il destiné à remplacer le second après l'accomplissement du rite, ou s'agit-il d'un seul et même vêtement, donné dans un premier temps pour être ensuite enlevé dans un geste cérémoniel ?

Quoi qu'il en soit, chez Homère, rien ne laisse soupçonner l'existence d'un rite de dévoilement. Il est seulement fait allusion au don d'un voile à la mariée. Outre le *kredemnon* d'Andromaque, les poèmes mentionnent aussi, en effet, le *peplos* qu'Hélène a tissé de sa main et offre à Télémaque,

πολυηράτου ἐς γάμου ὥρην,
σῇ ἀλόχῳ φορέειν.
"pour le moment de [ses] noces tant désirées, pour que [sa] femme le porte." (*Od.*
XV, 126-127).

Le mot ὥρην indique que le mariage sera le "bon moment" pour que l'épouse de Télémaque revête le voile. Il y a peut-être là la trace d'un usage établi, mais il serait bien imprudent de tirer de cet exemple unique des conclusions générales. On peut toutefois remarquer qu'Aphrodite et Hélène, incarnations du pouvoir de l'amour, offrent leur patronage à de jeunes époux par le biais de l'objet tissé. Celui-ci en vient vraisemblablement, dans ces circonstances, à représenter l'union des sexes opposés qu'impliquent les noces¹¹⁷, et c'est à la femme, que le mariage et les liens amoureux définissent bien plus que le héros, d'afficher ce symbole.

L'essence de la relation unissant Hector à Andromaque dans l'*Illiade* n'est cependant pas l'érotisme. C. Segal remarque qu'au vers 471, c'est-à-dire dans l'évocation des noces, l'épithète κορυθαίολος est séparée du nom du héros par le

¹¹⁶ Voir J. Toutain, "Le rite nuptial de l'anakalypterion", *Revue des Etudes Anciennes*, 42, 1940, p. 345-353.

¹¹⁷ Sur le tissu comme métaphore mythique de l'amour et du mariage, voir J. Scheid, J. Svenbro, *Le métier de Zeus*, p. 61-91. Cet ouvrage a le mérite de montrer que le tissu — manteau ou voile — est au cœur de bien des rites et des récits de mariages. On regrette cependant l'imprécision qui accompagne parfois les analyses. On aurait attendu, par exemple, que les auteurs posent le problème du dévoilement de la mariée. Le voile peut-il systématiquement symboliser le mariage, quand certains rites nuptiaux consistent à en défaire la nouvelle épouse ?

verbe ἡγάγετ(ο)¹¹⁸. Comme il le dit très justement, "l'accent mis sur l'adjectif par la rupture de l'expression formulaire donne une importance particulière au casque"¹¹⁹. Il nous semble significatif que la digression sur le *kredemnon* mette ainsi en avant la figure d'Hector casqué : au moment où le poète évoque le mariage, une symétrie s'établit entre les dons faits aux deux époux par les dieux. Les jeunes mariés s'en trouvent à la fois unis dans la faveur divine et promis à des destins solidaires marqués par les ravages de la guerre, car l'arme étincelante appelle les idées de combat et de défense. Le rapport de protecteur à protégée qui caractérise la situation d'Hector et d'Andromaque dans l'*Illiade* — le héros combattant pour garantir la sécurité de sa femme et de son foyer — se trouve d'emblée en germe dans leur mariage. Le tissu nuptial qui enveloppe le visage de la jeune femme, dans ce contexte, souligne donc particulièrement la position de faiblesse de l'épouse, entièrement dépendante de l'action héroïque de son mari¹²⁰.

Le voile d'Andromaque superpose en outre à la relation conjugale celle qui lie Hector à tous les êtres sans défense de la cité, car le mot *kredemnon*, employé de façon métaphorique, se rapporte le plus souvent à une ville, et particulièrement à Troie¹²¹. Achille rêve de "défaire les saints voiles de Troie"¹²², seul avec Patrocle. Ulysse, dans l'*Odyssée*, remercie Athéna de l'avoir aidé "lorsque, seul, il a défait les voiles luisants de Troie"¹²³. Il est incontestable que les deux expressions font référence au moment où les Achéens s'empareront (ou se sont emparés) de la cité, identifiée à une femme voilée. On admet en général que l'élément comparé aux voiles est le rempart cernant la ville et son acropole comme l'étoffe nouée autour de la tête féminine¹²⁴. Le rapprochement de deux épithètes formulaires d'Ilion, εὐτείχεος ("aux belles murailles") et εὐστέφανος ("à la belle couronne"), met en évidence l'association entre les murailles de la ville et les ornements de tête. Par rapport à la couronne, le *kredemnon* ajoute cependant l'idée de protection commune aux vêtements et aux remparts. Il est intéressant de voir fonctionner cette association d'idées au moment où

¹¹⁸ "Andromache's *Anagnorisis* : Formulaic Artistry in *Iliad* 22. 437-476", *Harvard Studies in Classical Philology*, 75, 1971, p. 50-51.

¹¹⁹ "The emphasis given κορυθαίολος by the breaking up of the formulaic phrase confers a special prominence on the helmet", p. 51.

¹²⁰ P. Kretschmer suggère de voir dans le nom Ἀνδρομάχη, "qui combat les hommes", une allusion à l'héroïsme d'Hector, et non une définition, bien inadéquate, d'Andromaque elle-même. Le poète aurait nommé l'épouse du héros de la même façon que les habitants d'Ilion appellent son fils Astyanax par référence à lui. ("Mythische Namen", *Glotta*, 12, 1932, p. 103-104).

¹²¹ *Il.* XVI, 100 ; *Od.* XIII, 388 ; *HHDé.*, 151 ; *HHAphr.*, 2. On trouve dans l'*Odyssée* (III, 390-392) le seul autre emploi métaphorique de *kredemnon*, qui désigne vraisemblablement l'étoffe avec laquelle on recouvre le bouchon d'une jarre pour assurer son étanchéité.

¹²² Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα λύωμεν (*Il.* XVI, 100).

¹²³ οἷον ὅτε Τροίης λύωμεν λιπαρὰ κρήδεμνα. (*Od.* XIII, 388)

¹²⁴ cf. II, 117 (à propos de Zeus) ὃς δὴ πολλῶν πολίων κατέλυσε κάρηνα. Voir S. Scully, *Homer and the Sacred City*, p. 31.

Aphrodite descend sur le champ de bataille pour défendre son fils Enée, blessé par Diomède :

πρόσθε δέ οἱ πέπλοι φαινοῦ πτύγμ' ἐκάλυψεν,

ἔρκος ἔμεν βελέων

"Devant lui, elle étendit les plis de son voile brillant, afin qu'il soit un rempart contre les traits." (V, 315-316).

Certes, on s'écarte dans ces vers de la métaphore des *kredemna* de la ville : l'image est inversée, puisque c'est le voile qui est comparé à l'enceinte de la cité (ἔρκος, qui désigne les enceintes closes, et particulièrement les remparts) ; en outre, il s'agit d'un *peplos*, non d'un *kredemnon*. Mais il demeure intéressant de constater que la couverture offerte par les voiles, exprimée par le verbe καλύπτω, permet de les ranger dans la série des barrières protégeant le corps contre les agressions, à l'image du casque ou de l'égide dont il a été question plus haut. La protection d'Aphrodite s'avère cependant limitée : contrairement à Apollon, l'autre dieu préservateur¹²⁵, elle ne sait pas se battre pour repousser l'ennemi de façon durable. Sans lui, elle ne pourrait sauver son fils des mains de Diomède, car elle manque d'ἀλκή pour faire face au héros achéen ou même lui échapper¹²⁶. Dans une telle perspective, l'expression "dénouer les voiles de Troie", suggère peut-être la facilité avec laquelle on peut venir à bout de cette protection féminine ; il implique en tout cas que les défenseurs actifs — Hector, les époux des Troyennes, Apollon — ne peuvent plus rien pour Ilion.

Le *kredemnon* que la déesse offre à Andromaque s'enrichit donc de toutes les connotations qui le relie aux murailles de Troie, d'autant qu'elles ont, comme lui, une origine divine¹²⁷. Voilée, la fille d'Eétion incarne la femme dont le mari se bat pour la défendre, de même qu'il défend les murs de la cité où elle est abritée.

Il est temps, pour finir, de dire un mot de la paire que forment le *kredemnon* et la chevelure de Pâris, elle aussi don d'Aphrodite. A première vue, la seconde ne possède que des connotations érotiques ; l'idée de mariage semble sans rapport avec elle. La beauté d'Alexandre, concentrée sur sa tête et dans ses cheveux, est, nous l'avons vu¹²⁸, une arme de séduction plutôt que la manifestation de sa vigueur guerrière. Mais il ne faut pas perdre de vue que, dans le poème homérique, Pâris et Hélène sont considérés

¹²⁵ Les deux divinités sont associées dans le sauvetage d'Enée (V, 314-316 et 343-346, avec la répétition de deux vers formulaires), mais aussi dans la sauvegarde du cadavre d'Hector (XXIII, 185 sq.)

¹²⁶ Voir V, 330 sq.

¹²⁷ VII, 451-453 ; VIII, 519 ; XXI, 446-447, 526. Voir ci-dessous.

¹²⁸ cf. ci-dessus, I, A.

comme des époux¹²⁹. Le penchant pour les travaux amoureux qui a poussé le Priamide à enlever une femme a abouti à ce mariage désastreux. Hector, invectivant son frère, regrette qu'il ne soit pas mort ἄγαμος, "sans s'être marié"¹³⁰. On voit donc s'opposer, à travers les dons croisés d'Aphrodite, deux formes différentes de relations conjugales, l'une, instaurée par le rapt, à dominante érotique, l'autre plus institutionnelle, si l'on peut dire, dans laquelle le rapport de défense imposé aux époux par la guerre finit par empêcher l'union sexuelle. Le poème renvoie ainsi l'un à l'autre le couple qui a causé le conflit et celui qui incarne les souffrances.

Troie et les remparts divins

Les remparts de Troie, enserrant la ville assimilée à une tête, s'inscrivent dans la série casque-voile-chevelure. Comme l'arme et le vêtement, et par opposition à la tête nue de Pâris, indirectement responsable de la mise en péril de la cité et des femmes, ils protègent ce que les Troyens ont de plus cher. Comme pour Hector, le casque et Apollon, on trouve à leur propos le verbe εἰρύομαι¹³¹. De l'accumulation des correspondances qui les relient aux autres objets divins naît, nous semble-t-il, une organisation symbolique cohérente. Toutefois, les remparts se distinguent dans la mesure où ils possèdent une histoire complexe et ne résultent pas d'un don à proprement parler.

Poséidon fait deux allusions à leur édification. Voyant les Achéens construire un mur pour protéger leurs neufs, il se plaint à Zeus, redoutant que la renommée de leur ouvrage ne surpasse celle du rempart

ὅ τ' ἐγὼ καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων
ἦρω Λαομέδοντι πολίσσαμεν ἀθλήσαντε.
"...que Phoibos Apollon et [lui]-même [ont] bâti au prix d'un dur labeur pour le
héros Laomédon." (VII, 452-453).

Le récit est plus développé lors du combat des dieux au chant XXI. Poséidon s'adresse à Apollon, furieux de voir qu'il soutient les Troyens.

Νηπύτι', ὡς ἄνοον κραδίην ἔχες · οὐδέ νυ τῶν περ
μέμνηαι, ὅσα δὴ πάθομεν κακὰ Ἴλιον ἄμφι
μοῦνοι νῶι θεῶν, ὅτ' ἀγήνορι Λαομέδοντι

¹²⁹ Hélène est appelée l' ἄλοχος de Pâris (VI, 337) tout comme Andromaque est celle d'Hector (VI, 366) ; elle emploie pour parler à Priam ou Hector des mots désignant les membres de la belle-famille (έκυρός III, 172 ; δάηρ VI, 344).

¹³⁰ III, 40.

¹³¹ XVIII, 274-276.

παρ Διδος ἐλθόντες θητεύσαμεν εἰς ἐνιαυτὸν
μισθῷ ἐπὶ ῥητῷ · ὁ δὲ σημαίνων ἐπέτελλεν.

445

Ἦτοι ἐγὼ Τρώεσσι πόλιν πέρι τείχος ἔδειμα
εὐρύ τε καὶ μέγα καλόν, ἦν' ἄρρηκτος πόλις εἴη ·
Φοῖβε, σὺ δ' εἰλίποδας ἔλικας βοῦς βουκολέεσκες
Ἴδης ἐν κνημοῖσι πολυπτύχου ὕληέσσης.

"Jeune fou ! Tu as toujours eu un cœur irréfléchi ! Tu ne te souviens même pas de tous les maux que nous avons soufferts à Troie, nous deux, seuls parmi les dieux, lorsque pour l'arrogant¹³² Laomédon nous sommes venus, envoyés par Zeus, travailler à l'année en tant qu'ouvriers à gages, pour un salaire fixé à l'avance. C'est lui qui nous dictait ses ordres. Moi, j'ai élevé pour les Troyens, autour de leur ville, un rempart large et magnifique, afin que leur ville soit imprenable. Et toi, Phoibos, tu faisais paître les boeufs cornus à la démarche torse, sur les flancs de l'Ida boisée aux mille replis." (XXI, 441-449).

Les deux passages présentent la construction des murs à l'aide d'un schéma identique : le sujet divin, qu'il soit composé de Poséidon seul ou de Poséidon et d'Apollon — nous reviendrons sur ce problème —, élève le mur (πολίσσαμεν, ἔδειμα) pour un bénéficiaire troyen au datif (ἦρῳ Λαομέδοντι, Τρώεσσι). Mais les vers du chant XXI nous enseignent que cette action n'est pas gratuite. Elle entre dans le cadre d'un service rémunéré par un salaire (μισθῷ, v. 445), et les ouvriers divins sont soumis, en tant que travailleurs à gages (thètes), aux ordres du mortel qui les a embauchés¹³³. Il n'est donc pas question d'associer à l'énoncé "nous avons bâti les remparts pour Laomédon" les idées de don et de *philotès*.

Le travail d'un dieu peut pourtant déboucher sur un geste de ce type :

δύσετο δῶρα θεοῦ, τά οἱ Ἥφαιστος κάμε τεύχων.

"[Achille] revêtit les dons du dieu, qu'Héphaïstos avait pris de la peine à forger pour lui." (XIX, 368).

Le labeur d'Héphaïstos, comme celui de Poséidon et d'Apollon, est destiné à produire quelque chose pour un mortel : on retrouve ici une phrase du même type que celle des vers VII, 452-453, à ceci près que le rapport syntaxique entre le verbe indiquant la nature du travail et celui qui dénote l'effort est inversé (πολίσσαμεν ἀθλήσαντε / κάμε τεύχων). Mais la panoplie est dès le début conçue comme un

¹³² Dans un contexte où Laomédon est présenté comme parjure et violent, il nous semble qu'il faut prendre ἀγῆνωρ dans son sens négatif, attesté en *Il.*, II, 276 et IX, 699, ainsi que dans l'*Odyssée*, où il s'applique aux prétendants (cf. *DELG*, s.v.). Il est intéressant de noter que les autres mots qualifiant Laomédon (ἀγανός V, 649) et ses imprudences (ἀφραδίησι *id.*) appartiennent aussi au vocabulaire se rapportant aux prétendants (*Od.* XVII, 233 ; XXIII, 63).

¹³³ cf. E. Scheid-Tissinier, *Les usages du don chez Homère*, p. 263.

présent d'Héphaïstos. Thétis lui a demandé de donner (δόμην, XVIII, 458) des armes à son fils ; il les forge pour lui, et ces deux actions se confondent.

Rien de tel dans l'édification des remparts : elle s'apparente à un contrat, qui devrait prendre fin au bout d'un an avec l'échéance du salaire (μισθοῖο τέλος, XXI, 450), et qui *a priori* n'engage pas les deux partis dans une relation à plus long terme. Ce n'est donc pas dans un esprit de *philotès* que Zeus a envoyé les dieux travailler pour Laomédon et les Troyens.

A défaut d'un développement plus ample de la légende dans l'épopée homérique, les motivations du Cronide demeurent mystérieuses. Certaines versions postérieures à celle de l'*Iliade* sont plus complètes et proposent une explication de l'asservissement des dieux. Selon une scolie à Homère, Hellanicos de Lesbos racontait que Zeus voulait éprouver Laomédon¹³⁴. Il aurait écrit :

μετὰ δὲ ταῦτα λέγεται Ποσειδῶ καὶ Ἀπόλλωνα δουλεῦσαι Λαομέδοντι, ὅτι ὕβριστῆς ἦν πειρωμένους αὐτοῦ. Λέγονται μὲν > οὖν ἀνδράσιν εἰδόμενοι ἐπὶ μισθῷ, εἴτε ἀποδώσει εἴτε καὶ οὐ, τεῖχος λάϊνον ἐν τῷ Ἰλίῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ τῶν κολωνῶν τειχίσαι, ὃ τι νῦν Πέργαμος καλεῖται.

"On raconte qu'après cela Poséidon et Apollon servirent Laomédon, le mettant à l'épreuve parce qu'il était trop orgueilleux. On dit qu'ayant pris apparence humaine, pour un salaire fixé à l'avance — on verrait s'il le donnerait ou non —, ils construisirent à Ilion, sur la plus haute colline, un rempart de pierre que l'on appelle aujourd'hui Pergame." (*FGrHist*, 4F26a).

Les dieux cherchent à savoir jusqu'où ira l'*hubris* de Laomédon. Ils choisissent de passer avec lui un contrat, c'est-à-dire d'établir une relation qui ne peut fonctionner qu'entre gens de bonne foi, une relation susceptible de basculer si cette qualité venait à manquer. En se mettant au service du Dardanide, Poséidon et Apollon lui donnent l'occasion de faire la preuve de sa loyauté ou de révéler au contraire, par un abus de pouvoir auquel il lui serait facile de se laisser aller, son arrogance, sa malhonnêteté et son ingratitude. L'*hubris* de Laomédon, que les dieux veulent mettre en évidence, consiste en un mépris des règles de l'échange. Aux deux divinités, il refuse purement et simplement leur salaire, bien qu'ils aient accompli leur travail.

Dans l'*Iliade*, on le voit agir de même avec Héraclès, engagé pour le débarrasser d'un monstre marin, puis renvoyé sans les chevaux promis pour cet exploit¹³⁵. Hellanicos propose, semble-t-il, une version légèrement différente de cette histoire :

¹³⁴ C'est vraisemblablement la source que suit le Pseudo-Apollodore dans sa *Bibliothèque* (II, 5, 9). cf. M. Van der Valk, "On Apollodori Bibliotheca", p. 140-141.

¹³⁵ V, 648-651. Voir aussi Strabon, *Géog.*, XIII, 1, 32 ; Diod. Sic., *BH*, IV, 32, 2 ; 42, 6 ; 49, 3 ; Ps.-Apollod., *Bibl.*, II, 5, 9.

d'après un scoliaste d'Homère qui se range sous son autorité, Laomédon aurait trompé Héraclès en lui offrant des chevaux mortels au lieu des bêtes immortelles que Tros avait reçues de Zeus¹³⁶. Dans tous les cas, le roi troyen se rend coupable de fausser et de déséquilibrer des relations fondées sur la bonne foi et la promesse d'une réciprocité. A cela se superpose le sacrilège du parjure, puisque l'accord sur la rémunération du travail est scellé par des serments et des libations¹³⁷. Laomédon ne craint donc pas d'offenser l'Olympe en maltraitant des hommes par rapport auxquels il tient une position de force. En volant et en humiliant ses ouvriers, il commet une faute qu'il croit sans conséquence puisque ses victimes sont à ses yeux des mercenaires isolés, dépourvus de famille et incapables de se venger. Mais le scandale de son comportement éclate parce qu'il est en réalité déloyal envers des êtres auxquels il devrait le plus grand respect. Le piège se referme sur lui, et les dieux lui font payer des offenses devenues personnelles.

Il serait bien hasardeux de dire si Hellanicos a hérité de l'épopée le thème de la mise à l'épreuve de Laomédon. Il nous semble que la dénonciation de son *hubris* pourrait être influencée par la morale de l'époque archaïque, mais il est vrai que le Laomédon homérique, par son arrogance, sa fourberie, sa violence, se détache déjà de l'idéal héroïque. Quoi qu'il en soit, le récit d'Hellanicos relègue la construction des murs au second plan : elle n'est que le prétexte du contrat passé par Poséidon et Apollon pour éprouver le roi. Entre les remparts de Troie et Laomédon, pas de lien structurel ; on ne peut pas dire que l'objet divin définisse son propriétaire humain, comme c'est le cas pour le casque d'Hector. C'est la confrontation, dans une relation bien particulière, avec des employés venus de l'Olympe qui révèle la nature de Laomédon, et non la possession des murailles.

La seconde hypothèse pouvant expliquer que Zeus ait envoyé Poséidon et Apollon chez le roi troyen s'appuie sur un rapprochement avec l'histoire d'Apollon chez Admète. Zeus ayant foudroyé Asclépios, fils de Phoibos, celui-ci se vengea en tuant, selon les versions, les Cyclopes ou les fils des Cyclopes, qui avaient forgé l'éclair du Cronide. Il fut condamné à payer ce meurtre en servant le mortel Admète pendant un an, comme bouvier¹³⁸.

Le récit du chant XXI présente avec celui-là des similitudes frappantes. C'est Zeus qui, pour une raison ou une autre, plonge Poséidon et Apollon dans les affres du monde humain, les soumettant à la dureté du travail et leur faisant amèrement ressentir l'impuissance des hommes les plus démunis. L'insistance de Poséidon sur les maux qu'il a endurés au cours de ces événements (ὅσα δὴ πάθομεν κακά, XXI, 442) —

¹³⁶ *FGrHist*, 4 F 26b.

¹³⁷ Hellanicos, *FGrHist*, 4 F 26b ; Lycophron, *Alexandra*, 523.

¹³⁸ Ps.-Hésiode, *Catalogue des Femmes*, F 54 b, c ; Acousilaos, *FGrHist*, 2 F 19 ; Phérécyde, *FGrHist*, 3 F 35 ; Euripide, *Alceste*, 1-7 ; Ps.-Apollod., *Bibl.*, III, 10, 4.

souffrance intolérable pour un immortel, car contraire à sa nature — incite à imaginer que Zeus avait à coeur de soumettre les deux divinités à une épreuve. Par ailleurs, le service aux ordres de Laomédon, comme à ceux d'Admète, est exprimé par le verbe *θητεύειν*. Sa durée, lorsqu'elle est indiquée, est d'un an. Enfin Apollon reçoit comme tâche de garder les boeufs, chez l'un comme chez l'autre mortel. On serait donc tenté de considérer que les deux mythes se développent selon un enchaînement identique, et que la servitude de Poséidon et d'Apollon à Ilion les punit d'un crime qu'ils auraient commis. Envisageant cette hypothèse à la suite d'un scoliaste de l'*Illiade*, M. Wernicke, auteur de l'article "Apollon" de la *Realencyclopädie*, suggère qu'il pourrait s'agir du complot contre Zeus mentionné au chant I de l'*Illiade*¹³⁹. Rien ne permet d'exclure — ni d'établir — un lien entre les deux événements.

Il nous semble que la légende associant Apollon à Admète éclaire moins les motifs de la servitude chez Laomédon que la contradiction de l'*Illiade* concernant le rôle du dieu, tantôt bâtisseur, tantôt bouvier. Les commentateurs, lorsqu'ils ne se contentent pas de noter ce problème, préfèrent considérer que ce sont les vers du chant VII, où Poséidon et Phoibos sont unis dans la construction des remparts, qui constituent une addition¹⁴⁰. Les arguments en faveur de cette solution sont relativement faibles. Le court échange entre Poséidon et Zeus à propos du mur achéen et de sa comparaison avec l'enceinte d'Ilion interromprait de façon artificielle le déroulement de l'action humaine. Il n'aurait été introduit que pour préparer le début du chant XII, où le poète anticipe sur la fin de la guerre et raconte comment Apollon et Poséidon viendront à bout de l'ouvrage des Achéens. Mais dans la mesure où les versions postérieures à celle d'Homère associent toujours Apollon à Poséidon dans la fortification d'Ilion¹⁴¹, il nous paraît légitime de nous demander si ce n'est pas le passage du chant XXI qui mérite discussion. Les ressemblances qu'il présente avec la légende d'Apollon chez Admète incitent à envisager une confusion des deux récits.

En outre, si l'intermède divin du chant VII, tout surprenant qu'il soit, s'intègre parfaitement dans son contexte dans la mesure où il commente l'édification des défenses achéennes qui est en train de se dérouler, le face-à-face d'Apollon et de Poséidon présente un enchaînement problématique. L'Ebranleur de la Terre s'adresse à son neveu dans les termes suivants :

Φοίβε, τί ἦ δὴ νότι διέσταμεν ; οὐδὲ ἔοικεν

¹³⁹ v. 396 sq.

¹⁴⁰ cf. G.S. Kirk, *The Iliad : A Commentary*, t. 2, ad v. VII, 443-468.

¹⁴¹ Pd., *Ol.* VIII, 31 ; Hellanicos, *FGrHist*, 4 F 26a, 26b ; Eur., *Troy.*, 4-6 ; *Andr.* 1009 sq. ; *Hél.*, 1511 ; *Oreste*, 1388 ; Lyc., *Alex.*, 521-523 ; Ps.-Apollod., *Bibl.*, II, 5, 9. Seul Diodore (*BH*, IV, 42, 2) ne mentionne pas explicitement Apollon, mais il a décidé de faire l'ellipse du récit de la construction des murs pour se concentrer sur l'exploit d'Héraclès qui a suivi. Or le monstre marin tué par le fils d'Alcmène a été envoyé par Poséidon, qu'il devenait donc impératif de citer.

ἀρξάντων ἐτέρων · τὸ μὲν αἴσχιον, αἶ κ' ἄμαχητὶ
 ἴομεν Οὐλύμπόνδε Διὸς ποτὶ χαλκοβατὲς δῶ ·
 ἄρχε · σὺ γὰρ γενεῇφι νεώτερος · οὐ γὰρ ἔμοιγε
 καλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα.

"Phoibos, pourquoi rester tous les deux à l'écart ? Cela n'est pas convenable, quand les autres ont commencé. Il serait assez honteux que nous évitions le combat et que nous retournions vers l'Olympe, vers la demeure de Zeus au seuil de bronze. Commence, puisque tu es le plus jeune. De ma part, ce ne serait pas bien, car je suis ton aîné et j'en sais plus que toi." (XXI, 436-440).

L'invitation au combat est directe et sans ambiguïté ; Poséidon estime qu'il est dans l'ordre des choses qu'Apollon et lui s'affrontent comme les autres dieux. L'impératif ἄρχε appelle une réponse immédiate en actes. Mais, curieusement, le discours du dieu rebondit ensuite sur le rappel des souffrances communes endurées chez Laomédon, que nous avons cité plus haut, et se termine par des reproches : Poséidon ne peut comprendre pourquoi son adversaire ne se range pas aux côtés des dieux qui souhaitent la disparition des Troyens.

Voici la réponse d'Apollon :

Ἐννοσίγαι', οὐκ ἂν με σαόφρονα μυθήσαιο 462
 ἔμμεναι, εἰ δὴ σοὶ γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμῖξω
 δειλῶν, οἳ φύλλοισιν εἰκότες ἄλλοτε μὲν τε
 ζαφλεγέες τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, 465
 ἄλλοτε δὲ φθίνουσιν ἀκήριοι. Ἀλλὰ τάχιστα
 παύμεσθα μάχης · οἱ δ' αὐτοὶ δηριάσθων.

"Ebranleur de la terre, tu pourrais dire que je manque de sagesse si vraiment je combattais contre toi pour de pauvres humains, qui, pareils à des feuilles, tantôt croissent pleins d'éclat, mangeant les fruits de la terre labourée, tantôt dépérissent et meurent. Allons, cessons tout de suite la lutte. Qu'ils se battent eux-mêmes." (XXI, 462-467).

On remarque qu'elle ne contient aucune allusion à Laomédon. Le jeune dieu n'explique pas du tout son attachement aux Troyens. Ce qu'il justifie au nom du caractère éphémère et misérable des hommes, c'est l'indifférence et le désengagement des dieux. En cela, il répond à la première question de Poséidon : "Pourquoi rester à l'écart ?". L'injonction des vers 466-467 est, pour sa part, symétrique de l'impératif ἄρχε. Apollon se contente de refuser l'invitation au combat ; il pourrait tout aussi bien n'avoir pas entendu les paroles de Poséidon concernant Laomédon. Il nous semble que nous sommes en présence d'une addition.

Est-ce à dire qu'il faudrait condamner ce passage, qui raconte le travail et les déboires des dieux chez Laomédon ? Cela nous semblerait vain. On a aujourd'hui une idée de la façon dont les poèmes épiques, fruits de longues traditions orales, ont été composés. Il serait absurde, sachant que des voix différentes ont contribué à l'élaboration de l'*Illiade* qui nous est parvenue, de chercher à isoler une version pure du poème, à le débarrasser de ces excroissances qui en constituent en fait la matière¹⁴². La contradiction au sujet de la tâche assignée à Apollon par Laomédon est sans incidence sur l'unité globale du récit concernant la construction des murailles, par ailleurs conforme aux versions plus tardives que nous avons gardées de ce mythe. Le monstre marin, qui selon Hellanicos ou le Pseudo-Apollodore a été envoyé par Poséidon pour venger l'offense subie avant d'être tué par Héraclès, est mentionné dans l'*Illiade*¹⁴³, mais seulement de manière allusive, tout comme le premier sac de Troie commis par le fils d'Alcmène, frustré de sa récompense¹⁴⁴. Cela laisse supposer que ce cycle de récits était largement connu des auditeurs de l'épopée, peut-être à travers des poèmes consacrés particulièrement à Héraclès¹⁴⁵.

Au terme de ces réflexions, on voit que la légende homérique de la fortification d'Ilion pose un certain nombre de problèmes. On ne peut, faute d'éléments, comprendre ce qui a motivé la construction des remparts, pas plus qu'on ne saurait définir sans réserves le rôle qu'y a joué Apollon. En outre, la question soulevée par Poséidon — pourquoi Apollon demeure-t-il favorable aux Troyens malgré les outrages subis ? — demeure sans réponse.

Reste qu'Ilion est dotée de murailles divines. Dans le temps de l'*Illiade*, tout se passe comme si la ville, et non Laomédon, avait bénéficié du travail des dieux, et se trouvait définie par cette enceinte merveilleuse. De même qu'Hector, destinataire du casque d'Apollon, est appelé κορυθαίολος et χαλκοκορυστής, elle reçoit en propre les épithètes d'εὔπυργος ou d'εὐτείχεος¹⁴⁶. Malgré l'échec du contrat passé entre le roi et ses thètes divins, ceux-ci ont accompli leur tâche de la plus magnifique des façons. Pas plus qu'Apollon ne saurait reprendre à Cassandre le don de divination qu'elle a refusé de payer, Poséidon et Apollon ne peuvent détruire ce qu'ils ont bâti pour les Troyens. L'ouvrage, splendide et majestueux, est un *agalma* pour la cité et

¹⁴² Voir les remarques pleines de bon sens de G.S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, p. 159 sq.

¹⁴³ XX, 145-148.

¹⁴⁴ V, 640-642, 648-651.

¹⁴⁵ Bien qu'Hellanicos raconte la première chute d'Ilion dans ses *Troïca*, des mythographes comme Diodore ou le Pseudo-Apollodore préfèrent la rattacher au récit des exploits d'Héraclès.

¹⁴⁶ Voir C.W. Bowra, "Homeric Epithets for Troy", *JHS*, 80, 1960, p. 16-23. Bien que le parti-pris de ce savant soit très éloigné du nôtre (il s'agit pour lui de se demander si les épithètes de Troie correspondent à la réalité archéologique), l'article fournit un relevé utile des adjectifs se rapportant à Ilion.

augmente sa valeur. Il en fait un prestigieux objet de convoitise, en même temps qu'il la protège. Il nous semble qu'il n'est pas exagéré de dire que le rempart de Troie symbolise le destin de la ville entière : la renommée d'Ilion tient pour une bonne part à la durée du siège qu'elle a subi, et aux combats qui se sont livrés devant ses portes. Il faudra une ruse pour qu'elle tombe, pour que les Achéens puissent enfin franchir ses hautes murailles.

Par ailleurs, le poème associe nettement Apollon aux murailles, comme s'il en avait fait don à Ilion, comme si elles matérialisaient la protection qu'il offre aux Troyens. Au chant XVI, par exemple, lorsque Patrocle s'élance par trois fois contre les saillants du rempart, c'est Phoibos qui le repousse¹⁴⁷, debout sur le mur bien bâti. L'adjectif ἐϋδμητος ("bien bâti", v. 700), employé dans un contexte où la main divine d'Apollon renforce la résistance de la pierre, évoque une autre épithète formulaire, qualifiant les fortifications elle-mêmes : θεόδμητος ("bâti par la divinité" VIII, 519). Aux vers XXI, 515-517, après la fin de la théomachie, Phoibos descend à Ilion, car il s'inquiète de la menace qu'Achille fait peser sur les murailles¹⁴⁸. Or, quelques vers plus loin (526), le rempart derrière lequel Priam souhaite que les soldats troyens s'abritent est dit θεῖος, "divin". Certes, ces associations d'idées entre la présence du dieu et la nature divine des murailles ne suffisent pas à démontrer qu'Apollon les a lui-même construites, mais elles se cumulent aux autres éléments pour le suggérer.

Sans doute la place des murs de Troie dans la structure symbolique que nous avons cherché à mettre en évidence est-elle plus réduite, plus incertaine que celle des casques d'Hector. C'est peut-être que l'heure d'Ilion n'a pas encore sonné, tandis que la mort du Priamides est au cœur de l'*Iliade*. Toutefois, nous avons le sentiment que les remparts complètent la série des cadeaux faits aux Dardanides par les Olympiens, bien que les circonstances de leur apparition ne s'apparentent pas au don. Au moment où se déroule l'*Iliade*, ils paraissent exister sur le même mode que les autres objets de nature divine. La connection qu'établit de façon métaphorique le mot *kredemnon* entre la coiffe d'Andromaque et l'enceinte de la ville souligne l'extension du rapport de protection qui unit Hector à sa femme. La relation "mari (c'est-à-dire défenseur) d'Andromaque" se combine, par les échos créés entre les objets, à la relation "prince (c'est-à-dire défenseur) d'Ilion". Par ailleurs, le rempart, associé au premier casque d'Hector, matérialise l'attachement et le soutien qu'Apollon apporte à Troie, comme si

¹⁴⁷ XVI, 698-704. Comparer avec Théognis, *Elégies*, I, 773-776. Le locuteur y prie Apollon, qui a bâti les fortifications de Mégare, de détourner les Mèdes de la ville. La corrélation des deux actions est fortement soulignée :

Φοῖβε ἄναξ, αὐτὸς μὲν ἐπύργωσας πόλιν ἄκρην,
 Ἀλκαθόφ Πέλοπος παιδὶ χαριζόμενος ·
 αὐτὸς δὲ στρατὸν ὑβριστὴν Μήδων ἀπέρκε
 τήσδε πόλεως...

¹⁴⁸ XXI, 516 : μέμβλετο γάρ οἱ τείχος ἐϋδμήτιο πόλῃος.

l'épisode de la trahison de Laomédon ne comptait pour rien dans l'attitude du dieu, comme si, au moment de l'*Illiade*, le mur témoignait de sa *philotès* envers l'ensemble des habitants d'Ilion au même titre que le présent fait à leur chef. Enfin en mentionnant l'origine divine des cheveux de Pâris, des casques d'Hector, du voile d'Andromaque et des murailles de Troie, en développant leurs liens symboliques, le poème insiste sur l'étroite solidarité qui unit leurs propriétaires face au destin et à l'action des dieux.

C. Conclusion

Les dons divins faits aux principaux personnages d'Ilion, qu'il s'agisse d'objets ou d'aptitudes particulières, permettent de les identifier, de les caractériser individuellement, mais aussi d'établir entre eux des correspondances et de mettre en place des relations fondamentales pour l'action épique. Ils nourrissent la confrontation de Memnon et d'Achille dans l'*Ethiopide*. Ils contribuent dans l'*Illiade* à construire le personnage d'Hector, aussi bien comme chef que comme époux et frère. Son don pour les travaux de la guerre, mis en avant dans l'antagonisme qui l'oppose à Polydamas à chaque décision stratégique, est également matérialisé par le casque qui constitue son attribut. En outre, un ensemble de liens s'établit entre les objets divins pour souligner son rôle protecteur, à la fois vis-à-vis de sa femme et de sa cité. Enfin, le motif du casque et son pendant, celui de la tête nue, se développent pour annoncer le destin qui l'attend, par la faute de son frère Pâris le chevelu.

Hector, Alexandre, Andromaque, Ilion : les principaux acteurs mortels du drame de la défense de Troie trouvent leur place à l'intérieur d'un cadre signalé par les dons divins, qui intègre aussi le couple de leurs donateurs, Aphrodite et Apollon. Cette structure symbolique s'appuie en grande partie sur les implications des liens généalogiques (fraternité, mariage) qui existent entre les personnages. Elle souligne l'importance narrative et symbolique de la relation conjugale d'Hector et Andromaque dans l'*Illiade*. Le casque et le voile matérialisent l'amour et le devoir de défense, avant tout marital, qui motivent l'action du héros¹⁴⁹, contribuant à mettre en perspective la suite d'événements qui culmine au chant XXII avec sa mort et le deuil de son épouse. Les liens qu'ils tissent entre le combat et l'univers féminin qui en est l'enjeu, entre le sort d'Hector et celui d'Andromaque, nourrissent l'unité du couple et concourent à mettre en valeur, par contraste, le pouvoir de désagrégation de la guerre qui les frappe. Mais si Hector doit combattre, c'est que la solidarité familiale l'unissant à Pâris l'oblige

¹⁴⁹ cf. VI, 450-455, où Hector place au premier rang de ses inquiétudes celles qui concernent sa femme, avant celles que lui inspire l'avenir de ses parents et de ses frères et celles que lui causent les Troyens.

à répondre avec lui du rapt d'Hélène. Les destins des deux frères, si différents malgré leur naissance commune, sont indissociables, l'un assumant le chaos que l'autre a provoqué¹⁵⁰. Mais les objets divins, par leur force évocatrice, établissent des rapports bien plus profonds que la généalogie, suscitant des échos à peine conscients, affectant la diction même du poème¹⁵¹.

Quelle fonction les cadeaux de l'Olympe tirent-ils de leur origine surnaturelle ? Au sein du monde héroïque, ils expliquent et légitiment le partage des rôles. L'excellence guerrière d'Hector, l'esprit avisé de Polydamas, la beauté de Pâris leur assignent une place dans la hiérarchie des héros, et au même titre que leur généalogie justifient dans une certaine mesure l'honneur et le statut qu'on leur accorde. Quant aux objets, ils tirent une valeur mythique de leur provenance divine ; le prestige des dieux qui les ont forgés, bâtis ou simplement transmis aux Dardanides en fait des biens inestimables et rejaillit à travers eux sur leurs propriétaires. Ils témoignent dans le monde humain du rapport privilégié de *philotès* que la famille royale d'Ilion entretient avec certains dieux de l'Olympe, augmentant pour les Achéens le prix d'une victoire sur Hector comme celui de la prise d'Ilion.

D'un point de vue poétique, la mention de l'origine des dons peut "faire surgir du récit", comme le dit E. Scheid-Tissinier¹⁵², dans la mesure où ils évoquent des souvenirs. C'est le cas des murailles de Troie, qui donnent lieu à un rappel d'événements bien antérieurs à la guerre. C'est le cas du voile d'Andromaque, qui offre l'occasion de raconter, si brièvement que ce soit, son mariage avec Hector, et de donner de l'épaisseur temporelle à leur union. Mais cela est vrai aussi de dons humains. Ceux qui proviennent des dieux, du fait de leur valeur, nous paraissent focaliser l'attention sur des faits ou des thèmes caractéristiques, essentiels d'un point de vue narratif ou symbolique. On a vu comment ils permettent de dramatiser les choix stratégiques qui s'imposent aux chefs troyens. En outre, l'accumulation de références aux casques d'Hector, aux têtes protégées ou dénudées, à la poussière, construisent un faisceau de signes qui préparent la mort du héros. Ces éléments divins dissociés se combineront, se condenseront si l'on peut dire, au moment où le poème délivrera l'image du cadavre traîné par Achille, donnant le sentiment que la volonté des dieux s'accomplit. Car l'épopée tire parti de la présence d'éléments surnaturels dans le monde héroïque à la fois pour mettre en valeur les personnages et les événements qu'ils accompagnent et pour suggérer l'influence des dieux sur les hommes. Ce que le poème nous apprend de la personnalité et du statut d'Hector est indissociable de ce qui doit lui arriver. La divinité, par ses dons, agit à la fois sur les deux plans. Le paradoxe tient à

¹⁵⁰ Voir le chapitre 5, I, A.

¹⁵¹ On se rapproche ici de l'idée d'un lien entre la diction et les thèmes traditionnels de l'épopée, chère à G. Nagy. Voir *Le meilleur des Achéens*, p. 26.

¹⁵² *Les usages du don chez Homère*, p. 61.

l'écart qui sépare le prestige attaché à ces manifestations de faveur et à la possession des objets divins, de l'expérience douloureuse de leur influence. En tant qu'instruments de l'action des dieux, leurs dons vont se révéler néfastes pour les Troyens.

II. Les dons divins, instruments du destin

Nous allons maintenant nous intéresser aux dons des dieux en tant qu'interventions surnaturelles dans le cours de la vie des Dardanides, et surtout dans celle d'Hector. Par rapport à ceux que nous avons étudiés précédemment, ils présentent la particularité d'être perçus comme temporaires par les héros. Alors que l'excellence guerrière dont la divinité a doué Hector le caractérise de façon définitive, chaque victoire octroyée par Zeus est un avantage momentané, destiné à être perdu tôt ou tard. De même, si le casque donné par Apollon devient la propriété du héros, son attribut, et presque une partie de lui-même, celui que Zeus lui permettra de prendre à Patrocle ne restera entre ses mains que le temps d'assurer sa perte, sans qu'il puisse se l'approprier véritablement.

Ainsi, au sein de la structure symbolique que nous avons tenté de dégager, les actions divines ponctuelles en faveur d'Hector contribuent à faire progresser la narration de l'*Illiade*, jusqu'au point culminant de sa mort. Cet événement manifeste l'influence néfaste que les dieux exercent à travers leurs présents, et révèle les contradictions et les limites de leur *philotès*.

A. Le plan de Zeus

Nous avons remarqué, au début de ce chapitre, la prépondérance accordée à Hector dans les dons concernant la supériorité guerrière. Elle tient à une raison simple. Lorsqu'Achille, privé par Agamemnon des honneurs qu'il pense lui revenir, quitte le combat, Thétis demande à Zeus de restaurer sa *timè*, sa place dans la hiérarchie des Achéens. Le plan qu'elle propose au Cronide, et qu'il accepte solennellement, va constituer la trame narrative de l'*Illiade* :

τόφρα δ' ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος, ὅφρ' ἄν Ἀχαιοὶ
υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσιν τέ εἰ τιμῇ.

"Donne aux Troyens la force de l'emporter, jusqu'à ce que les Achéens honorent mon fils et le confirment dans le statut qui est le sien." (I, 509-510).

On voit dès l'abord que le don de Zeus est destiné à être temporaire : la corrélation τόφρα...ὅφρα met l'accent sur la limite au-delà de laquelle Thétis ne souhaite pas que les Troyens gardent leur avantage.

Zeus accepte la suggestion de Thétis, au risque de froisser son épouse et les autres dieux pro-achéens. Ceux-ci complotent alors pour l'endormir et permettre à leurs protégés de reprendre le dessus. Après avoir découvert leur manoeuvre, Zeus réaffirme ses desseins et précise l'enchaînement qu'il a imaginé : il entend d'abord, avec l'aide d'Apollon, donner à Hector et aux Troyens une supériorité leur permettant d'atteindre les nefs achéennes. Puis il fera combattre Patrocle qui sera tué par Hector, non sans s'être lui-même livré à un massacre. Achille alors vengera son compagnon, et Zeus fera partir des nefs achéennes une contre-attaque qui se terminera par la chute d'Ilion. Dans cet exposé, c'est la mort d'Hector qui semble représenter l'accomplissement du vœu de Thétis et qui borne la période faste pour les Troyens¹⁵³.

Un peu plus loin, le poète raconte une vigoureuse attaque troyenne et l'interprète comme l'accomplissement du vouloir de Zeus :

Ἔκτορι γάρ οἱ θυμὸς ἐβούλετο κῦδος ὀρέξαι 596
 Πριαμίδῃ, ἵνα νηυσὶ κορωνίσιν θεσπιδαῖς πῦρ
 ἐμβάλῃ ἀκάματον, Θέτιδος δ' ἐξαίσιον ἀρῆν
 πᾶσαν ἐπακρήνεια · τὸ γὰρ μένε μητίετα Ζεὺς,
 νηὸς καιομένης σέλας ὀφθαλμοῖσιν ιδέσθαι · 600
 ἐκ γὰρ δὴ τοῦ ἔμελλε παλίωξιν παρὰ νηῶν
 θησέμεναι Τρώων, Δαναοῖσι δὲ κῦδος ὀρέξειν.

"Son coeur voulait offrir à Hector le Priamide la victoire rayonnante, afin que sur les nefs recourbées il jetât l'infatigable feu divin, accomplissant entièrement la prière funeste de Thétis. Car ce qu'attendait Zeus à l'intelligence rusée, c'était de voir de ses yeux la lueur d'une nef en flammes. De ce moment, loin des nefs, il repousserait les Troyens, et donnerait enfin la victoire rayonnante aux Danaens."
 (XV, 596-602).

Dans ce passage, on constate que le moment décisif est l'incendie des nefs achéennes, l'événement le plus dangereux qui soit pour les Achéens, la crise qui entraîne implicitement la sortie de Patrocle puis le retour d'Achille. Jusque là, Hector jouira du *kudos*, c'est-à-dire, si l'on en croit E. Benveniste¹⁵⁴, d'un talisman aux vertus magiques conférant la suprématie. Mais sitôt le feu allumé, le *kudos* passera aux mains des Achéens. L'utilisation du futur ὀρέξειν pour ces derniers, par opposition à l'aoriste ὀρέξαι employé à propos d'Hector, rappelle que dans l'esprit de Zeus, le retour d'Achille signera le début de l'assaut final contre Ilion¹⁵⁵. Tandis que le Priamide profite d'un triomphe momentané, la victoire définitive des Danaens se profile déjà.

¹⁵³ XV, 59-71.

¹⁵⁴ *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, p. 57-69.

¹⁵⁵ cf. XV, 69-71, le vers 69 étant presque identique au vers 601.

Mais dès l'instant où Zeus interdit aux autres dieux d'intervenir dans la bataille¹⁵⁶, et jusqu'au moment où Apollon, exécuteur de la volonté du Cronide, sauve Hector une dernière fois — avec une parenthèse lors du sommeil de Zeus au chant XIV —, c'est le prince troyen qui se voit accorder le plus souvent l'avantage.

B. Les dons de victoire

Le *kudos* que Zeus dispense tantôt à l'un, tantôt à l'autre¹⁵⁷, constitue un soutien inappréciable pour les mortels ; lui seul peut permettre de prendre un avantage décisif, de faire basculer le combat lors de phases critiques. Il se traduit, en termes physiques et corporels, par l'octroi d'une force exceptionnelle, surnaturelle (κράτος), grâce à laquelle le héros peut l'emporter, ou d'une énergie ignée enflammant le guerrier (μένος). La victoire (νίκη) que remporte le héros ainsi armé par les dieux est tout naturellement considérée elle aussi comme un cadeau divin. Enfin le combattant avide de gloire ou le vainqueur revendiquant son exploit attribuent au dieu le pouvoir de distribuer l'εὖχος, qu'à la suite de P. Chantraine on pourrait traduire par une "raison de se glorifier"¹⁵⁸.

Ces notions sont souvent associées. Au chant XI, par exemple, Zeus envoie Iris avertir Hector qu'il ne doit pas s'exposer avant qu'Agamemnon ne soit blessé.

τότε οἱ κράτος ἐγγυαλίξω

κτείνειν

"Alors, je lui donnerai la force de tuer" (XI, 192-193 = 207-208).

Agamemnon touché, Hector encourage les Troyens à pousser l'avantage qu'il pense avoir reçu du Cronide, répondant en cela à l'Atride qui attribue sa douleur à Zeus :

οἴχετ' ἀνὴρ ὠριστος, ἐμοὶ δὲ μέγ' εὖχος ἔδωκε

Ζεὺς Κρονίδης · ἀλλ' ἰθὺς ἐλαύνετε μώνυχας ἵππους

ἰφθίμων Δαναῶν, ἵν' ὑπέρτερον εὖχος ἄρησθε.

"Il s'est retiré, le meilleur des héros : c'est à moi que Zeus Cronide a donné un grand sujet de gloire. Allons, poussez vos chevaux aux sabots massifs, droit contre

¹⁵⁶ VIII, 5 sq.

¹⁵⁷ cf. XV, 491-493.

¹⁵⁸ DELG, s. v.. Selon le *LfrE* (s. v.), εὖχος désigne d'abord le "cri de victoire", d'où "la victoire", que ce cri implique. Voir aussi F. Letoublon, "Défi et combat dans l'*Illiade*", p. 46-47.

les vigoureux Danaens, afin de saisir une occasion plus grande encore de vous glorifier." (XI, 288-290).

Quelques vers plus loin, après avoir comparé Hector à un chasseur et à une tornade, l'aède reprend le fil du chant en s'interrogeant :

Ἐνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξεν

Ἐκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν ;

"Dès lors, qui fut le premier héros, qui fut le dernier à être tué par Hector le Priamide, sitôt que Zeus lui eut donné la victoire rayonnante ?" (XI, 299-300).

Enfin, à la vue du Priamide fauchant les Achéens les uns après les autres, Diomède, malgré son courage, se rend compte que la situation échappe aux hommes :

Ἦτοι ἐγὼ μενέω καὶ τλήσομαι · ἀλλὰ μίνυνθα

ἡμέων ἔσσεται ἦδος, ἐπεὶ νεφεληγερέτα Ζεὺς

Τρῶσιν δὴ βόλεται δοῦναι κράτος ἥε περ ἡμῖν.

"Pour moi, ne t'inquiète pas, je resterai et je tiendrai bon. Mais nous n'aurons pas longtemps à nous en réjouir, car Zeus assembleur de nuées veut visiblement donner la force aux Troyens plutôt qu'à nous." (XI, 317-319).

Le Priamide, constatant le retrait d'Agamemnon, en tire une satisfaction et un encouragement. En un sens, son cri aux Troyens réalise l'*euchos* que Zeus lui a accordé : il peut se glorifier d'avoir mis l'Atride en fuite, et le champ est désormais libre pour accomplir des exploits encore plus grands, plus dignes d'être revendiqués. L'octroi de la force meurtrière et du talisman de suprématie coïncident ensuite, puisque, sitôt muni du pouvoir surnaturel qu'est le *kudos*, Hector se livre à un massacre, et offre à Diomède l'image d'un être inspiré d'une puissance divine. Les trois dons sont donc intimement liés.

Les quelques vers que nous venons de citer illustrent bien la fonction de ces présents divins. Du point de vue de Zeus, ce sont des moyens pour intervenir dans le cours de la bataille. Ils agissent, pour employer une métaphore mécanique, comme des courroies de transmission reliant le plan divin au plan humain, transformant la volonté de Zeus en action héroïque. La force qu'il insuffle à Hector se traduit immédiatement par un regain d'activité meurtrière et un recul achéen. Par son geste, Zeus honore également le héros, mis en position de revendiquer (εὐχομαι) publiquement un exploit.

Hector et Diomède, quant à eux, reconnaissent le don divin. Dans la confusion de la mêlée, des événements saillants comme la blessure d'Agamemnon ou le carnage auquel Hector se livre appellent l'explication surnaturelle, à l'instar de toutes les réussites, tous les échecs qui vont contre la logique de la hiérarchie des héros. Zeus introduit des déséquilibres qui faussent le jeu des compétences humaines : l'Atride, au cours de son aristie du chant XI, est blessé par un Troyen de second rang¹⁵⁹ ; Hector inspire de la peur à Diomède lui-même avant d'échapper miraculeusement à ses coups, protégé par le casque d'Apollon¹⁶⁰ ; ailleurs, les meilleurs archers manquent leur but, tandis que des soldats médiocres se surpassent¹⁶¹. Le soutien que le dieu accorde aux uns et retire aux autres ne peut rester ignoré des mortels, même s'ils ne comprennent pas la raison ultime de son intervention, même s'ils ne peuvent imaginer le plan de grande envergure dans lequel elle s'inscrit.

Ainsi, le don du *kudos* apparaît aussi bien dans le cours de la narration, l'aède omniscient nous donnant à voir les actions divines et leurs répercussions sur les hommes, que dans le discours des héros immergés dans la bataille et interprétant ses fluctuations.

Le don du talisman de suprématie et celui du casque divin se rejoignent dans le passage du chant XI auquel nous venons de faire allusion. Alors que, muni du *kudos*, Hector est rendu pratiquement invincible, Diomède le touche, mais son arme dérape sur le casque, et c'est à ce moment que le poète raconte l'origine de l'objet. Cela ne tient probablement pas du hasard. Même si le casque reçu d'Apollon est l'attribut constant du Troyen, il révèle sa nature et son efficacité protectrice précisément dans un contexte où le héros est auréolé de puissance divine et protégé par Zeus. En cet instant coïncident le patronage d'Apollon et le vouloir du Cronide, le casque et le *kudos*. Par ailleurs, l'éclat jeté par les armes d'Hector est souvent la preuve, aux yeux de ses ennemis, de la faveur divine dont il bénéficie¹⁶² et de la supériorité que Zeus lui accorde. La certitude qu'il est épaulé par les dieux naît souvent de l'impression très forte créée par son aspect¹⁶³. Le casque contribue donc, par son aspect et par son origine, à accentuer la force meurtrière dont le héros est emplí, en même temps que la nature surhumaine de sa vigueur. A partir du moment où Achille revient au combat, les notions d'éclat extraordinaire et sinistre seront transférées sur lui et sur les armes

¹⁵⁹ XI, 233-235.

¹⁶⁰ XI, 345-364.

¹⁶¹ XV, 488 *sq.* ; XVII, 629 *sq.*

¹⁶² Comparer avec Diomède à qui Athéna confère un éclat particulier au moment où elle lui donne le *menos* (V, 1-8).

¹⁶³ IX, 237-239 ; XI, 544 ; XV, 279-280, 629.

qu'Héphaïstos lui a forgées, accompagnant le renversement du cours de la bataille et le basculement de la faveur divine au profit du Péléide¹⁶⁴.

C. Le rôle des dons divins dans la mort d'Hector

1. D'un casque à l'autre

Le plan de Zeus suppose qu'Hector et les Troyens bénéficient du *kudos* jusqu'à ce qu'Achille, ayant terrassé le prince troyen, retrouve au sein des Achéens la place qui lui est due. A partir de l'incendie des vaisseaux, moment où les défenseurs d'Ilion jouissent du plus grand avantage qu'ils auront jamais, un impitoyable enchaînement de dons prépare la mort d'Hector. Avant même que les dieux n'inversent le rapport de forces en donnant le *kudos* à son adversaire¹⁶⁵, le héros va être piégé par la série de gestes que Zeus accomplit en sa faveur.

Les choses basculent à la mort de Patrocle. Lorsque nous avons analysé, dans la première partie de ce chapitre, le rapport symbolique créé entre Hector, le casque reçu d'Apollon et le casque que porte le Menoetiade, nous avons vu comment ce dernier annonçait le sort réservé à la tête du Priamide. En le faisant tomber, en en privant Patrocle, les dieux le mettent d'une certaine façon en circulation afin qu'Hector s'en empare. Ils le lui offrent, pour son plus grand malheur. C'est donc par un geste de don que la narration unit la mort des deux héros et accomplit le plan divin.

Reprenons l'ensemble du passage.

Τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κρατὸς κυνέην βάλε Φοῖβος Ἀπόλλων ·	
ἡ δὲ κυλινδομένη καναχὴν ἔχε ποσσὶν ὑφ' ἵππων	
αὐλώπας τρυφάλεια, μίανθησαν δὲ ἔθειραι	795
αἵματι καὶ κονίησι · πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν	
ἱππόκομον πῆληκα μαινεσθαι κονίησιν,	
ἀλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον	
ούετ' Ἀχιλλῆος · τότε δὲ Ζεὺς Ἑκτορι δῶκεν	
ἧ κεφαλῇ φορέειν, σχεδόθεν δέ οἱ ἦεν ὄλεθρος.	800

¹⁶⁴ Au chant XVI, Achille constate avec amertume que les Troyens ont repris courage, "car ils ne voient plus briller le frontal de [son] casque" (v. 70-71). Après la mort de Patrocle, il lui suffit d'apparaître, auréolé de l'éclat flamboyant de l'égide dont Athéna lui a ceint le front, pour mettre ses ennemis en fuite (XVIII, 205-214). Puis sa nouvelle armure prend le relais de l'égide et répand la terreur (XIX, 369-384 ; XXII, 26-35, 134-136). Sur les comparaisons auréolant Achille d'un éclat sinistre, voir A. Bonnafé, *Poésie, nature et sacré*, I, p. 33 sq.

¹⁶⁵ XXII, 179, 379.

"Puis de sa tête Phoibos Apollon fit choir le casque. Il roula dans un grand cliquetis sous les pieds des chevaux, le casque à grand cimier, et son panache se souilla de sang et de poussière. Naguère, il n'était pas permis que ce casque à crinière de cheval fût souillé de poussière, mais c'était d'un homme divin, c'était d'Achille qu'il protégeait la tête et le front auréolé de grâce. A ce moment, cependant, Zeus donna à Hector de le porter sur sa tête, alors même que sa mort était proche." (XVI, 793-800).

La construction *πάρος γε μὲν...τότε δὲ* invite à considérer le moment où le casque roule à terre et se souille comme un instant décisif, qui fait passer d'un état de choses à un autre. Le premier état est défini à la fois négativement et positivement : *οὐ θέμις ἦεν...μαίνεσθαι, ἀλλὰ...ῥύετο*. Les deux propositions s'opposent sur ce qui constituait l'usage admis, établi, du casque. En tant qu'objet attaché à un être divin, en l'occurrence à un homme né d'une mère divine, il ne devait pas connaître le contact de la poussière¹⁶⁶, ni, on l'imagine, la défaite que suppose cette souillure, car en temps normal un héros ne se sépare de ses armes que lorsqu'il se retire volontairement du combat ou qu'il est vaincu et dépouillé par son ennemi. Si l'on en croit P. Chantraine¹⁶⁷, le verbe *μαίνεσθαι* n'a pas ici les connotations religieuses qu'il aura à l'époque classique. La poussière et le sang qui salissent et ternissent le bronze, qui imprègnent le crin, ne constituent pas des impuretés ou des souillures criminelles en elles-mêmes. L'idée d'anormalité est donc entièrement exprimée par la tournure *οὐ θέμις*. En revanche, la salissure qu'ils provoquent, effaçant l'éclat de l'arme divine, est incompatible avec la dignité de son possesseur, dont la *timè* est proche de celle des dieux. Par ailleurs, le sang et la poussière évoquent la mort du combattant sur le champ de bataille, et de ce fait entrent en contradiction avec la nature immortelle¹⁶⁸ de l'objet fabriqué chez les Olympiens. La déchéance du casque appartenant à Achille constitue donc un scandale parce qu'elle porte atteinte au statut du héros, représenté dans le combat par l'armement qu'il avait prêté à Patrocle, et parce qu'elle pervertit la nature divine du casque et de son possesseur.

On attendrait, dans la construction "auparavant...mais alors", que la seconde proposition reformule l'action décisive — l'imprégnation de poussière et de sang — par opposition avec la première. Prenons un exemple pour nous faire comprendre. Dans la scène des outrages commis envers le cadavre d'Hector, on a la même structure.

¹⁶⁶ Comparer avec l'image des chevaux de Pélée qui, atteints malgré leur immortalité par les malheurs de leurs maîtres, penchent la tête, se mettent à pleurer et laissent leur crinière se souiller de poussière (XVII, 437-440).

¹⁶⁷ DELG, s.v. *μαίνω*.

¹⁶⁸ ἄμβροτα τεύχεα, XVII, 194, 202.

Achille, nous dit-on, imagine à l'encontre d'Hector des actes indignes (ἀεικέα)¹⁶⁹. Puis on nous détaille ces actes, qui aboutissent à l'image d'Hector traîné dans la poussière.

κάρη δ' ἅπαν ἐν κονίῃσι
 κείτο πάρος χαρίεν · τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσι
 δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἐῆ ἐν πατρίδι γαίῃ.

"Sa tête tout entière gisait dans la poussière, elle naguère gracieuse. Mais à ce moment, Zeus donna à ceux qui lui voulaient du mal de l'outrager de façon indigne dans sa propre patrie." (XXII, 402-404).

Auparavant, la tête d'Hector possédait la *charis*, cette grâce qui auréole les corps pleins de vie. A présent, elle en est privée parce qu'elle a été outragée par le Péléide avec l'assentiment de Zeus. La phrase introduite par τότε reformule l'événement présent qui vient d'être décrit en ajoutant l'idée d'une causalité divine. Le verbe ἀεικίσσασθαι reprend l'adjectif ἀεικέα du début de la scène et fait référence à ce que subissent le visage et les cheveux du Troyen, c'est-à-dire une altération, sous l'effet de la poussière, de leur beauté de naguère. L'opposition entre le passé et le présent joue sur la différence d'aspect physique, sur la transformation indigne qu'Achille impose à sa victime.

Or dans la scène du casque au chant XVI, on a d'abord l'impression de changer de sujet avec les vers 799-800. A l'exposé de la situation passée — la fonction normale du casque n'était pas de se souiller de poussière, mais de couvrir le chef d'Achille — succède une proposition qui n'a pas de rapport immédiat avec la souillure. Là où on attendrait : "mais à ce moment, Zeus permit qu'on allât contre l'usage établi", on a : "Zeus donna à Hector de porter le casque". Or ce n'est pas Hector qui a désarmé Patrocle, et à ce point de la narration, il n'a pas encore mis la main sur le casque. Il lui faudra encore affronter Ménélas et Ajax pour, près de 200 vers plus loin¹⁷⁰, prendre possession des armes du mort. Le poète anticipe donc les conséquences de la chute du casque, abolit le temps qui sépare l'instant où Patrocle le perd de celui où son adversaire s'en empare. Ce faisant, il souligne l'enchaînement inéluctable, voulu par Zeus, qui unit la mort de Patrocle à celle d'Hector¹⁷¹.

Cette anticipation n'efface pas cependant l'idée que l'usage précédemment admis et établi est désormais bafoué ; elle oblige, d'un point de vue logique, à considérer qu'Hector portant le casque de Patrocle va à l'encontre de la *themis*. La première transgression — la souillure du casque divin — en entraîne une autre. Le Priamide en

¹⁶⁹ Ἐκτορα δῖον ἀεικέα μῆδετο ἔργα, XXII, 395.

¹⁷⁰ XVII, 125.

¹⁷¹ XV, 59-71, et plus particulièrement 65-68.

La satisfaction qu'Hector tire des armes divines implique l'oubli de sa mortalité¹⁷⁶. Son tort est de se croire invincible, sous prétexte qu'il a pu s'emparer du casque et de la cuirasse du meilleur des héros. Mais ces objets ne lui étaient pas destinés. L'ordre est rompu dès lors que le Troyen peut afficher, à travers eux, une supériorité qu'il n'a pas, dès lors qu'il s'approprie des armes qui valent mieux que lui. C'est l'équilibre des statuts et des *timai* qui se trouve perturbé. Hector, jusque là irréprochable, légitimé dans son rôle défensif par le casque qu'Apollon lui avait donné, franchit une limite, commet une erreur et scelle son destin. En remplaçant¹⁷⁷ l'objet qui lui avait été accordé en propre par un autre que les dieux réservaient à plus divin que lui, il s'aliène les Olympiens et prépare leur défection.

Et pourtant, c'est bien Zeus qui a permis au Priamide de porter le casque d'Achille. Cet assentiment a été exprimé par le verbe de don δῶκεν (XVI, 799). Le geste est dépourvu de toute implication morale : Zeus ne donne pas sa caution à l'acte d'Hector, il le rend possible. Il agit en tant que maître du jeu.

Entre "donner un casque" et "donner de porter un casque", la nuance est importante. L'objet offert par les dieux ne saurait être repris. Malgré sa pitié pour les chevaux de Pélée, Zeus n'a pas le pouvoir de les ramener dans l'Olympe et de les rendre au monde immortel qui est par nature le leur. Une arme divine peut être rendue inefficace par une main divine, comme à plusieurs reprises l'arc de Teucros¹⁷⁸, mais elle demeure la propriété et l'apanage de celui à qui elle a été offerte et de ses descendants.

En revanche, la possibilité donnée à Hector de mettre sur sa tête le casque de Patrocle est un fait temporaire, limité dans le temps, comme la jouissance du *kudos*, par sa mort prochaine. Elle ne constitue pas un transfert de propriété de Patrocle ou Achille au Priamide. D'ailleurs, malgré son désir, Hector ne rapportera jamais l'armure du Péléide à Andromaque¹⁷⁹. Au moment où il s'apprête à le faire¹⁸⁰, il est arrêté par Glaucos qui lui reproche de vouloir quitter le combat¹⁸¹. Il renonce donc et décide de s'en vêtir sur le champ, puis fait remporter ses propres armes à Ilion, celles qu'il portait jusqu'à la mort du Menoetiade et qui comprennent le casque d'Apollon¹⁸². Si ces objets restent logiquement des éléments de son patrimoine, son épouse et son fils ne se verront pas transmettre l'équipement glorieux dont il se pare sans pouvoir se

¹⁷⁶ Voir aussi les paroles de Thétis XVIII, 130-133.

¹⁷⁷ ἔντε' ἄμειβεν, XVII, 192.

¹⁷⁸ VIII, 311 ; XV, 461-465.

¹⁷⁹ XVII, 207-208.

¹⁸⁰ XVII, 130-131.

¹⁸¹ XVII, 140 *sq.*

¹⁸² XVII, 184-194.

l'approprier. Jusqu'au bout, les armes dont il s'est emparé demeurent celles du Péléide : τεύχεα Πηλείδαο, τεύχεα Πηλείωνος¹⁸³. Achille les récupérera lui-même après s'être vengé de leur passage dans des mains indignes, et de la mort de Patrocle, qu'elles symbolisent¹⁸⁴.

L'attitude de Zeus est donc ambiguë. En permettant à Hector de substituer au casque qui le protégeait et manifestait son alliance avec Apollon celui de son ennemi mortel, celui d'un héros qui lui est supérieur, il provoque deux effets contradictoires mais complémentaires. Il atteint tout d'abord le but qu'il s'était fixé : exaspérer la colère d'Achille jusqu'à le ramener au combat dans un état de rage exacerbée qui lui gagnera une gloire immense. La confiscation des armes, les vantardises qui entourent ce signe immérité de valeur, donnent à la mort de Patrocle un aspect de transgression qui appelle une punition terrible, elle-même excessive¹⁸⁵. En ce sens, Zeus scelle le destin d'Hector en lui permettant de commettre une erreur qui perturbe l'ordre dont il est lui-même le garant. De la même façon qu'Agamemnon a été victime de l'*atè* que le Cronide a jetée dans son esprit, ce qui l'a conduit à réclamer pour lui-même un bien manifestant le statut d'Achille¹⁸⁶, Hector est poussé à s'arroger un symbole de la valeur du Péléide sans se rendre compte qu'il va contre l'ordre des choses, ignorant que ce héros aura très prochainement raison de lui. Il y est d'autant plus facilement amené qu'il en tire une gloire immédiate et immense.

C'est là la seconde facette des manoeuvres de Zeus. Bien qu'il le conduise à sa perte, Hector lui est cher (*philos*)¹⁸⁷. En lui permettant de porter le casque et l'armure, il veut lui procurer, pour un moment, une grande renommée¹⁸⁸. Après avoir manifesté sa désapprobation au spectacle du Troyen enfilant les armes du Péléide, il s'écrie :

ἀτάρ τοι νῦν γε μέγα κράτος ἐγγυαλίξω,
τῶν ποινήν ὃ τοι οὐ τι μάχης ἐκ νοστήσαντι
δέξεται Ἀνδρομάχη κλυτὰ τεύχεα Πηλείωνος.

"Cependant, je t'offrirai aujourd'hui une grande force, en compensation de ce que jamais, à ton retour du combat, Andromaque ne recevra de toi les armes illustres du Péléide." (XVII, 206-208)¹⁸⁹.

¹⁸³ XVII, 195 ; 199 ; 208 ; 214 ; etc.

¹⁸⁴ XXII, 368-369. Voir XVIII, 80-84 pour l'association, dans l'esprit d'Achille, entre la mort de son compagnon et la prise des armes merveilleuses.

¹⁸⁵ Voir ci-dessus (I, B, 2) les échos entre la souillure du casque et celle du cadavre d'Hector.

¹⁸⁶ XIX, 87-89.

¹⁸⁷ XXII, 168. Voir J. Griffin, *Homer on Life and Death*, p. 84 sq. L'auteur montre comment le thème de l'amour des dieux envers le héros accentue le *pathos* de sa mort.

¹⁸⁸ μέγα κλέος ἔμμεναι αὐτῷ XVII, 131.

¹⁸⁹ La même idée est déjà exprimée en XV, 611-613.

Ce don du *kratos*, contrairement à ceux qui ont précédé, n'est pas gratuit. Zeus y a recours au titre de compensation (ποινὴν, v. 207) pour le sort qu'il réserve à Hector. Le dieu répare de façon anticipée le mal qu'il fera au mortel en le privant d'un retour glorieux au foyer. Cette décision se traduit immédiatement de façon très concrète : le dieu adapte l'armure du Péléide au corps d'Hector, et Arès emplît ses membres de vigueur¹⁹⁰. Ainsi, à défaut d'être adaptés au statut du Troyen, la cuirasse et le casque divins s'ajustent à sa silhouette pour lui permettre de combattre le mieux possible. En tant qu'objets de guerre, Zeus fait en sorte qu'ils remplissent leur office et servent le Priamide, mais cela même est subordonné à sa fin imminente. La force et l'éclat attachés à ces armes compensent et masquent, pour le mortel qui n'a pas la vision totale de son destin, leur pouvoir maléfique¹⁹¹.

Hector, lui, ne voit qu'une chose : il a remporté la victoire sur Patrocle et l'a dépouillé de ses armes ; il ne comprend qu'une chose : les dieux lui donnent à ce moment l'avantage. La gloire lui paraît légitime. Sa nature, portée aux travaux de la guerre, trouve là un accomplissement trop complet pour qu'il soit en mesure de se freiner. Plein de confiance dans la force que Zeus lui insuffle, il rejette les sages conseils de Polydamas, refusant d'abriter ses troupes dans la ville au lieu de les laisser sur le champ de bataille, à la merci d'Achille¹⁹². Son cœur le pousse à profiter de la faveur divine pour faire face au Péléide. Il oublie que la jouissance du *kudos* est temporaire, et malgré les avertissements de Patrocle, il ignore que la mort le guette.

Car pendant ce temps, Achille médite sa vengeance. Dans son deuil extrême, il se refuse à brûler le corps de son compagnon avant de lui avoir rapporté la tête et les armes d'Hector¹⁹³. La perte du casque divin est indissociable pour le Péléide de la mort de Patrocle ; il se considère comme doublement lésé¹⁹⁴. La confiance d'Hector et la rage d'Achille rendent leur confrontation inévitable.

Un premier face-à-face a lieu, presque par hasard, au milieu de la mêlée du chant XX. Le Priamide est encore associé à la clarté du guerrier plein de *menos* divin, et comparé à la flamme (φλογὶ εἵκελος, v. 423). Il n'a pas peur, il s'en remet aux dieux :

οἶδα ὅτι σὺ μὲν ἔσθλος, ἐγὼ δὲ σέθεν πόλυ χεῖρων ·
ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
αἳ κέ σε χειρότερός περ ἐὼν ἀπὸ θυμὸν ἔλωμαι

¹⁹⁰ XVII, 210-212 Ἐκτορι δ' ἤρμοσε τεύχε' ἐπὶ χροῖ, δὲ δέ μιν Ἄρης
δεινὸς ἐνυάλιος, πλήσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντὸς
ἀλκῆς καὶ σθένεος

¹⁹¹ On songe à Pandore, le καλὸν κακόν qu'Héphaïstos a fabriqué pour le malheur des hommes (*Théog.* 585).

¹⁹² XVIII, 293-296.

¹⁹³ XVIII, 335.

¹⁹⁴ XVIII, 82-83.

δοῦρ' ἰσχυρὸν βαλὼν

"Je sais que tu es brave et que je te suis bien inférieur. Mais en vérité, la décision repose sur les genoux des dieux : peut-être, tout inférieur que je suis, vais-je t'enlever la vie d'un jet de lance." (XX, 434-437).

Hector évoque clairement les effets du *kudos* et la correction que le talisman divin apporte aux rapports de forces humains. Il pense encore en bénéficiant. De fait, Athéna détourne son tir, mais Apollon le soustrait à ceux d'Achille. L'heure n'est pas encore venue de départager les deux héros.

Leur seconde rencontre se présente bien différemment. Hector est enchaîné par la destinée, seul devant les remparts¹⁹⁵. Son refus de rentrer comme les autres s'abriter derrière les murailles divines le laisse exposé et préfigure la défaillance des autres éléments divins qui le protégeaient. De son côté, Achille dégage un éclat bien supérieur à celui qui accompagnait son adversaire¹⁹⁶ : ses armes forgées par Héphaïstos, comme auparavant celles du Priamide, manifestent son énergie et la protection dont il jouit, laissant présager de la victoire à laquelle les dieux le promettent. Hector est terrifié. A l'instar des Achéens quelques chants plus tôt, il doit sentir que l'avantage a changé de côté. Mais il ne prend véritablement conscience du destin qui l'attend et de la façon dont il est abandonné par les dieux qu'au dernier moment, lorsque Déiphobe, dont Athéna avait pris l'apparence, lui fait défaut. Ce prodige lui ouvre les yeux.

Νῦν δὲ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδ' ἔτ' ἄνευθεν

οὐδ' ἄλλῃ · ἢ γάρ ῥα πάλαι τό γε φίλτερον ἦεν

Ζηνί τε καὶ Διὸς υἱὲν Ἐκηβόλῳ, οἳ με πάρος γε

πρόφρονες εἰρύατο · νῦν αὖτέ με μοῖρα κίχanei.

"Maintenant, je le vois, la mort funeste est proche de moi : je ne peux plus m'y dérober ni m'en abriter. Naguère, c'est plutôt cela, pourtant, qui aurait tenu au cœur de Zeus et de l'Archer fils de Zeus, eux qui auparavant me protégeaient avec bienveillance. Mais maintenant, le destin me rejoint." (XXII, 300-303).

Faut-il voir de l'amertume dans ces paroles du condamné ? Hector sait que les dieux donnent et reprennent le *kudos*, il ne se révolte pas. La puissance surnaturelle qui l'a un moment inspiré et soutenu ne lui appartenait pas en propre. Il ne lui reste qu'à

¹⁹⁵ XXII, 5-6.

¹⁹⁶ XXII, 26-32 ; 133-135 ; 313-319.

bien mourir et à gagner une gloire purement humaine, celle que laisseront dans le souvenir des générations à venir son effort et sa dignité¹⁹⁷.

Quand Achille le fait chuter dans la poussière, il lui rappelle la cause de sa mort :

Ἕκτορ, ἀτὰρ που ἔφης Πατροκλῆ' ἐξεναρίζων

σῶς ἔσσεσθ'

"Eh bien, Hector ! Tu croyais peut-être dépouiller Patrocle sans te mettre en danger..." (XXII, 331-332).

Le verbe ἐξεναρίζω, qui signifie proprement "dépouiller un soldat mort de ses armes", mais implique aussi l'idée de "tuer", prend ici un relief particulier. La mort de Patrocle, compagnon chéri du Péléide, se confond avec la prise de ses armes pour constituer un motif de vengeance. Le mot synthétise les actions par lesquelles Hector, sous l'influence des dieux, a scellé sa perte. Avant de lui faire subir le sort réservé au casque de Patrocle et de souiller dans la poussière sa belle tête, son meurtrier lui remet en mémoire la combinaison fatale des dons qui lui ont été accordés.

2. Le voile et les remparts

Les remparts de Troie occupent une place importante dans la mise en scène de la mort d'Hector. Malgré les supplications de ses parents, il n'a pas voulu s'abriter avec les autres Troyens, craignant d'essuyer les remarques humiliantes de Polydamas qui lui avait en vain conseillé de le faire la veille, avant la sortie d'Achille¹⁹⁸. Il se retrouve isolé, la communauté troyenne guettant sa rencontre avec Achille du haut de la muraille. Lors de la poursuite qui s'ensuit, les deux adversaires font trois fois le tour des remparts, sans qu'Hector puisse jamais s'y adosser ou gagner une porte, car le Péléide prend soin de lui couper la route¹⁹⁹. Il le refoule vers la plaine, espace ouvert où il doit s'exposer. Le leitmotiv "Hector seul protège Troie", qui définissait si bien l'héroïsme et la valeur du personnage, est renversé de façon spectaculaire : le prince est le seul Troyen que la ville ne protège pas. A l'heure de sa mort, épreuve suprême de son humanité, éclate la vanité de la protection offerte par les objets divins. Les murailles construites par les dieux, pas plus que le casque, n'empêcheront sa tête de rouler dans la poussière de la plaine.

Tandis qu'Hector accomplit son destin à l'extérieur des remparts, Andromaque prépare le retour de son époux. Le tableau de ses occupations domestiques, tendues

¹⁹⁷ XXII, 304-305.

¹⁹⁸ XXII, 56-57, 84-85, 99-102. Sur ces scènes, voir J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, p. 155-159.

¹⁹⁹ XXII, 194-198.

vers le bien-être du héros, s'oppose de façon pathétique à la mort affreuse qu'il est en train de subir. Elle tisse pour lui un grand manteau, fait chauffer l'eau de son bain. Elle le croit, comme les autres, à l'abri des murailles divines. Mais soudain, une rumeur plaintive parvient à ses oreilles. Prise d'un tremblement, elle laisse tomber sa navette et se précipite, dans une terrible appréhension, vers les remparts où la foule se presse. Sitôt qu'elle aperçoit son époux, traîné dans la plaine par les chevaux d'Achille, elle tombe évanouie.

Τὴν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκαλύψεν,
 ἤριπτε δ' ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσε ·
 τῆλε δ' ἀπὸ κρατὸς χεῖ δέσματα σιγαλόεντα,
 ἄμπυκα κεκρύφαλόν τε ἰδὲ πλεκτὴν ἀναδέσμευεν
 κροήδεμονον θ', ὃ ῥά οἱ δῶκε χρυσή Ἀφροδίτη

"Une nuit ténébreuse lui voila les yeux, elle se renversa en arrière et perdit le souffle. Loin de sa tête, elle laissa tomber les brillants ornements, le diadème, la résille, l'attache tressée, et le voile que lui avait donné Aphrodite d'or." (XXII, 468-470).

Cette scène évoque par plusieurs aspects celle de la mort de Patrocle. L'évanouissement, la chute de la coiffure qui rappelle celle du casque²⁰⁰, enfin la mise en avant d'un objet symbolique au milieu d'un ensemble — le voile parmi les autres objets qui parent la tête d'Andromaque, le casque parmi les armes divines que porte Patrocle — nous invitent à relier les deux tableaux. On pourrait nous objecter que ce parallélisme est un effet de la composition formulaire du poème, et n'a pas nécessairement de sens. Comme à C. Segal, qui a analysé le passage du chant XXII concernant Andromaque, il nous semble que l'utilisation des formules témoigne ici d'une recherche d'effets²⁰¹. Par exemple, l'expression ἀμβλήδην γοόωσα que l'on trouve à propos d'Andromaque au v. 476, crée un écho avec la formule ὃν πότμον γοόωσα, appliquée aux âmes de Patrocle (XVI, 857) et d'Hector (XXII, 363) au moment où ils rendent leur dernier souffle, reliant la douleur d'Andromaque à la souffrance physique de son époux, et au-delà, à la mort du Menoetiade qui en est la cause²⁰². Les similitudes observées entre la chute du casque de Patrocle et celle du voile d'Andromaque suscitent autour du meurtre d'Hector un effet de symétrie et solidarisent les trois personnages dans l'expérience pathétique de la mortalité.

²⁰⁰ Comparer Τοῦ δ' ἀπὸ μὲν κρατὸς κυνέην βάλε Φοῖβος Ἀπόλλων · (XVI, 793) et τῆλε δ' ἀπὸ κρατὸς χεῖ δέσματα σιγαλόεντα (XXII, 468).

²⁰¹ C. Segal, "Andromache's *Anagnorisis*", p. 34-57.

²⁰² "Andromache's *Anagnorisis*", p. 51-52.

Le voile glisse de la tête d'Andromaque à l'instant où elle reconnaît le cadavre de son mari. Cet événement représente de façon à la fois allusive et concrète la rupture de l'union que la coiffure incarnait, la dissolution définitive du couple. Andromaque voilée était une épouse ; tête nue, comme le cadavre d'Hector qu'Achille a dépouillé²⁰³, elle devient une veuve.

On trouve dans l'*Odyssée* un geste qui témoigne d'un symbolisme voisin, bien qu'il soit d'une certaine manière inverse de la chute du voile²⁰⁴. Les entrées de Pénélope dans la salle où banquettent les prétendants donnent lieu à la répétition des trois vers formulaires suivants :

ἡ δ' ὅτε δὴ μνηστήρας ἀφίκετο δία γυναικῶν,
στῆ ῥα παρὰ σταθμὸν τέγεος πύκα ποιητοῖο,
ἄντα παρειάων σχομένη λιπαρὰ κρήδεμνα·

"Lorsqu'elle arriva près des prétendants, divine parmi les femmes, elle se tint à côté du pilier qui soutenait le toit soigneusement ouvragé, ayant ramené devant ses joues son voile luisant." (*Od.* I, 332-334; XVI, 414-416 ; XVIII, 208-210 ; XXI, 63-65).

On connaît la situation de Pénélope : sommée par les prétendants de choisir l'un d'entre eux pour remplacer Ulysse, elle repousse le moment de prendre un nouveau mari et fait patienter par la ruse les jeunes gens assiégeant le palais. L'attitude qu'elle adopte lorsqu'elle se présente à eux manifeste sa fidélité à l'égard d'Ulysse et de sa maison. La halte près de la colonne qui soutient le toit du palais exprime le désir de puiser de la force et de l'assurance, face à l'insistance brutale des prétendants, dans tout ce qui rappelle l'existence et la solidité du foyer conjugal : sous ce toit autrefois, Ulysse a fait entrer sa jeune épouse. Vivant pilier de la maison menacée, Pénélope s'identifie au lieu qui abrite son mariage : le verbe qui indique sa posture (στῆ) fait écho au nom de la colonne (στάθμον)²⁰⁵. Elle devient comme la souche à partir de laquelle le héros a bâti son lit²⁰⁶ ; comme elle, elle assure et garantit la légitimité d'Ulysse en son palais.

Le geste par lequel Pénélope cache son visage s'inscrit dans une logique identique. Ce que l'on est tenté d'interpréter au premier abord comme une manifestation de pudeur, la reine craignant de susciter les désirs masculins — de fait, même voilée, elle peut enchanter les convives par sa beauté, provoquer leur admiration

²⁰³ *Il.* XXII, 510.

²⁰⁴ On a aussi comparé la chute du *kredemnon* d'Andromaque au moment de la mort d'Hector avec le geste de Déméter déchirant son *kredemnon* lorsqu'elle entend le dernier cri de Perséphone engloutie et comprend qu'elle a perdu sa fille. Voir *Hymne homérique à Déméter*, 40-42 ; N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, ad v. 41.

²⁰⁵ Sur le lien entre la femme et la maison conjugale, voir J.-P. Vernant, *Mythe et société*, p. 74-81.

²⁰⁶ XXIII, 189-202.

passionnée, pour peu qu'Athéna le veuille²⁰⁷ —, est aussi une tentative pour conjurer la mort d'Ulysse et préserver la réalité des liens qui unissent mari et femme. Pénélope ignore si son époux est vivant, elle hésite entre le deuil et l'espoir. Mais tant que le *kredemnon* est noué sur sa tête, elle est toujours la femme du fils de Laërte. Le défaire ou en écarter les pans, ce serait admettre la disparition du héros, et par là la possibilité d'un remariage.

Andromaque n'a pas sur les événements le contrôle d'une Pénélope. Sa sécurité, sa vie dépendaient entièrement de l'action défensive de son époux. Le voile qui symbolisait cette relation glisse de sa tête sans qu'elle puisse le retenir. Ce qui l'attend désormais, bien plus douloureux et humiliant que le remariage, c'est l'esclavage, comme l'a annoncé Hector, de façon si bouleversante, au chant VI²⁰⁸. Les conséquences de la mort du héros dépassent en effet la destruction d'un couple ; son enjeu, c'est la défaite, dont les répercussions s'étendent, au-delà de la veuve, à la famille et à la cité. Les lamentations que la jeune femme entonne lorsqu'elle reprend ses esprits illustrent l'amplitude du désastre²⁰⁹. Après avoir gémì sur la cruauté du veuvage, elle imagine l'avenir sombre de son fils, privé du soutien paternel, laissé à la merci de l'ennemi, abandonné de ses amis. A moins que les Achéens ne le tuent, l'enfant qu'Hector et Andromaque ont mis au monde ensemble, le fruit unique de leur union, est menacé d'isolement et de déchéance, car la mort de son père, qui seul pouvait garantir sa place dans la société troyenne, entraîne pour lui une dégradation de tous les liens sociaux. Sa mère voit se réaliser les craintes qu'elle avait exprimées dans son adieu au Priamide²¹⁰. Evoquant ensuite le nom d'Astyanax ("le chef de la ville"), témoin de la protection qu'Hector offrait à Ilion, Andromaque pressent l'extension de la catastrophe à toute la cité, car plus personne ne saurait désormais sauvegarder ses portes et ses hauts murs²¹¹. Le *kredemnon* — voile-rempart — qui s'écroule en même temps que le héros traduit cette exposition, cette vulnérabilité soudaines de la communauté sans défense. Par ce biais, le drame survenu dans la plaine, à l'extérieur des remparts, se répercute sur la foule réfugiée dans les murs, abolissant la protection qu'ils offrent.

²⁰⁷ XVIII, 212-213. M.N. Nagler insiste beaucoup sur les connotations sexuelles du *kredemnon*, à la fois témoin, instrument de la séduction et protecteur de la chasteté féminine (*Spontaneity and Tradition : A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1974, p. 44-60).

²⁰⁸ VI, 450-465.

²⁰⁹ XXII, 477-507.

²¹⁰ VI, 407-412 ; 431-432.

²¹¹ Pour l'analyse d'autres signes annonçant la chute de Troie, voir C. Segal, "The Theme of the Mutilation of the Corpse in the *Iliad*", p. 42-43.

Faut-il pour autant voir dans l'image du voile découvrant Andromaque la préfiguration du viol, comme le pensent certains commentateurs²¹² ? Certes, le *kredemnon* possède un pouvoir de suggestion érotique : que l'on songe au rôle de la parure d'Héra, ou au désir des prétendants, s'éveillant à la vue de Pénélope voilée. Par ailleurs, les évocations de la chute de Troie allient dans la même violence la mise à sac de la "cité aux belles murailles" et l'image des Troyennes livrées aux Achéens²¹³. La rage des assaillants de Troie s'apparenterait donc à une convoitise amoureuse, et la prise de Troie à une possession sexuelle, symbolisée par le geste de mettre la cité-femme à nu en déliant ses voiles. Cette interprétation paraît satisfaisante pour l'expression métaphorique *Τροίης κρέδεμνα λύειν*, qui transforme Ilion en figure féminine et met l'action au compte d'Achille ou d'Ulysse. En revanche, dans le cas d'Andromaque, il n'est pas question des Achéens ; seule la vue d'Hector traîné dans la poussière est à l'origine de la chute du voile. Si l'objet possède une connotation érotique, c'est, nous l'avons vu, parce qu'il rappelle, dans un souvenir poignant, l'amour conjugal qui unissait jusque là les époux et qui vient de trouver son terme. Le poète met l'accent sur la violence de la perte, non sur celle de la soumission au vainqueur, même s'il suggère que l'une prépare l'autre.

D. Conclusion

On peut maintenant mesurer l'importance du rôle que jouent les dons divins dans l'histoire d'Hector. Les casques et le *kudos*, par leur pouvoir talismanique, matérialisent l'appui que les dieux lui accordent tout en impliquant la vulnérabilité de sa belle tête et de son corps d'homme. En tant qu'objets divins, ils sont la preuve de la bienveillance, de l'estime dont jouit le Priamide parmi les Olympiens, bien qu'ils manifestent par contraste sa mortalité et sa finitude. Pour les dieux, les dons sont destinés aussi bien à valoriser le prince troyen qui leur est cher qu'à influencer sur sa vie et à préparer sa mort inéluctable. La victoire sur Patrocle, mais surtout le casque d'Achille, qu'ils offrent à Hector pour qu'il le substitue de façon illégitime à celui qui lui a été donné en propre, contribuent à résoudre sur le plan narratif ces contradictions symboliques, puisqu'ils appellent la vengeance sanguinaire du Péléide. La supériorité que confère le *kudos*, quant à elle, mène le prince troyen à l'excès de confiance. Ces cadeaux fatals, Hector ne peut les refuser. Dans son ignorance des desseins divins, il ne peut comprendre que la gloire qu'il se voit accorder est un piège. En tuant Patrocle et en dépouillant son

²¹² Voir M.N. Nagler, *Spontaneity and Tradition*, p. 48-51, 53 ; S. Scully, *Homer and the Sacred City*, p. 31 sq.

²¹³ Comparer les menaces des Achéens (I, 129=VII, 241 ; II, 113, 355; etc.) et les craintes de Priam (XXII, 59 sq.).

cadavre des armes d'Achille, il trouve la récompense, à ses yeux méritée, de l'action qu'il mène contre les Achéens. Il reconnaît justement dans cette consécration le signe de l'assentiment et du soutien des dieux, un encouragement à poursuivre sa lutte. Fort de cette assurance, il conduit les Troyens à prendre le mauvais parti, celui de rester sur le champ de bataille au lieu de se retrancher dans Ilion comme le leur conseille Polydamas. La conjonction des deux dynamiques suscitées par les dons, la vengeance et l'excès de confiance, ne peut aboutir qu'à la mort d'Hector.

Les dons divins, et particulièrement le casque d'Achille, exercent donc sur le destin d'Hector un double pouvoir maléfique : en tant qu'éléments étrangers — objets immortels, appartenant pour l'un à un homme exceptionnel — ils lui portent malheur, matérialisant dans sa vie la présence de la divinité et de son ennemi qui ont décidé sa mort ; en tant qu'objets de désir et symboles de victoire, ils exacerbent l'ardeur du Priamide, sa volonté de l'emporter sur les assiégeants achéens, sa soif de gloire, jusqu'à ce qu'elles se retournent contre lui. Le mortel est dans l'incapacité de se défier des dons que lui accordent les dieux parce qu'ils répondent à ses vœux les plus chers.

Le *kredemnon* d'Andromaque et les remparts d'Ilion ne possèdent pas en eux-mêmes de puissance maléfique, mais ils s'avèrent, au moment même où disparaît le principal défenseur de Troie, les garants illusoires du bonheur, de la sécurité du foyer princier et de la cité. La chute du voile met l'accent sur l'influence désastreuse du casque de Patrocle, tombé de sa tête pour le malheur d'Hector, et sur ses conséquences dans la communauté troyenne : coïncidant presque avec la mort du Priamide, elle en traduit les effets physiques, psychologiques et sociaux sur sa femme, et suggère son impact sur toute la communauté qui se croit à l'abri derrière les remparts. Mais le plan de Zeus se déroule, et cette dernière protection divine est en passe de tomber.

III. Les paradoxes de la *philotès* divine

A. Une relation déséquilibrée

Nous avons noté à plusieurs reprises qu'un héros bénéficiant de dons divins se voyait attribuer le qualificatif de *philos* du dieu donateur. Cela témoigne d'une tendance à concevoir le lien religieux sur le modèle des liens sociaux suscitant la *philotès*²¹⁴. Mais entre les hommes, l'établissement de ce type de relation, à la fois source d'alliance et d'obligations, suppose un système d'échange de dons, une réciprocité bien réglée²¹⁵. Peut-il en être question entre un homme et une divinité ?

Il semblerait que oui, puisque Zeus motive sa *philotès* envers Hector par la piété du Priamide :

ὦ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τείχος
ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμαι · ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ
Ἔκτορος, ὅς μοι πολλὰ βοῶν ἐπὶ μηρὶ ἔκην
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ἄλλοτε δ' αὖτε
ἐν πόλει ἀκροτάτῃ ·

"Hélas ! Il m'est bien cher, l'homme que je vois de mes yeux poursuivi autour du rempart. Mon propre coeur gémit sur Hector, qui a fait brûler pour moi de nombreux cuisseaux de boeuf sur le sommet de l'Ida aux mille replis, aussi bien que sur l'acropole." (XXII, 168-172).

Les devoirs religieux accomplis par Hector, les offrandes dont il a garni les autels fonctionnent à première vue comme des dons de l'homme au dieu, obligeant celui-ci à un contre-don. Zeus confirme cette idée au chant XXIV :

ἀλλὰ καὶ Ἔκτωρ
φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσὶν ·
ὥς γὰρ ἔμοιγ', ἐπεὶ οὗ τι φίλων ἡμάρτανε δώρων ·

²¹⁴ A.W.H. Adkins a bien remarqué ce fait. Analysant l'emploi du vocabulaire de la *philotès* à propos des dieux, il écrit : "Here too Homeric man (...) is using the values and categories which he applies to the behaviour of human beings among themselves to interpret the phenomena which he ascribes to the actions of deities." ("Homeric Gods and the Values of Homeric Society", *JHS*, 92, 1972, p. 14). Il nous semble cependant qu'il n'attache pas suffisamment d'importance aux problèmes spécifiques que pose la *philotès* divine.

²¹⁵ cf. Hésiode, *Trav.*, 353 sq. Voir également M. Mauss, "Essai sur le don", *Sociologie et anthropologie*, p. 145-153, 205-214 et *passim* ; M.I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, p. 77-80. E. Scheid-Tissinier montre que la réciprocité peut exister même entre des partenaires de statuts *a priori* inégaux, comme le roi et le peuple (*Les usages du don chez Homère*, p. 221-284, 295-296).

"Mais c'est à Hector que, de tous les mortels qui sont à Ilion, les dieux étaient le plus attachés — et moi aussi —, car il ne manquait jamais d'offrir les dons qui attachent." (XXIV, 66-68).

La *philotès* particulière unissant les dieux à Hector est explicitement subordonnée par le mot ἐπεὶ aux φίλων...δῶρων, aux dons qui instaurent et symbolisent ce type de relation.

La prière qu'adresse Anchise à Aphrodite au moment de leur rencontre dans l'*Hymne homérique à Aphrodite* manifeste plus clairement encore cette conception. Elle est construite comme un échange :

σοὶ δ' ἐγὼ ...

βωμὸν ποιήσω, ῥέξω δέ τοι ἱερὰ καλὰ

... · σὺ δ' εὖφρονα θυμὸν ἔχουσα

δός με μετὰ Τρῳέσσιν ἀριπρεπέ' ἄνδρα ἔμμεναι

"Pour toi, moi, (...) j'élèverai un autel et je ferai de beaux sacrifices (...) ; toi, d'un cœur bienveillant, donne-moi d'être un homme important parmi les Troyens."
(*HHAphr.*, v. 100-103).

A tout hasard, puisqu'il ne sait pas si elle est véritablement divine, Anchise tente de se lier son interlocutrice par une promesse de culte, espérant en retour voir exaucer son vœu le plus cher. L'autel, matérialisation de la présence divine dans un espace humain, et les sacrifices, dont la fumée monte jusqu'aux dieux, sont destinés à établir un contact entre les deux mondes tout en symbolisant la hiérarchie radicale qui met les uns au-dessus des autres. Mais parce que ce sont aussi des marques d'honneur et des dons, ils obligent les immortels. Face à des êtres supérieurs, dont on ne peut rien exiger, auxquels on ne peut rien prendre par la force, offrir est pour l'homme la seule façon d'agir et d'espérer recevoir²¹⁶.

Pourtant, les anomalies et les déséquilibres des échanges entre hommes et dieux témoignent d'une réalité plus complexe que ne le voudraient la linguistique et les règles de la piété. Des dons que nous avons étudiés dans ce chapitre, aucun ne semble répondre à une offrande humaine, ni susciter de contre-don. Ce sont des gestes gratuits, spontanés.

²¹⁶ Voir H. Hubert, M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année sociologique*, 1897-98, p. 135, cité par J.F. Nagy, "The deceptive gift in Greek mythology", *Arethusa*, 14 (2), 1981, p. 199.

A l'inverse, la divinité a le pouvoir de refuser purement et simplement une offrande, de s'affranchir de l'obligation que l'homme croit lui imposer. Or, dans les systèmes d'échanges comparables à ceux qu'a analysés M. Mauss, l'obligation de recevoir est aussi importante que celles de donner ou de rendre²¹⁷. Au chant VI de l'*Illiade*, alors que Diomède, soutenu par Athéna, fait un carnage dans les rangs troyens, Hélénos préconise de faire à la déesse une offrande précieuse afin de l'apaiser. Hector doit donc demander à sa mère de choisir dans le trésor du palais le voile le plus beau, le plus grand, celui auquel elle est le plus attachée (celui qui lui est φίλτατος) et de le porter, accompagnée des femmes de la ville, au temple d'Athéna sur l'acropole. Ensuite, elle lui promettra un sacrifice qui sera accompli si la déesse détourne d'Ilion la menace de Diomède²¹⁸. On voit que le don du voile est destiné à inaugurer un échange. Athéna, liée par la réception de l'objet précieux, devrait répondre par un geste protecteur, en retour duquel les Troyens feraient un nouveau don sacrificiel. En outre, le fait qu'Hécube se sépare du *peplos* auquel elle est le plus attachée augmente la valeur de son action, et signifie, nous semble-t-il, qu'elle cherche à transformer le lien qu'elle entretient avec l'objet en une relation de *philotès* avec la déesse.

Mais Athéna repousse l'offrande²¹⁹. Le poète ne nous dit rien de ses raisons. Il ne s'agit pas d'une faute dans le rituel : Hécube a respecté à la lettre les instructions de son fils, se rangeant ainsi sous l'autorité d'Hélénos le devin. Quelques vers auparavant, on a vu Hector, par scrupule religieux, refuser de faire une libation à Zeus : on ne prie pas les dieux souillés de boue sanglante²²⁰. La famille royale est donc présentée au cours de ce chant comme soucieuse d'honorer comme il se doit la divinité. Sa piété n'est pas en cause. Du point de vue troyen, le refus d'Athéna est gratuit.

En fait, il s'explique de deux manières concurrentes. La déesse est déjà engagée dans une relation de *philotès* contradictoire avec celle qu'Hécube cherche à établir. Au cours du chant V, elle a répondu à la prière de Diomède qui débutait ainsi :

Κλύθι μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἀτρυτώνη,
εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέσσης
δηῖω ἐν πολέμῳ, νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη ·

"Ecoute-moi, fille de Zeus Porte-égide, Atrytoné : s'il est vrai que déjà, à mon père et à moi, tu as manifesté ton alliance en nous assistant au coeur du combat cruel, aujourd'hui encore, demeure mon alliée, Athéna." (V, 115-117).

Le Tydéide s'appuie, non sur des promesses de dons qui pourraient obliger Athéna, mais sur une relation déjà existante, sur un attachement et une alliance vieux

²¹⁷ "Essai sur le don", p. 161-164.

²¹⁸ VI, 86-97, repris dans les instructions d'Hector à sa mère (269-277).

²¹⁹ VI, 311.

²²⁰ VI, 266-268.

de plus d'une génération. La fille de Zeus lui accorde d'autant plus volontiers son aide pour combattre les Troyens qu'elle est elle-même animée d'une haine et d'une colère inextinguibles à l'égard de Pâris et des siens²²¹. La destruction d'Ilion lui tient à coeur par-dessus tout²²². Enée et Pandare ne s'y trompent pas. A la vue de Diomède, enragé à massacrer ses compagnons, ils reconnaissent un homme animé par la fureur d'un dieu²²³. Le mal que fait le héros (κακὰ πολλὰ ἔοργε / Τρώας V, 175-176) s'accorde avec la vengeance que poursuit Pallas, unie à Héra (κακὰ δὲ Τρώεσσι μεδέσθην IV, 21). La prière de la reine d'Ilion à Athéna ἐρυσίπολις, "protectrice de la cité" (VI, 305), destinée à désarmer Diomède, était donc doublement vouée à l'échec.

Si un dieu peut refuser les offrandes d'un mortel, l'inverse n'est cependant pas vrai, et ce déséquilibre a sur la vie humaine une influence décisive. Pâris le rappelle à Hector lorsque celui-ci l'insulte, déplorant qu'il ait reçu d'Aphrodite des dons maléfiques. Sans nier qu'ils exercent sur lui et sur la communauté troyenne une action néfaste, il montre qu'il est impuissant face à eux :

μή μοι δῶρ' ἐρατὰ πρόφερε χρυσῆς Ἀφροδίτης ·

οὐ τοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα,

ὅσσα κεν αὐτοὶ δώσιν, ἐκὼν δ' οὐκ ἂν τις ἔλοιτο.

"Ne me reproche pas les dons d'Aphrodite d'or, qui suscitent l'amour. Crois-moi, on ne peut les rejeter, les dons auréolés de gloire venus des dieux, que ceux-ci donnent d'autorité, alors qu'on ne les prendrait pas volontiers." (III, 64-66).

Le mot αὐτοί (III, 66) insiste sur le caractère unilatéral du don : les dieux ont l'initiative, et ne se soucient guère des conséquences de leur action sur les humains. La volonté des mortels ne pèse rien face à leur intervention. Pour Pâris, refuser un cadeau d'Aphrodite, ce serait insulter plus fort que soi et s'exposer à des représailles. L'impossibilité de dire non manifeste le rapport de forces inégal qui existe entre l'homme et la divinité. Si dangereux que cela puisse se révéler, il faut accepter ce qu'offrent les dieux, comme on accepte son destin.

Comment comprendre l'affirmation que les dons divins pourraient ne pas sembler désirables aux hommes, et qu'ils ne les prendraient pas s'ils n'y étaient obligés ? Elle semble impliquer une prescience du danger, une connaissance des desseins divins dont seuls l'aède et le devin sont dotés. L'hypothèse la plus vraisemblable, dans ce contexte où Pâris admet les reproches de son frère, c'est que malgré le tour général de sa phrase — exprimé par le relatif ὅσσα, l'indéfinition de

²²¹ Voir chapitre 5, I, A.

²²² VII, 31-32.

²²³ V, 174-191.

θεῶν et de τις —, il fait référence particulièrement aux présents d'Aphrodite, manifestement inappropriés à un héros. Aucun combattant n'appellerait de ses vœux une beauté divine, mais dépourvue de vigueur, qui l'isolait de ses pairs et le priverait de l'excellence guerrière. Dire qu'il n'aurait pas, de lui-même, choisi les dons d'Aphrodite est une façon pour Alexandre de se défendre d'avoir cédé à leur séduction. En outre, au moment où il tient ces propos, il a déjà perdu bien des frères et des alliés dans la guerre que sa nature amoureuse a provoquée. Il est instruit par l'expérience, le pouvoir des cadeaux qu'il a reçus s'est déjà révélé.

En admettant que Pâris a été piégé uniquement par la puissance contraignante du don divin, il est clair que la nature même des objets et des pouvoirs accordés à Hector dans l'*Illiade* a joué un rôle tout aussi important. Non seulement le héros n'était pas en mesure de refuser ce que les dieux lui donnaient, mais cela répondait si bien à ses ambitions de gloire qu'il en était aveuglé. Reconnaisant l'origine divine des présents qui lui étaient faits, conscient de leur caractère prestigieux, mais ignorant du dessein global dans lequel ils entraient, il ne pouvait que subir leur attrait. Au déséquilibre de la relation de don s'ajoute dans son cas celui qui naît de l'écart entre Zeus, maître du destin, et les hommes, capables d'identifier la présence et les interventions des dieux, mais pas de comprendre leur sens profond. Seule la proximité de la mort, qu'Hector percevait à travers l'inefficacité ou la disparition de toutes ses protections divines, permet au héros d'accéder à la connaissance des forces gouvernant les destinées humaines.

B. Des dons immortels chez les hommes

1. Objets divins et mortalité des Dardanides dans l'épopée

Comme dans les relations de bonne entente amoureuse, le déséquilibre le plus important naît de ce que les hommes sont voués à disparaître. Leur finitude impose une limite à la *philotès* des dieux. Zeus, lié à Hector par ses offrandes splendides et abondantes, songe un moment, en contre-partie, à lui éviter de mourir.

ἀλλ' ἄγετε φράζεσθε, θεοί, καὶ μητιάσθε
 ἥέ μιν ἐκ θανάτοιο σάωσομεν, ἥέ μιν ἤδη
 Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ δαμάσσομεν ἐσθλὸν ἔοντα.

"Allons ! consultez-vous, ô dieux, et réfléchissez bien : le sauverons-nous de la mort, ou le dompterons-nous à présent sous les bras du Péléide Achille, tout brave qu'il est ?" (XXII, 174-176).

Mais Athéna s'empresse de le réprimander en lui rappelant que le héros est voué à la mort par le destin, et que son heure est venue²²⁴. L'action divine en faveur des mortels trouve ici son terme, elle doit céder devant une nécessité ultime, supérieure. Zeus, s'il intervient, commettra un acte grave, une transgression qui suscitera la désapprobation des autres dieux. Il le sait, et cède à sa fille.

C'est pour cette raison sans doute que le don du *kudos* n'est que temporaire. La supériorité qu'il confère au héros, l'invulnérabilité qu'il garantit sont autant de caractéristiques de la nature divine. Par essence faillibles et mortels, les hommes, s'ils peuvent en jouir momentanément, ne sauraient se les approprier.

Mais lorsqu'il s'agit de dons d'objets, dont le bénéficiaire prend véritablement possession, et qui sont destinés, une fois qu'ils auront intégré l'univers humain, à être transmis au sein de la lignée, ou à circuler au gré des prises de butin, la contradiction entre leur nature immortelle et celle de leurs possesseurs devient véritablement problématique.

Forgées par Héphaïstos, les deux armures d'Achille — celle qu'il prête à Patrocle et dont Hector s'empare, celle qui fait l'objet de l'*ekphrasis* du chant XVIII — ne peuvent être transpercées. Lorsque le Péléide affronte Enée au chant XX, la pique de son adversaire s'enfonce dans son bouclier. Il a un instant de frayeur, redoutant que la pointe ne traverse l'écu et ne le touche. Le poète se moque de son inquiétude :

Νήπιος, οὐδ' ἐνόησε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν

ὥς οὐ ῥήϊδι' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα

ἀνδράσι γε θνητοῖσι δαμήμεναι οὐδ' ὑποείκειν.

"Enfant ! Il n'a pas compris, en son esprit, en son coeur, que les dons des dieux, auréolés de gloire, ne sont pas faciles — du moins pour les hommes mortels — à forcer et à faire céder." (XX, 264-266).

Achille a tort d'avoir peur et de douter des dons divins. Ce que les dieux ont forgé, eux seuls peuvent le détruire ou en venir à bout²²⁵ ; Enée n'est qu'un homme. Il faudrait, pour percer le bronze et l'or travaillés par Héphaïstos, posséder une force surnaturelle, égale à celle des Olympiens. L'aède n'exclut pas tout à fait cette possibilité, mais en réalité, même les héros dotés du *kudos* ou du *kratos*, et qui se voient transférer pour un moment des pouvoirs surhumains, ne sont pas en mesure de le faire.

²²⁴ XXII, 177-181. Comparer avec la mort d'Ascalaphos, fils d'Arès (XV, 115-141), et surtout de Sarpédon, fils de Zeus (XVI, 431-461). Voir chapitre 3, II, A, 2.

²²⁵ On se rappelle qu'Apollon détourne les flèches de l'arc qu'il a lui-même offert à Teucros (V, 311).

Que l'on songe à la manière dont meurent les deux héros qui portent la première armure d'Achille, héritée de Pélée. Patrocle se trouve exposé à la suite d'une intervention d'Apollon ; sous la force de son coup, le casque roule loin de sa tête, les armes se détachent de ses épaules. Euphorbe et Hector ne transpercent que son épaule et son ventre, c'est-à-dire directement son corps mortel. Lorsqu'à son tour Achille tient à sa merci le prince troyen, revêtu du bronze divin, il agit avec lucidité : fort de l'aide d'Athéna, il sait que l'heure de la victoire a sonné. Il connaît, pour l'avoir utilisée lui-même, la valeur de l'armure que porte son ennemi. Si le métal ne peut être percé, il laisse la peau à nu en un endroit que le Péléide ne tarde pas à découvrir. C'est ainsi que, sans rencontrer de résistance, il peut plonger sa lance dans la gorge de son adversaire et lui porter un coup fatal²²⁶.

Dans aucun des deux cas, le casque et les armes ne s'avèrent à proprement parler faillibles ; en revanche, le contraste entre leur nature immortelle et la fragilité du corps humain souligne la vanité de leur possession²²⁷.

L'exemple des remparts divins d'Ilion a donné lieu à des développements qui mettent en valeur ce paradoxe. Poséidon affirme dans l'*Illiade* qu'il a voulu, en les édifiant, rendre la ville indestructible (ἄρρηκτος XXI, 447). L'ouvrage est solide et magnifique, à la mesure de l'ouvrier divin. Comment se peut-il qu'Ilion, malgré cela, soit destinée à tomber ? Nous savons que Zeus accorde le *kudos* aux assaillants de Troie, dès le retour d'Achille et jusqu'à la prise de la ville. Les Achéens ont donc le soutien des dieux. Néanmoins, ils ne remporteront pas la victoire en abattant les remparts. Tout comme Achille face à Hector, il leur faudra compter sur la vulnérabilité des hommes qu'ils abritent.

L'*Odyssée*, la *Petite Iliade* et la *Prise d'Ilion* racontent le stratagème d'Ulysse et l'introduction du cheval de bois à l'intérieur des murs. L'emploi de la ruse, et non de la force, suggère que la nature divine des remparts exerce une contrainte sur les Achéens, que ceux-ci ne peuvent "ni les forcer, ni les faire céder". Dans le poème homérique, l'enceinte de la ville devient une sorte de nasse dans laquelle les Achéens n'auront aucun mal à massacrer les Troyens.

αἶσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι, ἐπὶν πόλις ἀμφικαλύψῃ
 δουράτεον μέγαν ἵππον, ὅθ' εἴατο πάντες ἄριστοι
 Ἀργεῖοι Τρώεσσι φόνον καὶ κῆρα φέροντες.

"Le destin [des Troyens] était de périr le jour où la ville cacherait en son sein le grand cheval de bois, où se tenaient assis tous les preux argiens, apportant aux Troyens le carnage et la mort." (*Od.* VIII, 511-513).

²²⁶ XXII, 319-329.

²²⁷ C'est tout le propos de l'article de J. Heath, "The Legacy of Peleus".

Ilion et ses habitants meurent d'avoir accueilli, "caché", à l'intérieur du refuge que délimitent les remparts, leurs propres ennemis. Le verbe ἀμφικαλύπτω, que nous avons pu voir ailleurs fonctionner comme un verbe de protection, crée ici un effet tragique par son ambiguïté : "cacher" est aussi le propre du cheval piégé, soustrayant au regard les héros porteurs de malheur²²⁸. Les murailles redoublent en quelque sorte le piège. L'abri qu'elles offraient face à une menace extérieure se mue en un dangereux enfermement. Non seulement les Achéens et la communauté troyenne se retrouvent dans le même espace, alors que les remparts, jusque là, dressaient entre eux un obstacle insurmontable, mais c'est un espace restreint, clos, interdisant toute fuite. Dès lors que les Troyens, de leur propre chef, font franchir une porte au cheval, ils annulent le pouvoir protecteur des fortifications divines, sans qu'elles cèdent. Les forces conjuguées de l'ennemi et du destin peuvent accomplir leurs ravages.

Les résumés des deux autres poèmes épiques ne laissent pas entrevoir de réflexion plus complexe sur le franchissement des murs divins. Celui de la *Prise d'Ilion* présente beaucoup de similitudes avec la version de l'*Odyssée*²²⁹. Quant à celui de la *Petite Iliade*, il ajoute un élément qui accentue l'erreur troyenne :

οἱ δὲ Τρῶες τῶν κακῶν ὑπολαβόντες ἀπηλλάχθαι τὸν τε δούρειον ἵππον εἰς τὴν πόλιν εἰσδέχονται, διελόντες μέρος τι τοῦ τείχους

"Les Troyens, se croyant délivrés de leurs maux, accueillent le cheval de bois à l'intérieur de la cité, après avoir abattu un pan de la muraille." (Davies, p. 53, l. 28-30).

Trompés par la ruse des Achéens, qui ont fait mine de lever le siège, ne laissant derrière eux que le cheval, les Troyens baissent la garde. Ils n'hésitent pas désormais à considérer comme inutile la protection des remparts divins. Pour faire entrer la statue maléfique, ils ouvrent eux-mêmes dans la pierre la brèche que leurs ennemis n'ont jamais pu percer. On se doute, même si le résumé de Proclos ne nous le dit pas, que la grande taille du cheval n'est pas le fruit du hasard. Epeios a construit le piège de bois sur les conseils d'Athéna, dont l'intelligence rusée a probablement conçu ce stratagème afin de permettre aux armées achéennes de franchir l'enceinte sans difficulté, et de rejoindre l'élite des héros lorsqu'elle sera introduite dans la place. En un sens, les murailles demeurent imprenables, mais l'ignorance et la crédulité des mortels dont elles protègent la cité constituent elles-mêmes une faille par où le malheur peut s'engouffrer.

²²⁸ VIII, 503.

²²⁹ Davies, p. 62.

2. L'abandon du modèle épique de la *philotès* divine

Les poètes du Ve siècle, réfléchissant sur le problème posé par l'épopée, l'abordent de manières diverses. Euripide, dans *Andromaque*, accepte sans le modifier l'héritage homérique, mais en soulignant l'absurdité de la *philotès* divine. Les femmes de Phthie, pourtant *a priori* hostiles à l'épouse d'Hector, se lamentent sur Troie. Elles ne comprennent pas pourquoi Apollon et Poséidon ont livré aux ravages de la guerre la ville qu'ils avaient eux-mêmes fortifiée²³⁰. Cela implique qu'à leurs yeux, la construction des remparts, quelles qu'en aient été les circonstances (elles ne sont pas mentionnées), a instauré une alliance entre Ilion et ces dieux. Mais la question qu'elles lancent aux deux bâtisseurs reste sans réponse.

En revanche, Pindare et Sophocle transforment les données épiques pour mettre en valeur le fait que le drame troyen se joue entre des hommes, évacuant ainsi le problème du déséquilibre entre le monde des mortels et celui des dieux.

Les remparts d'Ilion chez Pindare : un ouvrage en partie humain

Si les remparts d'Ilion ne parviennent pas à protéger la communauté, c'est, nous suggère Pindare, qu'ils ne sont pas tout à fait divins. La vulnérabilité est inscrite dans leur construction : un homme y a participé. Le récit prend place dans la *VIIIe Olympique*, dédiée à Alcimédon, originaire d'Egine. Il s'insère dans l'éloge de l'île et de son roi mythique, Eaque.

τὸν παῖς ὁ Λατοῦς εὐρυμέδων τε Ποσειδάν, 31

Ἰλίῳ μέλλοντες ἐπὶ στέφανον τεῦ-

ξαι, καλέσαντο συνεργόν

τείχεος, ἦν ὅτι νιν πεπρωμένον

ὀρνυμένων πολέμων

πολιπόρθοις ἐν μάχαις 35

λάβρον ἀμπνεῦσαι καπνόν.

"A [Eaque], le fils de Lato et le très puissant Poséidon, au moment de façonner une couronne pour Ilion, firent appel pour qu'il travaille avec eux à la muraille ; il était écrit qu'elle devait, la guerre déclenchée, dans les combats dévastateurs de cités s'exhaler en un violent tourbillon de fumée." (31-36).

Le raisonnement *a posteriori* qui conduit Pindare à présenter cette version de la légende est inscrit dans le poème même. Si les ouvriers Apollon et Poséidon font appel à un collègue humain, c'est que le destin est fixé : les murailles d'Ilion doivent partir en

²³⁰ *Andr.*, 1009-1017. Sur le traitement de la chute de Troie chez Euripide, voir le chapitre 5.

fumée. Malgré l'absence de coordination entre les deux idées, leur lien logique est évident. Le poète, pour l'explicitier, raconte le présage qui accompagne l'achèvement des travaux. Trois dragons s'élancent sur le mur ; deux d'entre eux retombent sans vie, mais le troisième franchit les fortifications en hurlant²³¹. Apollon interprète immédiatement l'événement pour Eaque :

Πέργαμος ἀμφὶ τεαῖς, ἥ-
ρωος, χερὸς ἐργασίαις ἀλίσκεται ·

"C'est à cause des travaux de ta main, héros, que Pergame est prise." (l. 42-43).

Associer Eaque à la construction des remparts de Troie, c'est bien entendu avant tout une façon d'honorer ce héros et de développer son éloge. La communauté du travail (Eaque est le σύνεργος des dieux) implique une proximité prestigieuse avec la divinité, et le renom des murailles troyennes rejaillit sur lui. Sa participation à leur édification permettra en outre à ses descendants Télamon et Néoptolème de s'illustrer en les franchissant, et offrira indirectement à la lignée la gloire immense d'avoir pris Troie²³².

Mais c'est aussi proposer une solution au paradoxe des remparts divins. Leur destruction inéluctable, leur vanité, symbolisées par le tourbillon de fumée auquel ils seront réduits, leur vulnérabilité face aux combats "dévastateurs de cités" (πολιόρθοις) trouvent une explication logique, rationnelle dans la mortalité d'Eaque. Son travail, si prestigieux soit-il, ne peut être que défectueux, car la perfection n'est pas dans sa nature. La combinaison des trois ouvriers confère aux murailles une solidité hors du commun, largement supérieure à celle des ouvrages proprement humains, mais laisse subsister une faiblesse, la possibilité de les prendre ou de les abattre. Il n'est plus question d'influence maléfique des dieux, puisque les défauts de la défense de pierre sont de la responsabilité d'Eaque, et que la perte de Troie est le fruit des actions conjuguées de ce héros et de ses descendants. Le paradoxe du don divin est escamoté.

La mort d'Hector chez Sophocle : la conséquence d'un échange humain

Sophocle, dans son *Ajax*, procède à une rationalisation comparable du récit de la mort d'Hector. Pour lui, ce ne sont pas les dieux qui ont perdu le Priamide en lui donnant de porter les armes d'Achille, mais Ajax en lui donnant la ceinture avec laquelle le Péléide l'a traîné à la suite de son char. Le poète prend pour point de départ

²³¹ 37-40.

²³² La fin de la prédiction d'Apollon, malgré un problème de texte, est très claire sur ce point : la vulnérabilité qu'Eaque donne à la muraille servira ses descendants, lancés à la conquête de Troie (45-46). Les actions des héros de la lignée se conditionnent et se répondent.

l'échange d'armes qui suit le duel entre Ajax et le Priamide au chant VII de l'*Illiade*²³³. N'ayant pu se départager, les deux héros se font des présents pour substituer la bonne entente (*philotès*) à la lutte (*eris*) qui vient de les déchirer : Hector fait don de son épée, accompagnée d'un fourreau et d'un baudrier, tandis que son adversaire lui donne sa ceinture. Dans la tragédie, Ajax se tue avec l'épée troyenne. Teucros, découvrant son corps, accuse l'arme d'avoir assassiné son frère, comme si elle possédait une volonté propre. Il va plus loin encore en attribuant cette volonté à Hector²³⁴. Puis il prend le chœur à témoin de la façon singulière dont les deux hommes ont uni leurs destins.

Σκέψασθε, πρὸς θεῶν, τὴν τύχην δυοῖν βροτοῖν · 1028

Ἔκτωρ μὲν, ᾧ δὴ τοῦδ' ἔδωρήθη πάρα,

ζωστήρι προσηὶς ἱππικῶν ἔξ ἀντύγων, 1030

ἐκνάπτει' αἰὲν ἔστ' ἀπέψυξεν βίον ·

οὗτος δ' ἐκείνου τήνδε δωρεάν ἔχων

πρὸς τοῦδ' ὄλωλε θανασίμῳ πεσήματι.

"Observez, par les dieux, le sort de ces deux hommes. Pour Hector, c'est par le présent que lui avait fait Ajax, par sa ceinture attachée à la rampe d'un char, qu'il fut tailladé et déchiré sans répit jusqu'à ce qu'il rendît le souffle ; cet homme, pour sa part, ayant reçu de lui, en cadeau, l'arme que voici, a péri par elle, d'une chute mortelle." (Aj. 1028-1033).

Le sort des deux héros est rendu solidaire par le duel du v. 1028, mais surtout par la relation de don qui les lie. Les cadeaux échangés sont des instruments fatals, chacun provoquant la mort de son destinataire. C'est qu'ils scellent entre les héros non pas une alliance, mais une haine indéfectible. Ils n'ont pas réussi à établir la bonne entente souhaitée par Hector dans l'*Illiade*. Au contraire, ils ont renforcé l'antagonisme des deux hommes, et Ajax considère le prince troyen comme son pire ennemi (*δυσμενεστάτου*, v. 662). Les objets symbolisent cette hostilité réciproque²³⁵ tout en exerçant une influence néfaste qui en est l'expression ; la ceinture se substitue à Ajax, l'épée à Hector pour donner la mort à l'adversaire exécré.

En se penchant sur cet échange humain très particulier, Sophocle met en lumière le pouvoir des dons, capables d'instaurer une relation de haine aussi durable et

²³³ v. 303-305.

²³⁴ v. 1025-1027. M. Mauss remarque que dans la religion maori, les dons échangés demeurent fortement attachés à la personne du donateur, dont ils véhiculent le "mana", la force magique et spirituelle. A travers l'objet, l'esprit du donateur peut agir sur le donataire ; c'est ce qui oblige ce dernier au contre-don ("Essai sur le don", p. 157 *sq.*). L'intuition de Teucros, bien qu'elle n'ait ni le même fondement religieux, ni les mêmes implications, se rapproche de cette croyance.

²³⁵ Ajax appelle l'épée d'Hector ἔχθιστον βελών, v. 658.

réci-proque que la *philotès*²³⁶. Exploitant les possibilités offertes par la motif de l'alliance de deux hommes que tout oppose, il vérifie l'adage : "Les cadeaux d'un ennemi ne sont pas des cadeaux ; il ne faut rien en attendre de bon."²³⁷. Mais l'important pour notre propos, c'est de voir qu'il attribue la mort d'Hector au présent détesté d'un mortel, non aux glorieux dons des dieux. Le rôle des puissances surnaturelles dans le destin des héros s'efface devant la force des relations entre hommes. Teucros, bien qu'enclin à interpréter les morts d'Hector et d'Ajax comme des pièges tendus par la divinité, ne reconnaît pas avec certitude l'intervention divine et n'en parle qu'à titre d'hypothèse :

Ἄρ' οὐκ Ἑρινὺς τοῦτ' ἐχάλκευσεν ξίφος, 1034

κακείνον Ἄιδης, δημιουργὸς ἄγριος ; 1035

Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ ταῦτα καὶ τὰ πάντ' ἀεὶ

φάσκειμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανάν θεοῦς ·

ὅτῳ δὲ μὴ τάδ' ἐστὶν ἐν γνώμῃ φίλα,

καίνός τ' ἐκεῖνα στεργέτω καὶ γὰρ τάδε. 1039

"N'est-ce pas l'Erinye qui a forgé ce glaive, et cette ceinture, n'a-t-elle pas été forgée par Hadès, artisan féroce ? Pour ma part, je dirais volontiers que cela, comme tout, toujours, des dieux l'ont tramé pour les hommes. Que celui qui n'aime pas cette idée se contente de garder la sienne ; je garde la mienne." (Aj. 1034-1039).

L'idée que les dieux peuvent avoir joué un rôle funeste dans la vie d'Ajax et d'Hector est atténuée de plusieurs façons. Elle est d'abord présentée sous forme de question, à laquelle Teucros répond prudemment en employant le potentiel (φάσκειμ' ἂν). Enfin, il prend soin de la présenter comme une opinion qui lui est propre, et insiste sur le fait qu'elle prête à discussion. On est loin de la relative lisibilité des actions divines chez Homère : à défaut de les comprendre, les mortels du moins les reconnaissaient infailliblement.

Par ailleurs, lorsque Teucros envisage que les objets fatals ont pu être forgés par les dieux, il attribue leur fabrication à l'Erinye et à Hadès, puissances obscures et terribles, divinités essentiellement maléfiques pour les hommes. L'influence mortelle

²³⁶ Hésiode, dans la *Théogonie*, distingue deux figures de *philotès*. La première, fille de la Nuit, exerce un pouvoir maléfique, instaurant entre époux, entre père et fils, une haine réci-proque ; la seconde, compagne d'Aphrodite, est une relation réglée qui établit l'harmonie. Voir A. Bonnafé, *Eros et Eris*, p. 27-28, 32-33 et *passim*.

Il serait très intéressant d'étudier en détail le rôle des dons et de l'absence de don (celui des armes d'Achille) dans la destinée d'Ajax. M.W. Blundell consacre quant à elle un chapitre aux rapports qu'Ajax entretient avec ses amis et ennemis dans son ouvrage *Helping Friends and Harming Enemies : A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989, p. 60-105 (p. 87-88 pour l'échange entre Ajax et Hector).

²³⁷ ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κοῦκ ὀνήσιμα. v. 665

des objets serait en accord avec leur nature et leurs prérogatives. Tout ce qui faisait le paradoxe des dons divins dans l'épopée — leur nature immortelle, leur prestige, la *philotès* qu'ils symbolisaient, par opposition avec la mortalité des hommes qui en étaient dotés — disparaît chez le poète tragique au profit de deux hypothèses moins problématiques : ou bien le contact entre les hommes et les dieux n'existe pas, et le sort des mortels se joue entre eux, ou bien le mal et la mort sont apportés aux humains par des divinités hostiles. Dans les deux cas, l'idée de *philotès* divine est exclue.

Les relectures des dons faits aux Troyens par les dieux montrent que la notion de *philotès* ne paraît pas adéquate au Ve siècle pour rendre compte de la relation complexe qui les unit. Le problème du choc créé entre les objets divins et le monde mortel dans lequel ils circulent suscite perplexité, désespoir et rationalisations. Les esprits de l'époque classique ne s'accommodent pas de la résignation héroïque. Le succès poétique des thèmes troyens tient en partie à ce refus d'accepter l'idée que la bienveillance des dieux est un piège.

Chapitre 5

LA RESPONSABILITE DES DARDANIDES DANS LA CHUTE D'ILION

L'étude des deux principaux types de *philotès* unissant les Dardanides aux dieux a mis en lumière aussi bien l'exceptionnelle proximité avec le divin dont jouit le *genos* tout au long de son histoire que les menaces qu'elle fait paradoxalement peser sur lui. Les contradictions inhérentes à l'amour et aux dons des Olympiens se révèlent avec toute leur force au moment de la chute d'Ilion, qu'aucune protection surnaturelle ne sauve du désastre.

Le renversement de Troie et de la dynastie de Priam, autrefois florissantes et bénies des dieux, est diversement interprété par les poètes entre Homère et Euripide. La signification morale de l'événement varie selon la cause qu'on lui assigne, et notamment selon les rôles respectifs qu'on attribue aux Dardanides et aux dieux dans la rupture du pacte de *philotès*.

Dans cette définition des responsabilités, la généalogie prend une place importante, car au sein de l'épopée et à l'époque archaïque domine un modèle juridique et social de solidarité familiale, qui fait du *genos* un ensemble soudé face à l'erreur ou à la faute individuelle de ses membres, comme il est uni dans la faveur ou le ressentiment divins. Le destin de chaque prince troyen est lié à celui de ses ascendants, frères ou cousins.

I. La vision homérique :

responsabilités divines et responsabilité collective des Troyens

A. Pâris, offenseur des hommes et des dieux

L'*Illiade* permet d'étudier deux aspects des questions de responsabilité dans la guerre de Troie, car elle donne explicitement les motifs de l'expédition des Achéens contre Ilion aussi bien que de l'intervention des dieux qui les soutiennent. En analysant les griefs que Ménélas, Poséidon, Héra et Athéna nourrissent à l'encontre des Troyens et les façons dont ils se vengent, on peut dégager la place donnée aux actes des Dardanides dans l'enchaînement de causes qui conduit à leur ruine.

Dans le monde des hommes, les belligérants, Achéens aussi bien que Troyens, identifient Pâris comme la cause du conflit¹. L'enlèvement d'Hélène, accompagné du vol des trésors de Ménélas, constitue l'unique *casus belli*, et le rassemblement des rois grecs autour des Atrides résulte d'un jeu d'alliances. La querelle opposant Achille à Agamemnon met en lumière les limites de cette solidarité. Frustré de la captive Briséis, symbole de l'honneur dans lequel on le tenait, Achille considère que l'alliance est brisée. Il se retire du combat, auquel il n'avait pas d'intérêt propre. En effet, il n'est pas venu jusqu'en Troade à cause des Troyens,

ἐπεὶ οὐ τί μοι αἵτιοί εἰσι ·

"car ils ne [lui] ont rien fait." (*Il.* I, 153).

Jamais ils ne l'ont offensé personnellement, en le volant ou en ravageant son pays de Phthie. Si Achille s'est engagé dans le combat, c'est pour complaire à Agamemnon et pour le venger, ainsi que son frère, du tort que les Troyens leur ont causé².

Du côté adverse, on supporte collectivement les conséquences de la faute de Pâris, même si l'on en souffre. Les cercles affectés par les actions du ravisseur d'Hélène sont désignés de différentes façons. Hector dénonce le mal qu'Alexandre cause tout ensemble "à son père, à sa ville et à son peuple"³, ou bien "aux Troyens, au

¹ cf. III, 87 ; VII, 374, 388 : τοῦ εἵνεκα νεῖκος ὄρωρε.

² I, 158-160.

³ III, 50 : πατρί τε σὺ μέγα πῆμα πόλῃι τε παντί τε δήμῳ.

noble Priam et à ses enfants"⁴. La famille proche — le père seul, ou le père et les frères — est nommée le plus souvent. L'armée ou le peuple (λαός⁵, δῆμος⁶, Τρώες⁷) s'y ajoutent fréquemment, ainsi qu'en dernier lieu la ville. Il est souvent difficile de déterminer dans quelle mesure les dénominations de "Troyens" ou de "ville" incluent la population des femmes, des enfants et des vieillards d'Ilion. Nul doute cependant qu'ils sont tous atteints par les douleurs de la guerre que Pâris a déclenchée. Le cercle familial, la communauté troyenne et les murs mêmes de la ville doivent donc répondre avec lui de l'outrage qu'il a commis envers Ménélas. Cette conception collective de la responsabilité manifeste, selon S. Saïd, la fermeture du groupe social (*genos*, peuple ou cité) et la faible place accordée à l'individu⁸, dont les intérêts se confondent avec ceux du groupe. Le lien généalogique avec Pâris, l'appartenance à son peuple sont la cause d'une solidarité dans le crime et dans le châtement.

Vis-à-vis des dieux qui combattent les Troyens, Pâris est également présenté comme la cause des hostilités, comme en témoigne le seul passage de l'*Iliade* qui mentionne le jugement des déesses⁹.

Ἐνθ' ἄλλοις μὲν πᾶσιν ἐήνδανεν, οὐδέ ποθ' Ἥρη
 οὐδὲ Ποσειδάων' οὐδὲ γλαυκῶπιδι κόρῃ,
 ἀλλ' ἔχον ὥς σφιν πρῶτον ἀπήχθετο Ἴλιος ἱοῇ
 καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
 ὃς νείκεσσε θεάς, ὅτε οἱ μέσσαυλον ἵκοντο,
 τὴν δ' ἦνισ' ἢ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγεινήν. 25

"Ce projet (dérober le corps d'Hector mutilé par Achille) plut à tous, sauf à Héra, à Poséidon et à la Vierge aux yeux pers ; ils conservaient leurs premiers sentiments de haine contre la sainte Ilion, contre Priam et son peuple, à cause de l'erreur d'Alexandre qui avait suscité un conflit avec ces déesses, quand elles étaient venues dans sa bergerie et qu'il avait préféré celle qui lui apportait la lascivité chargée de souffrances."¹⁰ (*Il.* XXIV, 25-30).

⁴ VI, 283 : Τρωσί τε καὶ Πριάμῳ μεγαλήτορι τοῖό τε παισίν.

⁵ IV, 165 ; XXIV, 28.

⁶ III, 50.

⁷ IV, 36 ; VI, 283.

⁸ *La faute tragique*, Paris, 1978, p. 150.

⁹ Nous avons choisi, à la suite de K. Reinhardt, F. Jouan, M. Davies et bien d'autres de ne pas athétiser ce passage très discuté. Pour une bibliographie, voir F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens : Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, 1966, p. 98. Voir également M. Davies, "The Judgement of Paris", *JHS*, 101, 1981, p. 56-62.

¹⁰ Trad. Jouan modifiée, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, p. 98.

L'allusion au jugement vient justifier la colère inextinguible des dieux qui combattent pour l'anéantissement de Troie. Ils refusent qu'une intervention divine soustraie le plus valeureux de leurs adversaires à la cruauté du Péléide, qui pourtant maltraite son cadavre et lui dénie le droit à des funérailles. Même la mort d'Hector, principale menace pour les Achéens, n'adoucit pas leurs sentiments. Le vers 27 insiste sur la persistance de leur haine, identique depuis le jour du jugement¹¹. L'allusion à cet événement développe donc le point de vue de divinités qui se considèrent comme offensées, et qui font porter la responsabilité des hostilités sur un mortel. Leur animosité naît de l'*atè* d'Alexandre. Ce terme, comme l'a montré S. Saïd¹², désigne une erreur commise inconsciemment, dans un état momentané d'égarement souvent attribué à l'action d'une divinité¹³, et dont l'auteur subit les graves conséquences. Sommé de choisir entre trois déesses, Pâris se trouve dans une situation inextricable qu'il n'a pas provoquée. Il ne peut se rendre compte des conséquences qu'aura son jugement. Or le simple fait d'opérer une différenciation entre les divinités le place en position d'outrager celles à qui il refuse la supériorité : le texte le montre clairement, qui fait remonter l'origine du conflit (νείκεσσε, XXIV, 29) à l'acte par lequel Pâris a exprimé sa préférence pour Aphrodite (ὅτε...ἤγησε, XXIV, 30). Si l'intention d'Alexandre n'était pas de mépriser Héra et Athéna, elles se considèrent néanmoins comme réellement outragées, et cela suffit à justifier leur colère et l'ampleur de leurs représailles¹⁴.

En choisissant Aphrodite, Pâris s'engage avec elle, à long terme, dans une relation de réciprocité. Au don de la lascivité, il répond par une marque distinctive d'honneur, de *timè*, qui place Cypris au-dessus de ses rivales. Il devient ainsi son *philos* et gagne sa protection. On a déjà vu comment celle-ci se manifeste ensuite, à la ville comme au combat. Dans le même temps, il noue avec Héra et Athéna des relations de haine tout aussi solides. Le mécanisme de la haine est symétrique et indissociable de celui de la *philotès*. Il est déclenché par l'atteinte portée au statut d'Héra et d'Athéna qui résulte du choix en lui-même. L'adjectif ἀλεγεινήν appliqué à la "lascivité", que l'on pourrait traduire par "chargée de souffrances", associe le don du malheur au don de la passion. Moins que les effets dévastateurs de la sexualité, ce qualificatif nous semble annoncer que le cadeau d'Aphrodite porte en lui les conséquences des relations qu'il scelle entre le mortel et la déesse, entre le mortel et les rivales de la déesse.

¹¹ Sur l'association de Poséidon aux deux déesses, bien qu'il ne soit pas concerné par le jugement de Pâris, voir M. Davies, "The Judgement of Paris".

¹² Voir *La faute tragique*, p. 77 sq.

¹³ Voir également E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 13-18 ; A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility : A Study in Greek Values*, Oxford, 1960, p. 50 sq.

¹⁴ S. Saïd montre que, dans l'univers mythique, la faute est mesurée objectivement, sans considération pour l'intention du coupable. Sa gravité dépend de la façon dont l'offense a été ressentie et des moyens dont l'offensé dispose pour se venger. Voir p. 148 sq.

Pas plus que dans le monde humain ces relations ne se limiteront à un conflit autour de la personne d'Alexandre. De même que l'enlèvement d'Hélène n'implique pas seulement son ravisseur, mais aussi l'ensemble de sa famille, de même la haine divine provoquée par Pâris s'étend à son père, à son peuple et à sa ville. Elle rejaillit sur tout le groupe troyen, qui doit répondre de l'outrage fait aux déesses, et, si Alexandre est seul coupable, les siens sont tous jugés condamnables.

Il y a cependant une nuance importante entre la vengeance des Atrides et celle des dieux. L'offense de Pâris contre son hôte Ménélas donne à celui-ci le droit de réclamer, outre la restitution de sa femme et de son trésor, une compensation, *poinè*, pour les dommages qu'il a subis. Lorsqu'au chant III Ménélas et Alexandre s'apprêtent à combattre, dans un duel précédé d'un pacte, pour déterminer le vainqueur de la guerre, Agamemnon prie Zeus d'agréer les termes dans lesquels Grecs et Troyens ont conclu leur accord. Il envisage les deux issues possibles du combat. Si Ménélas est vaincu, les Achéens rentreront chez eux. Si en revanche il l'emporte, les Argiens devront recevoir des Troyens des richesses assez abondantes pour rétablir l'équilibre social dérangé par le vol et la guerre.

εἰ δ' ἂν ἐμοὶ τιμὴν Πριάμος Πριάμοιο τέκνονες
 τίνειν οὐκ ἐθέλωσιν Ἀλεξάνδροιο πεσόντος,
 αὐτὰρ ἐγὼ καὶ ἔπειτα μαχέσομαι εἵνεκα ποινῆς
 αὐτοῖσι μένων, εἴως κε τέλος πολέμοιο κίχέω.

" Et si Priam et les fils de Priam refusent de m'en payer le prix une fois Alexandre tombé, alors c'est moi qui continuerai à me battre pour obtenir cette compensation, et je ne partirai d'ici que la guerre achevée." (III, 288-291).

La solidarité de la famille et du peuple joue des deux côtés. Agamemnon et les Argiens se chargent de récupérer les richesses dues à Ménélas, tandis que le poids des réparations repose sur les Troyens, et en particulier sur le père et les frères de Pâris. Sa mort ne suffirait pas à effacer l'inimitié qu'il a suscitée entre les Atrides et les rois de Troie. Mais, contrairement aux dieux, Agamemnon laisse la porte ouverte à une réconciliation. Si les Troyens s'acquittent de l'extraordinaire compensation qui leur est réclamée, ils pourront ensuite établir avec les Achéens "un pacte d'amitié fidèle"¹⁵. La guerre ne continuera après la mort de Pâris que si les siens, en prenant l'initiative de rompre l'accord conclu avant le duel, se rendent à leur tour directement coupables envers les Atrides.

¹⁵ ἡμῖν φιλότητα καὶ ὄρκια πιστὰ γενέσθαι (III, 323). C'est le vœu que formulent Troyens et Achéens avant le duel, en espérant la mort d'Alexandre.

Face aux dieux, cependant, il semble n'y avoir aucune échappatoire. Une fois ancrée, la haine d'Héra et d'Athéna ne s'épuisera que dans la disparition du dernier Troyen et dans la destruction d'Ilion¹⁶. L'erreur d'Alexandre ne sera pas réparée. Est-ce à dire qu'il n'est pas possible de se racheter aux yeux de la divinité que l'on a outragée ? Dans le principe de la *poinë*, comme le souligne E. Scheid-Tissinier¹⁷, l'offensé possède le pouvoir d'accepter ou de refuser la réparation offerte par l'offenseur. Or les deux déesses sont intraitables. Athéna refuse les offrandes et les prières des femmes de Troie¹⁸. Héra rappelle également qu'elles ont juré devant les dieux de ne jamais épargner de Troyens, fortifiant par la solennité du serment leur volonté de ne jamais se laisser fléchir¹⁹. M. Davies suggère que la ténacité des dieux tient à leur immortalité²⁰. Le pardon, qui prend la forme de l'acceptation de la *poinë*, serait l'apanage des mortels, désireux de mettre un terme aux combats meurtriers dont ils sont tous, offenseurs comme offensés, les victimes.

Revenons, après ces développements, au passage du chant XXIV dont nous sommes partie. Il nous offre un tableau assez clair de l'origine du conflit telle que les dieux ennemis de Troie l'envisagent. Pâris a commis un outrage envers Héra et Athéna ; en retour, celles-ci font porter leur vengeance sur l'ensemble des Troyens, qu'elles considèrent comme responsables et poursuivent de leur haine sans bornes. La situation serait simple si Poséidon ne venait compliquer les choses en sauvant Enée.

B. Les limites de la solidarité familiale

Il faut tout d'abord rappeler les paroles par lesquelles le dieu justifie le secours qu'il va apporter au fils d'Anchise. Elles mettent en lumière les différentes déterminations qui gouvernent les actions et les vies humaines.

Ἀλλὰ τί ἦ νῦν οὗτος ἀναίτιος ἄλγεα πάσχει,	297
μὰ ψ ἔνεκ' ἀλλοτρίων ἀχέων, κεχαρισμένα δ' αἰεὶ	
δῶρα θεοῖσι δίδωσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν ;	
ἀλλ' ἄγεθ' ἡμεῖς πέρ μιν ὑπ' ἐκ θανάτου ἀγάγωμεν,	300
μή πως καὶ Κρονίδης κεχολώσεται, αἶ κεν Ἀχιλλεύς	

¹⁶ Voir XX, 313-317. Zeus s'indigne devant un tel acharnement (IV, 31-33).

¹⁷ *Les usages du don chez Homère*, p. 209-211 ; 217.

¹⁸ VI, 311.

¹⁹ XX, 313-315.

²⁰ "The Judgement of Paris".

τόνδε κατακτείνει· μόριμον δέ οἱ ἐστ' ἀλέασθαι,
 ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὅληται
 Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων,
 οἳ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητῶν· 305
 ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων·
 νῦν δὲ δὴ Αἰνείας βίη Τρώεσσιν ἀνάξει
 καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται.

"Mais pourquoi cet innocent souffre-t-il maintenant des maux, sans raison, pour les chagrins d'autrui, lui qui offre toujours des présents agréables aux dieux, maîtres du vaste ciel ? Allons ! dérobons-le, nous autres, à la mort, de peur que le Cronide lui-même ne soit irrité si Achille tue cet homme. Le destin veut qu'il soit sauvé, afin que ne périsse pas, stérile, anéantie, la race de Dardanos, que Zeus a plus aimé que tous ses autres fils nés de ses unions avec des mortelles. Le Cronide a déjà pris en haine la race de Priam, et c'est désormais le grand Enée qui règnera sur les Troyens, ainsi que les fils de ses fils, qui naîtront après lui. "²¹ (Il. XX, 297-308).

Les trois plans dans lesquels s'inscrit l'action des hommes trouvent leur expression dans ce passage²². Du point de vue humain, Enée est un combattant plongé dans les douleurs et les incertitudes de la guerre. Adversaire d'Achille, comme nombre des chefs du camp troyen, il est menacé par une mort qui n'a d'autre justification que la supériorité du Péléide. Cette situation n'est pas *a priori* scandaleuse pour le héros. La logique même du combat est de chercher la confrontation pour montrer sa valeur, au risque de périr terrassé par plus fort que soi. Aux yeux de Poséidon, qui s'apprête à intervenir, la mort d'Enée paraît en revanche injustifiée. Le héros, dit-il, est innocent. Il ne mérite pas le sort qui l'attend, il ne porte pas de responsabilité pouvant inciter les dieux à le condamner et à le laisser mourir. Cette considération le pousse, lui le farouche ennemi de Troie, à intervenir dans le combat et à en changer le cours. La haine de Poséidon, qui constitue l'un des moteurs de la défaite troyenne, n'est donc pas attachée à l'ensemble de la coalition menée par Hector, mais à ceux de ses membres qu'il considère comme responsables, *aitioi*. En sauvant Enée, le dieu invite à reconsidérer la notion de responsabilité familiale et à examiner de plus près la

²¹ Traduction Mugler modifiée.

²² A.W.H. Adkins (*Merit and Responsibility*, p. 10-29) analyse les différents types de contraintes auquel le héros homérique est soumis : celle des hommes, celle des dieux, celle du destin et de la *moira*. A notre avis, son commentaire est affaibli par le fait qu'il n'adopte que le point de vue limité des justifications fournies par les hommes lorsqu'ils commettent une erreur. Il est ainsi amené à ne considérer l'intervention des dieux que comme une mauvaise excuse, alors que le poète lui donne constamment une forte réalité.

définition du groupe jugé solidaire d'un criminel. Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin.

Outre le fait que Poséidon choisit d'intervenir, son action est gouvernée par le respect du destin, qui veut que le fils d'Anchise soit sauvé et devienne roi. On peut comparer à cette attitude celle de Zeus, lorsqu'il tente une dernière fois de garder Hector en vie, puis se ravise : le destin du héros est de mourir à cet instant précis, et il ne doit pas intervenir²³. Il laisse donc Athéna se porter au secours d'Achille, son champion. La mort d'Hector est finalement un événement issu de trois causes convergentes : la supériorité d'Achille, la décision des dieux qui se manifeste par l'action directe d'Athéna aux côtés du Péléide et le retrait d'Apollon²⁴, enfin le poids du destin, symbolisé par la pesée des kères²⁵.

La situation d'Enée est différente, car il y a une contradiction entre son destin, qui est de survivre, et son incapacité, dans le monde humain, à vaincre son adversaire. Les dieux ont donc une marge de liberté. Lorsque Zeus soulevait l'alternative "le sauverons-nous ou le ferons-nous tuer par Achille ?", il se savait contraint par la destinée d'Hector. Sa question, toute rhétorique, manifestait plus le regret que l'intention de changer le cours des choses. Dans le cas d'Enée, elle prend une tout autre réalité ; le choix se présente véritablement à Poséidon. Il est intéressant, à ce titre, d'examiner la réponse d'Héra et d'Athéna à ses exhortations. Elles refusent de l'aider, rappelant qu'elles ont "souvent juré, devant tous les immortels, de ne jamais écarter des Troyens le jour fatal"²⁶. Il serait donc possible, malgré ce qu'ils savent du destin fixé au héros, que les dieux le laissent mourir avant l'heure. Héra et Athéna se gardent cependant d'empêcher l'intervention de Poséidon, qui leur paraît moins scandaleuse que contradictoire avec leur position dans le conflit. Comment expliquer que Poséidon, qui a toujours été, comme elles, attaché à la perte des Troyens, se désolidarise des déesses et choisisse de sauver Enée ?

La différence entre les deux attitudes divines tient à la façon dont Héra et Athéna d'une part, Poséidon de l'autre, conçoivent leur action. Pour les déesses, comme nous venons de le voir, tous les Troyens, quels qu'ils soient, méritent de périr par solidarité avec Pâris, qui les a offensées. Sans revenir sur les difficultés que l'on rencontre à définir précisément ce qu'Homère entend par Τρώες, il faut noter que le mot est employé ici dans un sens large, puisqu'il englobe Enée le Dardanien. On peut, sans trop s'avancer, supposer qu'Héra désigne sous ce nom l'ensemble des combattants qui

²³ XXII, 168 *sq.*

²⁴ XXII, 213-215.

²⁵ XXII, 209-213.

²⁶ XX, 313-315 : ἦτοι μὲν γὰρ νῶι πολεῖς ὠμόσσαμεν ὄρκους
πάσι μετ' ἀθανάτοισιν, ἐγὼ καὶ Παλλὰς Ἀθήνη,
μή ποτ' ἐπὶ Τρώεσσιν ἀλεξήσειν κακὸν ἡμᾶρ.

s'opposent aux Achéens. La vengeance qu'elle poursuit et la faveur qu'elle manifeste aux Grecs l'entraînent à brouiller les différenciations qui existent au sein de l'armée ennemie, pour ne retenir que la position d'adversaire et une responsabilité collective étendue.

A première vue, aux yeux de Poséidon, c'est la piété dont Enée a toujours fait preuve qui garantit son innocence et appelle, comme contrepartie, la bienveillance divine. Ses cadeaux sont *κεχαρισμένα*, c'est-à-dire qu'ils provoquent chez leurs destinataires la *charis*, à la fois joie de recevoir et volonté de rendre la pareille. Mais il est une autre figure de piété dans l'*Illiade*, dont Zeus, nous l'avons vu, célèbre la dévotion : Hector, qui a brûlé en l'honneur des dieux bien des cuisseaux de boeuf²⁷. L'accomplissement sans faille des devoirs religieux ne protège cependant pas le fils de Priam lors de son face-à-face avec Achille. La piété n'efface pas la responsabilité née de l'outrage commis par son frère Pâris, même si elle incite le Cronide à s'apitoyer sur lui.

En ce qui concerne Enée, la dévotion ne fait que s'ajouter à l'innocence pour motiver l'intervention de Poséidon. Les maux qu'il souffre sont la conséquence directe, dit le dieu, des "chagrins d'autrui" (XX, 298), mais ils n'en sont pas pour autant justifiés, comme l'indique l'adverbe μάψ, "sans raison". Le fond du problème paraît clair : il conteste la façon dont Enée subit les répercussions de malheurs dont d'autres que lui sont responsables. Dans le détail, l'analyse de l'expression ἔνεκ' ἁλλοτρίων ἁγέων se révèle délicate. Ἄχος désigne la douleur morale, l'affliction. L'adjectif ἁλλότριος est l'équivalent d'un ἄλλος complément du nom. Faut-il comprendre "à cause des douleurs subies par autrui" ou "à cause des douleurs provoquées par autrui" ? Dans le premier cas, l'idée qui se dégage est celle d'un Enée touché par le malheur *au même titre qu'autrui*. L'origine de l'affliction peut être attribuée aux dieux ou à la guerre, et les souffrances du fils d'Anchise apparaissent comme le résultat d'une contamination par le chagrin d'autrui, ou de l'existence d'un mal global (la guerre comme fléau divin) auquel il ne peut échapper. Dans le second cas, qui correspond à la construction habituelle de ἄχος, le héros souffre à cause de la douleur *déclenchée par autrui*²⁸. S'il doit subir la guerre, en somme, c'est que d'autres hommes l'ont provoquée. Quoi qu'il en soit, qu'il dénonce un malheur aveugle frappant sans distinction ou qu'il stigmatise les mortels coupables qui entraînent Enée dans leur chute, Poséidon tient à distinguer ce héros d'*autrui*.

Qui est cet autrui ? Sans aucun doute la race de Priam, mentionnée en XX, 306, et dont le destin s'oppose à celui du fils d'Anchise. Le mot γενεή que l'on traduit ici

²⁷ Voir aussi XXII, 170-172; XXIV, 33-34.

²⁸ M. Meunier, dont la traduction de l'*Illiade* est publiée dans la collection du Livre de Poche, parvient, nous semble-t-il, à exprimer les deux aspects de la locution en traduisant "à cause des douleurs méritées par autrui".

par "race" désigne la descendance directe du roi, puisqu'Enée, cousin d'Hector au troisième degré, n'en fait pas partie. Cela signifie qu'à l'intérieur du groupe des Τρώες, qu'Héra et Athéna exècrent sans distinction, l'Ebranleur de la Terre isole Enée de Priam et des Priamides, auxquels on peut sans doute ajouter les hommes que Priam "estime à l'égal de ses fils" — ses gendres, comme Imbrios l'époux de Médésicaste, et des collatéraux proches comme Mélanippe, le fils de son frère Hicétaon²⁹ — et qui ont pour particularité d'habiter auprès du roi, à Pergame, sur l'acropole d'Ilion. Peut-être est-ce l'isolement d'Enée qui le sauve, bien que ce dernier souffre de ne pas faire partie des privilégiés à qui Priam accorde de la *timè*³⁰, car il le désolidarise du groupe cohérent de héros entourant le vieux souverain et formant l'élite de la communauté sur laquelle rejaillit la faute d'Alexandre³¹. C'est en ce sens qu'il est innocent. La *philotès* qui unit Zeus aux Dardanides n'a pas de raison, dans son cas, de se muer en haine. N'étant pas issu de la même lignée que Priam et ses fils, et n'étant pas assimilé à eux par le vouloir du roi, il est déchargé de l'inimitié divine.

Reste à expliquer pourquoi Poséidon opère une différenciation à l'intérieur de la famille royale de Troie et accepte cette conception restreinte de la collectivité ilienne, à la différence des deux déesses pro-achéennes. On pourrait, à la suite de G. Glotz³², remarquer qu'"[on ne trouve] nulle part, dans la légende et l'épopée, de principe général pour déterminer les degrés de parenté auxquels étaient attachés le droit et le devoir de vengeance", ainsi que, symétriquement, la responsabilité dans le crime. Le modèle social de la solidarité familiale serait donc insuffisant pour rendre compte des divergences entre les deux types de comportements divins. Il nous semble que le mythe offre d'autres éléments d'explication.

Pour comprendre, il faut revenir à l'origine de la colère de Poséidon. Elle a été provoquée, bien avant le jugement de Pâris, par l'attitude que Laomédon a eue à son égard lorsqu'il a bâti les murs de la cité des Troyens, afin de la rendre imprenable³³. Poséidon rappelle la trahison du roi d'Ilion à Apollon, lui reprochant d'avoir trop vite oublié l'outrage et d'entretenir avec les Troyens des relations qui s'apparentent à la *philotès*, et non à une haine méritée.

Τοῦ δὴ νῦν λαοῖσι φέρεις χάριν, οὐδὲ μεθ' ἡμέων
πειρᾶ ὥς κε Τρώες ὑπερφίαλοι ἀπόλωνται

²⁹ cf. chapitre 1, I, B, 1.

³⁰ XIII, 460-461.

³¹ La singularité d'Enée et l'idée qu'il est innocent sont peut-être à l'origine des récits dans lesquels les Grecs lui laissent volontairement la vie sauve. cf. Xén., *Art de la chasse*, I, 15 ; Lyc., *Alex.*, 1261-1269 ; Diod. Sic., *BH*, VII, 4.

³² *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, p. 76.

³³ XXI, 441-460.

πρόχνη κακῶς, σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισι.

"Et voilà le roi dont tu favorises gracieusement le peuple, au lieu de nous aider à faire en sorte que ces Troyens arrogants périssent affreusement, avec leurs enfants et leurs dignes épouses !" (XXI, 458-460).

L'offense que Poséidon a reçue des Troyens est ancienne. Le peuple de Priam est pourtant assimilé à celui de Laomédon, ce qui montre que la succession des générations n'altère pas l'identité du groupe social et permet la transmission dans le temps de la responsabilité collective. Les Troyens sont qualifiés d'une épithète, ὑπερφίαλοι "arrogants, orgueilleux", qui conviendrait parfaitement au roi fautif, comme si sa personnalité s'étendait à la communauté de la même façon que les conséquences de ses actions³⁴. Poséidon décrit avec violence le but que s'est assigné sa vengeance. Aucun membre du peuple d'Ilion ne devra en réchapper, pas même les femmes et les enfants, qui pourraient lui inspirer de la pitié. Dans cet accès de fureur, il rejoint Héra et Athéna.

Son acharnement n'est cependant pas contradictoire avec le secours qu'il apporte à Enée. Ce sont en effet les habitants d'Ilion qui constituent sa cible. Eux seuls sont concernés par la construction des remparts de la ville. C'est à eux qu'a profité le travail qui n'a jamais reçu de salaire. Poséidon veut se payer sur la cité qu'il a fortifiée, la détruire totalement après l'avoir rendue imprenable, car Ilion est à la fois le lieu et le prétexte de l'outrage qu'il a subi. Il cherche également à atteindre le roi, fils de Laomédon et héritier de l'autorité royale dont il a dû souffrir la loi et les humiliations. Enée, associé au contingent des Dardaniens, membre d'une branche distincte de celle des rois de Troie, n'est donc pas directement impliqué³⁵.

La personnalité de Pâris explique peut-être que la colère d'Héra et d'Athéna s'étende en revanche à tous les Troyens, Dardaniens compris. A la fois d'Ilion et de l'Ida, fils de roi et bouvier, guerrier et champion d'Aphrodite, il fait le lien entre les deux pôles de la Troade. C'est parce qu'il est son père que Priam doit payer pour ses erreurs, mais Enée, comme lui intime de Cypris et profondément lié à la montagne où a eu lieu le jugement, ne peut que susciter, lui aussi, la haine des déesses. Il nous semble que ces éléments communs déterminent d'une façon qui n'est pas de l'ordre du droit sa solidarité avec Alexandre, et remplacent, ou du moins renforcent leur rapport généalogique. Il est d'ailleurs significatif que, dans le résumé des *Chants Cypriens*, Enée soit associé au voyage de Pâris vers Sparte :

³⁴ L'éponymie (Τρώς donnant son nom aux Τρώες) illustre par un autre biais cette conception du rapport entre le roi et son peuple.

³⁵ En racontant qu'Ilion a été fondée sur la colline d'Atè, Hellanicos clarifie et rationalise le problème (4 F 25 a, *FGrHist*).

Ἐπειτα δὲ Ἀφροδίτης ὑποθεμένης ναυπηγεῖται, καὶ Ἑλένος περὶ τῶν μελλόντων αὐτοῖς προθεσπίζει, καὶ ἡ Ἀφροδίτη Αἰνεΐαν συμπλεῖν αὐτῷ κελεύει.

"Ensuite (dit le résumé de Proclus), sur les conseils d'Aphrodite, [Alexandre] se construit des bateaux. Hélénos leur prédit l'avenir, et Aphrodite ordonne à Enée de s'embarquer avec lui." (Davies, p. 31, l. 13-15).

Le texte ne nous en dit pas plus, mais la présence d'Enée aux côtés d'Alexandre lors du rapt d'Hélène est un thème assez bien attesté dans les représentations figurées³⁶. Le lien indirect qui unit le fils d'Anchise et d'Aphrodite à son cousin dans l'*Illiade* paraît bien prendre, dans un autre groupe de sources, la forme plus tangible d'une complicité dans l'action, orchestrée par la déesse chère aux deux héros. Enée ne saurait donc être innocent aux yeux des rivales d'Aphrodite.

C. Conclusion

Dans la guerre de Troie s'affrontent deux coalitions dont l'une est solidaire de Ménélas, victime d'une offense, l'autre de Pâris, auteur de cette offense. Les Achéens exercent leur droit de vengeance sur l'ensemble des héros qui défendent Ilion, mais particulièrement sur l'*oikos* de Priam et de ses fils, les parents les plus proches de Pâris, dont les palais groupés sur l'acropole figurent la cohésion. Achille, revenu au combat pour venger l'offense personnelle que constitue la mort de Patrocle, prend également pour cible privilégiée les Priamides, mais cette fois en tant que frères d'Hector³⁷. La guerre apparaît comme obéissant à des règles ; elle est notamment susceptible, dans des conditions strictement codifiées, d'être arrêtée avant la prise d'Ilion et sans massacre de femmes ou d'enfants. Si elle se poursuit jusqu'à l'anéantissement, c'est par la volonté des dieux³⁸. Au déroulement terrestre du conflit se superpose en effet un enchaînement de causes impliquant les Immortels. Les interventions dirigées contre Troie ne sont pas des actes gratuits, mais des réactions à des événements advenus dans

³⁶ Voir le *LIMC*, s.v. Aineias.

³⁷ Bien que Lycaon essaie de faire valoir le fait qu'il n'a pas la même mère qu'Hector, c'est son ascendance paternelle qui détermine sa responsabilité aux yeux de son ennemi. Achille lui répond (XXI, 103-105) :

νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγοι, ὃν κε θεός γε
Ἴλίου προπάροισεν ἐμῆς ἐν χερσὶ βάλῃσι,
καὶ πάντων Τρώων, πέρι δ' αὖ Πριάμοιό γε παίδων.

³⁸ Héra obtient de Zeus qu'il envoie Athéna chez les Troyens pour les inciter à rompre le pacte conclu avec Agamemnon (IV, 64 sq.).

le monde humain et concernant des mortels. Elles ne sont pas au départ le fruit d'alliances ou de manoeuvres politiques internes à l'Olympe, mais résultent d'interactions individuelles entre les dieux et les hommes. Les deux offenses qui sont à l'origine de la guerre de Troie naissent de situations mettant directement en contact Poséidon, Apollon et Laomédon d'une part, Héra, Athéna, Aphrodite et Pâris de l'autre. Dans les deux cas, les rapports de force entre les dieux et le héros troyen apparaissent comme anormaux. Laomédon les engage comme thètes, et utilise leur travail : cette soumission des divinités, avant même que le roi se révèle mauvais payeur, peut être considérée comme un scandale, comme une antithèse de ce que devrait être leur statut. De même, les déesses peuvent s'estimer humiliées de voir leur conflit arbitré par un mortel. L'outrage n'en sera que plus grave si Pâris ne leur donne pas la préférence.

Il est frappant de constater que jamais Alexandre, pris au piège d'une situation qu'il n'a pas souhaitée, ne dénonce l'injustice des dieux. Au contraire, il prêche à son frère Hector l'acceptation des cadeaux divins, notamment ceux qu'il a reçus d'Aphrodite et qui ont scellé sa perte³⁹. L'impuissance de l'homme à refuser ce que les dieux lui réservent entraîne chez le héros homérique, non la révolte, mais la résignation. Nous verrons par la suite comment cette conception respectueuse du divin a été mise en cause.

Il ne semble pas exister de solidarité chez les Olympiens de l'*Illiade* ; chaque divinité est engagée individuellement dans des relations de haine ou de bienveillance avec les héros et agit pour des motifs qui lui sont propres. Apparemment, la conception divine de la responsabilité des mortels n'obéit pas à un principe unique, et dépend pour une large part de la nature et des circonstances de l'offense. Cela peut expliquer les divergences de comportement entre Poséidon, Héra et Athéna, qui favorisent pourtant le même parti. Le lien généalogique direct avec Laomédon ou Pâris détermine largement le sort des Troyens et l'attitude des dieux à leur égard, parce qu'il signifie qu'ils partagent la responsabilité de leur faute. En ce sens, tous les descendants du roi félon, tous les parents proches d'Alexandre, tous les Troyens d'Ilion enfin, qui constituent en quelque sorte une extension du *genos* royal, sont voués à la chute. Enée, en revanche, du fait de sa position généalogique marginale, ne se trouve pas aussi clairement impliqué que les Priamides. Si Héra et Athéna jugent qu'il devrait mourir au même titre que ses cousins royaux, c'est peut-être parce qu'il présente avec Pâris des analogies, et que cette ressemblance supplée à leurs yeux un lien familial étroit, peut-être également parce qu'il cherche lui-même à être considéré comme un héritier éventuel du pouvoir de Priam, et donc à être assimilé, par d'autres biais que la

³⁹ III, 65-66. Voir chapitre 4, III, A.

généalogie, au cercle de ses fils⁴⁰. Mais il demeure irrémédiablement extérieur à la lignée de Laomédon et de Priam. En fait, au moment où Poséidon doit prendre la décision de le sauver ou non, c'est la parenté directe avec Dardanos qui détermine son sort, car la descendance du premier ancêtre des Troyens est destinée à perpétuer la relation privilégiée de *philotès* qui l'unissait à Zeus. La branche de Priam se trouve ensuite contaminée par les erreurs de Laomédon et de Pâris, mais, de la même façon qu'elle subit collectivement la haine des dieux outragés, la branche cousine hérite, de génération en génération, de l'amitié et de la bienveillance divines.

⁴⁰ Voir chapitre 1, II, A, 1.

II. Les Chants Cypriens et les poèmes hésiodiques : la guerre de Troie,

un projet divin contre la race des héros

A. Les Chants Cypriens

Le poème des *Chants Cypriens* devrait se situer au coeur de la réflexion sur la responsabilité des Troyens dans la guerre qui ravage leur cité, dans la mesure où il relate les épisodes qui ont précédé et provoqué l'expédition des Grecs contre Ilion, mais il nous est parvenu sous une forme trop parcellaire pour permettre autre chose que des suppositions. Pour autant qu'on puisse en juger par les fragments qui nous restent, l'épopée mettait l'accent sur le rôle des dieux, un rôle à la fois plus important et plus complexe que dans l'*Illiade*.

Dès le début de son résumé, Proclus nous dit que "Zeus délibère avec Thémis au sujet de la guerre de Troie"⁴¹. A la phrase suivante, on voit Eris faire naître une rivalité entre Athéna, Héra, et Aphrodite. "Sur l'ordre de Zeus"⁴², les trois déesses sont conduites à Alexandre pour qu'il détermine laquelle est la plus belle. Malgré l'absence de lien logique explicite, il paraît clair que le jugement de Pâris est le fruit des méditations du Cronide, et qu'il est dès l'origine destiné à provoquer le conflit entre Grecs et Troyens. Aphrodite prend le relais de Zeus en poussant Alexandre à faire voile vers Sparte, puis en jetant Hélène à la tête de son hôte. Les deux amants aggravent ensuite l'adultère consommé par la volonté de la déesse en s'enfuyant avec les trésors de Ménélas :

ἐν τούτῳ δὲ Ἀφροδίτη συνάγει τὴν Ἑλένην τῷ Ἀλεξάνδρῳ καὶ μετὰ τὴν μῆξιν τὰ πλεῖστα κτήματα ἐνθήμενοι νυκτὸς ἀποπλέουσι.

"C'est alors qu'Aphrodite jette Hélène dans les bras d'Alexandre. Leur union consommée, ils embarquent tout ce qu'ils peuvent de richesses et, la nuit venue, ils s'éloignent par mer." (Résumé de Proclus, l. 22-24. Trad. F. Jouan)

Il faut donc distinguer trois niveaux de causalité : le plan de Zeus et de Thémis, la querelle et les actions divines qui en découlent, enfin le comportement des mortels eux-mêmes. Parce qu'il veut, semble-t-il, la guerre de Troie, Zeus crée au sein de la communauté des Immortels une situation de crise — la rivalité des trois déesses —

⁴¹ cf. Davies, p. 31, l. 5-6.

⁴² κατὰ Διὸς προσαγῆν (id. l. 9-10).

entraînant une interaction entre les dieux et les hommes — le jugement —, de sorte que les dissensions internes à l'Olympe se répercutent dans le monde humain. Par un effet de "boule de neige", la querelle divine se mue en un affrontement à l'échelle de l'univers héroïque, accomplissant ainsi le bon vouloir de Zeus.

Aucune allusion n'est faite à l'*atè* de Pâris. Il se peut que notre vision soit faussée par la forme abrégée sous laquelle nous connaissons les *Chants Cypriens*, et que Proclus, s'en tenant aux faits essentiels des épisodes, en ait négligé l'interprétation morale. De fait, il est presque impossible de déterminer le degré de responsabilité que l'auteur du poème attribuait aux mortels. On est tenté, cependant, de laisser une grande place à l'intervention divine ; rares en effet sont les gestes d'Alexandre qui ne soient pas expressément motivés, dans le résumé même, par un ordre ou une promesse d'Aphrodite⁴³. A première vue, la guerre de Troie selon les *Chants Cypriens* est le résultat d'un dessein divin plutôt que le châtement d'un crime troyen.

Pour quel motif Zeus souhaite-t-il le conflit ? Une scolie à l'*Illiade*, qui cite des vers situés vraisemblablement au début des *Chants Cypriens*, nous fournit des éléments de réponse. Ce fragment montre le Cronide, pris de pitié pour la Terre que les hommes écrasent de leur poids, déclenchant la guerre de Troie afin de tuer les héros et d'alléger son fardeau⁴⁴. Le scoliaste illustre par cet extrait du poème épique un récit plus long, qu'il a introduit par un vague *φασι*, "on dit que". Il raconte que la Terre, surchargée d'hommes devenus impies, demanda à Zeus de la délivrer. Celui-ci suscita d'abord la guerre de Thèbes, puis songea à détruire tous les humains par le déluge et la foudre. Mômōs l'en empêcha et lui conseilla de provoquer une guerre qui débarrasserait la Terre des Grecs et des barbares. Pour cela, il lui suffirait de marier Thétis à Pélée et d'engendrer une fille de toute beauté⁴⁵.

Comme on peut le constater, les vers des *Chants Cypriens* ne coïncident pas exactement avec la version détaillée que le scoliaste donne de la légende ; certains thèmes — l'impiété des hommes, les plans successifs de Zeus, les conseils de Mômōs,

⁴³ Voir *id.* l. 11 ; 12 ; 15 ; 22.

⁴⁴ *Cypria*, F 1, Davies :

ἦν ὅτε μυρία φύλα κατὰ χθόνα + πλαζόμενα
< > βαθυστέρονου πλάτος αἴης.
Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε καὶ ἐν πυκιναῖς προαπίδεςσι
+ σύνθετο κουφίσαι παμβώτορα γαίης ἀνθρώπων +
ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο
ὄφρα κενώσειεν + θανάτου βάρους· οἱ δ' ἐν Τροίῃ
ἥρωες κτείνοντο· Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.

Voir également F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, p. 42 *sq.*, ouvrage qui nous a été très utile. On retrouve en effet dans certaines pièces d'Euripide le motif du plan de Zeus pour provoquer un carnage parmi Grecs et barbares et alléger la Terre du poids des hommes (*Hélène*, 36-43 ; *Oreste*, 1639-1642 ; *Electre*, 1282-1283 ; F 1082 Nauck). Dans les trois premiers cas, cette explication de la guerre de Troie sert d'excuse à Hélène.

⁴⁵ Σ A II. I, 5.

le rôle promis à Achille, fils de Thétis et Pélée, et à Hélène, fille de Zeus — en sont absents. Le problème, récurrent lorsque l'on étudie les scolies, est de déterminer le rapport exact entre la narration développée du mythe et l'oeuvre dont sont tirés les vers cités en exemple. Tous les éléments de la première appartiennent-ils à la seconde, ou le scoliaste a-t-il compilé des récits différents, puis cité Stasinos et les *Chants Cypriens* à l'appui d'une partie seulement de ses propos ? Ni le fragment lui-même, ni le résumé de Proclus n'autorisent à affirmer ou à nier catégoriquement que les allusions à l'impiété des hommes ou à Mômôs font référence aux *Chants Cypriens*. F. Jouan, après avoir discuté chaque point de la question⁴⁶, aboutit à une conclusion raisonnable que nous admettrons, à défaut d'élément nouveau : "En définitive, si l'existence de ces divers thèmes dans le prologue des *Chants Cypriens* n'est pas absolument prouvée, elle n'a rien d'impossible, et elle est beaucoup plus vraisemblable que l'hypothèse contraire."

La nouveauté la plus importante pour le sujet qui nous occupe est l'introduction des motifs de la surpopulation et de l'impiété humaines : "Φασὶ γὰρ τὴν Γῆν βαρυνμένην ὑπὸ ἀνθρώπων πολυπληθείας, μηδεμᾶς ἀνθρώπων οὔσης εὐσεβείας, αἰτῆσαι τὸν Δία κουφισθῆναι τοῦ ἄχθους". Si la Terre en appelle à Zeus, c'est d'abord parce qu'elle souffre du poids des hommes, devenus très nombreux⁴⁷. Le génitif absolu s'intègre ensuite dans la phrase comme pour ajouter une raison supplémentaire à la réaction de la Terre : non seulement les hommes pèsent lourd, mais ils sont également dépourvus de toute piété. C'est donc sans regret qu'elle demande à Zeus de l'en débarrasser. L'action du roi des dieux se trouvera désormais doublement justifiée, du point de vue divin comme un service rendu à Gé, du point de vue humain comme le châtement mérité d'une espèce trop orgueilleuse. Le déclenchement de la guerre de Troie contribuera à ramener de l'ordre dans l'univers, en rétablissant un équilibre physique menacé par la surcharge de la Terre, et en obligeant les mortels à reconnaître leurs limites, à garder la place définie par la religion et la piété.

Dans cette perspective, tous les héros sont également victimes du plan de Zeus. Le problème physique qui se pose à la Terre résulte de leur multitude, de leur présence conjointe à sa surface. La guerre se chargera de faire disparaître les hommes en excédent sans distinguer parmi eux. Sur le plan moral, Grecs et Troyens, en tant que membres de l'espèce humaine, doivent répondre également de l'impiété générale, sans qu'il soit question des fautes spécifiques de Pâris et des siens. La violation des lois de

⁴⁶ Voir *op. cit.*, p. 45-48.

⁴⁷ Chez Homère, on trouve également l'idée que les hommes pèsent sur la terre. Dans les deux cas, il s'agit de paroles injurieuses adressées à des êtres inactifs. *cf. Il. XVIII*, 104 : ἐπώσιον ἄχθος ἀρούρης, "vain fardeau de la terre" (Achille se reprochant d'avoir quitté le combat) ; *Od. XX*, 379 : αὐτῶς ἄχθος ἀρούρης, "rien d'autre qu'un fardeau de la terre" (Un prétendant insultant le mendiant dont Ulysse a pris l'apparence).

l'hospitalité chez Ménélas n'est qu'une manifestation parmi d'autres de l'attitude qui conduit les mortels à leur perte, bien qu'elle inaugure dans le "temps des hommes"⁴⁸ l'enchaînement de catastrophes voulu par Zeus. Les Troyens sont donc, pour les *Chants Cypriens*, triplement responsables de leur destin. La faute d'Alexandre et d'Hélène envers Ménélas, même si elle semble passer à un second plan des causes de la guerre, demeure l'origine du conflit humain. Le jeu de la responsabilité collective et des alliances que leur adultère a déclenché explique directement l'expédition lancée par les Achéens contre Priam et toute sa cité⁴⁹. Parallèlement à cela, et par un jeu identique, le jugement des déesses entraîne Pâris et les siens d'une part, les Grecs d'autre part, dans des relations particulières d'amitié ou de vengeance avec les divinités. Enfin, par une solidarité qui dépasse l'échelle du *genos*, les Troyens subissent le châtement dont Zeus entend frapper l'espèce des héros. Sans le savoir, ils sont impliqués dans un événement d'ordre cosmique.

B. Les poèmes hésiodiques

Un monde dominé par la volonté et la puissance de Zeus, un mythe faisant allusion à la décadence et au châtement de l'espèce humaine, autant d'éléments qui appellent la comparaison avec la poésie hésiodique. Examinons tout d'abord le thème de la souffrance de Gé. Elle n'est pas sans rappeler la torture qu'Ouranos fait subir à sa partenaire dans la *Théogonie*⁵⁰ : son activité sexuelle incessante, sa présence enveloppante et continue empêchent la Terre de mettre au monde les enfants qu'elle porte. A mesure que sa progéniture se multiplie, elle se sent de plus en plus à l'étroit (στεινομένη, v.160). Cette sensation d'oppression devient si intolérable qu'elle pousse son fils Cronos à châtrer Ouranos, afin qu'il la libère de son étreinte et la laisse accoucher. Dans les *Chants Cypriens*, elle se sent gênée par une pression physique similaire, écrasée (βαρουμένην) par le fardeau humain qu'elle doit supporter. La multiplication des hommes rappelle l'accumulation des descendants d'Ouranos dans le sein de Gé, mais leur poids s'exerce plutôt comme celui du Ciel, c'est-à-dire non de l'intérieur⁵¹, mais de l'extérieur et sur toute l'étendue de la Terre⁵². Ils endossent donc

⁴⁸ cf. P. Vidal-Naquet, "Temps des dieux et temps des hommes", *Le chasseur noir*, p. 71-73.

⁴⁹ Si l'on en croit le résumé de Proclos, les *Chants Cypriens* relataient longuement les préparatifs de l'expédition et le rassemblement des chefs achéens autour de Ménélas et de son frère. cf. Davies, p. 31-32.

⁵⁰ v. 156-160.

⁵¹ Dans la *Théogonie*, Gé ressent une douleur interne (ἐντός, v. 159).

⁵² Voir *Théog.* 177-178 et Davies, *Cypria*, F 1, v. 2 : le poids des hommes paraît bien, malgré une lacune du texte, s'appliquer sur la surface de la terre (βαθυστέρνου πλάτος αἰῆς).

le rôle de l'être maléfique qui perturbe l'harmonie du cosmos. Leur impiété, comme le désir déréglé d'Ouranos et la haine qu'il voue à ses descendants, entraîne un désordre, une confusion des rapports entre les entités de l'univers.

Si la comparaison des *Chants Cypriens* et de la *Théogonie* met en relief les malaises de la Terre et leur importance cosmique, il faut cependant se garder de pousser trop loin l'analogie et d'assimiler les héros à la puissance primitive du Ciel. Leur place dans la cosmogonie est radicalement différente. Les hommes ne peuvent apparaître que dans un monde constitué, celui qui est né de la séparation de Gé et d'Ouranos, où le ciel est fixé au-dessus de la terre, où les êtres se différencient et établissent des relations réglées de conflit ou d'alliance⁵³. Leur châtement s'inscrit d'ailleurs sous le règne de Zeus : ce n'est pas à son fils Cronos, caché dans ses entrailles, que Gé demande du secours contre eux, mais au roi des dieux et des hommes, qui s'est emparé du pouvoir et constitue un recours extérieur, une autorité universelle. Dans la *Théogonie*, elle s'ingénie à persuader⁵⁴ ses enfants de l'aider. C'est elle qui a l'initiative, et qui médite un plan rusé contre Ouranos :

εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὸν

ἄρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.

"Elle posta [Cronos] — le cacha — en embuscade, elle lui mit en mains la serpe aux dents aiguës et en tête, sournoisement, la ruse entière." (*Théog.* 174-175. Trad. A. Bonnafé).

Dans la scolie qui cite les *Chants Cypriens*, Gé est plus passive, elle sollicite (αἰτῆσαι) l'intervention de Zeus. Le fragment du poème épique efface davantage encore son rôle : le Cronide qui voit tout prend pitié d'elle et intervient sans qu'elle se manifeste (Ζεὺς δὲ ἰδὼν ἐλέησε, F 1, Davies, v. 3). La guerre de Troie est donc une opération de maintien de l'ordre, et non l'origine d'un ordre nouveau comme la castration d'Ouranos, bien que la surcharge humaine indisposant la Terre reproduise dans une certaine mesure le malaise cosmogonique qui a précipité la genèse du monde, et souligne l'importance du statut des hommes dans l'univers.

Le malaise de Gé n'est toutefois que le premier maillon de l'enchaînement mis en place par les *Chants Cypriens*. Un fragment important du *Catalogue des Femmes* semble faire écho à la suite de la narration⁵⁵. Le texte se situe juste après le récit des

⁵³ cf. J.-P. Vernant, "Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste", essai précédant la traduction de la *Théogonie* par A. Bonnafé, p. 19-24.

⁵⁴ *Théog.* 165.

⁵⁵ M-W, F 204, 95 sq. 95

πάντες δὲ θεοὶ δίχα θυμὸν ἔθεντο

ἔξ ἔριδος· δὴ γὰρ τότε μήδετο θέσκελα ἔργα

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, + μεῖξαι κατ' ἀπείρονα γαῖαν

noces d'Hélène et de la naissance d'Hermione. Il débute par une allusion à une querelle divine, dont l'origine est immédiatement expliquée (γάρ, l. 96) par l'existence d'un plan de Zeus pour anéantir une grande partie de la race des mortels. La volonté du Cronide s'accomplit vraisemblablement au cours d'une guerre (ἐν δηϊοτῇτι, l.119). Quelques héros paraissent toutefois destinés non à la mort, mais à une vie quasi-divine, retirée loin du monde humain⁵⁶. Ce privilège accordé à un petit nombre explique peut-être la restriction apportée par le mot πολλόν (l. 99) à la destruction de la race entière.

Ces vers suivent un passage centré sur Hélène et sur ses prétendants, qui ont juré de s'unir autour du futur époux pour venger ensemble toute atteinte à son foyer⁵⁷ ; on ne prend donc pas de grands risques en identifiant l'*eris* qui déchire les dieux à la querelle d'Héra, Athéna et Aphrodite, point de départ de l'adultère dont Ménélas sera victime, et le combat tueur de héros à la guerre menée contre Troie par la coalition achéenne. Le sujet est globalement identique à celui des *Chants Cypriens*, mais la perspective se trouve sensiblement modifiée, car les motivations de Zeus ne sont pas présentées dans les mêmes termes. Il n'est pas question de la gêne de la Terre, pas plus que de l'impiété des hommes. Si la volonté de détruire, ou du moins de réduire la race des mortels est explicite, sa justification reste obscure, soit qu'elle ne soit pas exprimée, soit que les mutilations du texte nous la dérobent.

On peut cependant noter l'insistance sur les dénominations de l'espèce humaine : on trouve à la ligne 98 l'expression γένος μερόπων ἀνθρώπων ("race des hommes mortels"), à la l. 100 le mot ἡμιθέων ("demi-dieux", c'est-à-dire enfants d'un parent divin et d'un parent mortel), qui a le même référent que le précédent puisque dans les deux cas, le poète désigne les victimes du plan de Zeus. Les lignes 100 et 101 mentionnent encore des βροτοῖσι ("mortels") et des τέκνα θεῶν ("enfants des dieux", si toutefois il faut interpréter le génitif comme un complément de τέκνα), mais la syntaxe de la phrase est perturbée par des lacunes. Sachant que le fragment appartient au *Catalogue des Femmes*, consacré aux amours des dieux et des mortelles, on est tenté d'imaginer que le poète met ici en scène le moment où Zeus décide d'anéantir la race mixte des héros issus de ce type d'unions. Le dessein du Cronide serait justifié par sa volonté de mieux séparer monde humain et monde divin, de mettre fin à des alliances contre nature qui bouleversent l'ordre de l'univers en créant des hommes

100 τυρβάξας, + ἤδη δὲ γένος μερόπων ἀνθρώπων
πολλὸν αἰστώσαι σπεῦδε, προ[ό]φασιν μὲν ὀλέσθαι
ψυχὰς ἡμιθέων[ν]οῖσι βροτοῖσι
τέκνα θεῶν μι[...].[...].[ο.] ὀφθαλμοῖσιν ὀρώντα,
ἀλλ' οἱ μ[ἐ]ν μάκ[α]ρες κ[.....]ν ὥς τὸ πάρος περ
χωρὶς ἀπ' ἀν[θ]ρώπων[β] βίοντον κα[ὶ] ἥθε' ἔχουσιν

⁵⁶ l. 102-103.

⁵⁷ cf. F 204, l. 79-84.

semblables à des Immortels⁵⁸. La guerre de Troie s'inscrirait dans la même perspective que la restriction du pouvoir d'Aphrodite dans l'hymne homérique qui lui est consacré⁵⁹.

Les deux traitements différents réservés aux héros — la mort au combat ou la vie privilégiée des Bienheureux — aboutissent au même résultat : l'une des deux composantes de ces êtres hybrides l'emporte sur l'autre. Dans la plupart des cas, la mortalité triomphe. L'ampleur de la guerre de Troie et de ses tueries manifeste à l'échelle de l'espèce humaine la fragilité des héros, bien qu'elle mette en relief leur vaillance quasi-divine, tandis que le retrait après la mort au sein des *macares* finit par assimiler certains d'entre eux aux dieux. La situation de ces derniers est présentée comme un retour au passé (ὥς τὸ πάρος περ, l. 102) : l'histoire de l'humanité est orientée d'une proximité très grande avec le divin vers une séparation absolue.

Le schéma se retrouve, sous une forme beaucoup plus complexe, dans *Les Travaux et les Jours*⁶⁰. "La race divine des héros, que l'on appelle demi-dieux"⁶¹ est la quatrième race d'hommes façonnée par Zeus. Plus juste et plus valeureuse que la race de bronze qui l'a précédée, première race à habiter la terre, elle est anéantie dans les guerres qui font rage autour de Thèbes, puis de Troie, à l'exception de quelques individus que Zeus installe sur l'île des Bienheureux. Il n'est pas de notre propos de donner une interprétation globale de ce passage — il faudrait pour cela l'inscrire dans l'ensemble du mythe des races. Nous nous contenterons de le comparer aux données des *Chants Cypriens*.

Le thème de la destruction des héros n'est pas lié comme dans le poème épique ou dans le *Catalogue* aux récits du cycle troyen. Le point de vue des *Travaux* est essentiellement cosmogonique ; c'est celui de Zeus. Il prédomine sur les deux autres niveaux de causalité qui comme lui gouvernent l'action humaine et caractérisent, nous l'avons vu, l'épopée homérique. Certes, Hésiode fait allusion aux deux grandes guerres meurtrières qui sont au cœur de la poésie épique⁶², et les seuls noms d'Oedipe et d'Hélène, de Thèbes aux sept portes, de Troie par-delà la mer évoquent des récits, bien différents des *Travaux*, dans lesquels les actes de chaque combattant sont définis par ses relations avec les autres hommes, par ses rapports particuliers avec les divinités. Mais aucun élément narratif ne vient ici individualiser les aventures des demi-dieux :

⁵⁸ cf. *Théog.*, 1020.

⁵⁹ Voir chapitre 3, II, B, 1-2 ; J. Strauss-Clay, *The Politics of Olympus*, p. 166-169.

⁶⁰ *Trav.* 156-173.

⁶¹ *Trav.* 159-160.

⁶² *Trav.* 162-165 :
 τοὺς μὲν ὑφ' ἐπαπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,
 ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,
 τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης
 ἔς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠνυκόμοιο.

Voir le commentaire de West à ces vers dans *Hesiod : Works and Days*, p. 191.

deux indéfinis collectifs (τοὺς μὲν...τοὺς δὲ...) désignent les victimes des combats, solidaires dans l'anéantissement de leur race ; leurs luttes se résument à la mention d'un lieu et d'un motif. Les détails de la guerre s'effacent derrière l'image de la mort collective.

Comme dans le *Catalogue des Femmes*, certains héros échappent au sort général et se voient octroyer par Zeus une vie à l'image de celle des dieux, à l'écart du monde humain, dans l'île des Bienheureux. Ils opèrent ainsi, après leur mort, un retour à l'existence de la race d'or, la première des races mortelles, qui vivait comme et avec les Immortels⁶³. Ce renversement rappelle l'expression ὥς τὸ πάρος περ que l'on trouve dans le *Catalogue*. La différence tient à ce que, dans le *Catalogue*, l'évolution des rapports entre hommes et dieux se fait à l'échelle de l'histoire des héros — leur naissance, due à la rencontre d'un dieu et d'une mortelle, appartient à un âge où les échanges entre ces êtres sont possibles, tandis que leur mort signe la fin de cette époque —, alors que dans *Les Travaux et les Jours*, l'échelle est celle des cinq races, la race d'or vivant avec les dieux, sans souci ni souffrance, la race de fer menant après celle des héros une vie terrestre d'angoisse et de trouble, privée de la présence divine⁶⁴.

Il n'en demeure pas moins que le statut de demi-dieu pose problème, et que dans les deux textes, la différenciation nécessaire de l'humain et du divin frappe les héros de plein fouet. La dichotomie qui s'opère entre les morts ordinaires et les privilégiés destinés à échapper à Hadès est une anomalie dans le mythe des races : les membres de chaque espèce métallique sont promis après leur mort à un sort commun unique. Seule la nature ambiguë des demi-dieux peut, nous semble-t-il, expliquer cette particularité.

Les *Travaux* ne font toutefois pas d'allusion à un plan spécifique de Zeus concernant les héros. Bien que la figure du Cronide domine le mythe des races — si les hommes d'or et d'argent sont l'œuvre collective des Olympiens⁶⁵, c'est lui qui façonne les suivants⁶⁶, et qui décide seul du devenir posthume des mortels⁶⁷ —, sa seule intervention dans l'histoire de la race héroïque consiste à installer quelques élus dans l'île des Bienheureux. Après avoir créé ces hommes, les avoir faits plus justes et plus valeureux que leurs prédécesseurs de bronze, il semble qu'il laisse simplement leur nature se développer : les guerres de Thèbes et de Troie exaltent leurs qualités tout en manifestant leur mortalité⁶⁸. Ils portent en eux leur propre fin. Aucune faute n'attire

⁶³ Comparer 167-171 et 109-113.

⁶⁴ En employant les termes d'évolution et d'histoire, nous n'entendons pas limiter l'interprétation à une lecture chronologique, historique, des textes d'Hésiode ; le structuralisme peut apporter beaucoup à la compréhension du mythe des races, comme l'a montré J.P. Vernant dans les différents articles qu'il lui a consacrés (cf. *Mythe et pensée*, p. 19-106).

⁶⁵ *Trav.* 109-110 ; 127-128.

⁶⁶ *Trav.* 143-144 ; 157-158.

⁶⁷ *Trav.* 122 ; 137-138 ; 168 ; 180.

⁶⁸ Il nous semble que J.-P. Vernant, dans son souci de souligner la structure du mythe des races, insiste moins sur ce qui sépare hommes de bronze et héros que sur les liens qui les unissent, eux qui

sur eux de châtement divin comparable à celui qui frappe les hommes impies de la race d'argent⁶⁹. Au contraire, le sens de l'équité les caractérise.

On s'éloigne apparemment de l'intrigue des *Chants Cypriens*. Et pourtant, si l'on considère la structure des trois récits qui nous intéressent, on s'aperçoit que le motif de l'impiété par lequel le poème épique justifie en partie la destruction des héros a la même fonction que le caractère hybride des demi-dieux chez Hésiode. En effet, de même que l'impie nie la hiérarchie entre les êtres de l'univers, le demi-dieu incarne la transgression de la frontière qui les sépare. Zeus, responsable de l'ordre cosmique, se doit de veiller à ce que les hommes occupent leur juste place, soit en châtiant ceux qui ne respectent pas les dieux, soit en faisant un exemple de la disparition des êtres mixtes. Dans les deux cas, c'est l'espèce tout entière qui est engagée dans une relation avec le maître de l'univers et subit le poids de sa volonté. La guerre de Troie devient un événement important de la cosmogonie. La généalogie des héros, qui dans la vision homérique du conflit les situe les uns par rapport aux autres et détermine leurs relations avec les divinités individuelles, entre ici en jeu non pas d'un point de vue personnel, mais parce que tous ont en commun une origine hybride.

incarnent la mauvaise *Eris*, l'esprit de lutte belliqueuse, face aux deux premières races dont le couple explore la notion de *Dikè* (cf. *Mythe et pensée*, p. 35-36 ; 65-66 ; etc.). Or il est très intéressant d'opposer aux conflits héroïques, dont le renom indique qu'ils ont été dignes d'être chantés par les poètes du Cycle, le combat meurtrier qui déchire et anéantit les hommes de bronze, moins justes et moins valeureux, sans qu'ils en tirent quelque gloire que ce soit : ils descendent "anonymes" (*Trav.* 154) dans l'Hadès. Même si ce n'est pas explicite, il nous semble que l'évocation de Thèbes et de Troie implique l'idée de *kleos*, et que la célébration épique à laquelle elle renvoie donne au sort des héros qui ne sont pas destinés à la vie des Bienheureux une supériorité sur celui des hommes de bronze. Ainsi, quels qu'ils soient, les héros jouissent après la mort d'un statut plus élevé que la race précédente, parce qu'ils se livrent à une forme plus juste et plus valeureuse de la guerre.

⁶⁹ *Trav.* 137-139.

III. Responsabilités troyennes et crimes contre la justice :

L'Agamemnon d'Eschyle

A. La culpabilité de Pâris

En employant dès le début de la parodos d'*Agamemnon* un mot emprunté au vocabulaire juridique de sa cité pour désigner les Atrides face à Priam (ἀντίδικος⁷⁰, "adversaire dans un procès" v. 41), Eschyle éclaire d'une lumière nouvelle le problème de la responsabilité troyenne dans la chute d'Ilion⁷¹. Sa tragédie, centrée sur le meurtre commis par Clytemnestre, explore en contrepoint les crimes de Pâris et des siens qu'Agamemnon a châtiés avec l'aide de Zeus, amorçant ainsi la réflexion sur le droit dont se nourrit l'*Orestie*⁷².

Dès l'abord, la guerre de Troie est assimilée à une action en justice menée par les plaignants, Ménélas et son frère, présentés comme étroitement solidaires⁷³, contre Priam qui semble assumer seul pour le moment la responsabilité du crime. Par le biais d'une comparaison, le coryphée fait surgir la figure de Zeus, garant de l'expédition contre Troie :

μέγαν ἐκ θυμοῦ κλάζοντες Ἄρη	48
τρόπον αἰγυπιῶν οἵτ' ἐκπατίοις	
ἄλγεσι παίδων ὕπατοι λεχέων	50
στροφοδινούνται	
περύγων ἐρετμοῖσιν ἐρεσσόμενοι,	
δεμνιότηρη	
πόνον ὀρταλίων ὀλέσαντες·	
ὑπατος δ' αἰών ἢ τις Ἀπόλλων	55
ἢ Πὰν ἢ Ζεὺς οἰωνόθορον	
γόνον ὀξυβόαν τῶνδε μετοίκων	

⁷⁰ On trouve également le mot πρόδικος au vers 451.

⁷¹ E. Fraenkel, dont le magistral commentaire de l'*Agamemnon* a constitué pour nous une référence essentielle et constante, souligne à propos du vers 41 l'importance et la force de ce vocabulaire juridique, qui donne à la pièce sa nouveauté et sa coloration particulière. Voir aussi J. Bollack et P. Judet de la Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle*, Cahier 6, p. 48-50.

⁷² Dans l'*Agamemnon* même, voir en particulier l'affrontement entre Clytemnestre, qui considère son acte comme juste, et le chœur, qui conteste cette idée (Ag. 1372-1576).

⁷³ cf. Ag. 41-44.

ὑστερόποινον

πέμπει παραβάσιν Ἑρινύν·

οὕτω δ' Ἀτρώως παῖδας ὁ κρείσσων 60

ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ πέμπει Ξένιος

Ζεύς

"[Les Atrides] criaient la guerre du fond de leur coeur irrité, semblables aux vautours qui, éperdus du deuil de leur couvée, tournoient au-dessus de l'aire, battant l'espace à grands battements d'ailes, frustrés de la peine prise pour garder leurs petits au nid.

Et au-dessus d'eux, une divinité — est-ce Apollon, ou Pan, ou Zeus ? — entendant, clamée en langue d'oiseau, la plainte aiguë de ces hôtes du ciel, tôt ou tard dépêche aux coupables l'Erinys vengeresse.

Ainsi le puissant Zeus Hospitalier dépêche à Alexandre les deux fils d'Atrée." (Ag. 47-62. Trad. P. Mazon).

Si l'on en croit les poèmes homériques, auxquels Eschyle emprunte ce thème animal⁷⁴, c'est la mention du cri qui impose l'image des vautours. La comparaison se développe ensuite avec l'idée de la perte qui motive les cris : de même que les oiseaux ont perdu leurs petits, capturés ou tués dans le nid, de même Ménélas a été dépossédé de son épouse, enlevée à son palais. Leur plainte s'élève vers le ciel, touchant une divinité indéterminée qui envoie l'Erinys réparer après coup le tort qu'ils ont subi auprès d'un coupable également indéterminé. De la même façon, le cri des Atrides monte vers l'Olympe, mais vers Zeus Xénios, dieu bien défini cette fois par la nature du dommage subi : Alexandre s'est rendu coupable de vol (de l'épouse, des trésors) au mépris de l'hospitalité qui lui était offerte à Sparte⁷⁵. Le criminel clairement identifié, nommé, se voit dépêcher deux Erinyes, qui ne sont autres que ses victimes. Ainsi la comparaison donne aux Atrides un rôle supplémentaire dans le conflit juridique qui les oppose à Troie ; à celui de plaignants, elle ajoute celui de bourreaux. Les deux frères exécutent la sanction décidée par Zeus, juge suprême, à l'encontre de celui qui les a lésés. Alexandre lui-même est considéré comme l'auteur d'un crime contraire à la *dikè* (ἄδικος, 398) qui a été condamné en accord avec elle (δικαιωθείς, 393).

Lorsqu'il rend hommage aux dieux qui l'ont assisté dans son expédition, Agamemnon, par une image empruntée au même modèle juridique, nous met sous les yeux le tribunal divin qui a condamné Ilion à la destruction. Cette fois, Zeus n'est pas le seul acteur du jugement. Les dieux assemblés en jury, dans une scène à la fois concrète et d'une grande puissance poétique, ont procédé à un vote :

⁷⁴ Il. XVI, 428-430 ; Od. XVI, 216-219.

⁷⁵ Ag. 399-402.

ἀνδροθνήτας Ἰλίου φθορᾶς
 ἐς αἵματηρόν τευχος οὐ διχορρόπως
 ψήφους ἔθεντο, τῷ δ' ἐναντίῳ κύτει
 ἐλπίς προσήει χειρὸς οὐ πληρουμένῳ ·

"unaniment, ils ont été mettre dans l'urne sanglante un suffrage de ruine pour Troie et de mort pour ses guerriers. De l'urne de clémence l'espoir s'approchait, mais leur main la laissait vide."⁷⁶ (Ag. 813-817. Trad. P. Mazon modifiée).

Comme on peut le constater, la tragédie centre la question des origines de la guerre sur le drame humain — le rapt d'Hélène et sa sanction. Le rôle des dieux s'est transformé par rapport au monde épique. Ils apparaissent à la fois plus lointains et plus solennels. Zeus n'est engagé dans aucune relation particulière avec les Atrides ou avec Alexandre ; le rapport qui l'unit aux hommes ne se conçoit plus en termes de *philotès* ou de haine. Pour Eschyle, il est une caution morale universelle, le principe et le garant religieux de la justice humaine. En méprisant la table de son hôte, Pâris foule aux pieds l'autorité du dieu, qui protège cette table⁷⁷. Sa faute, en cela, est une impiété qui lui attire la colère divine⁷⁸ en vertu d'une loi que le chœur se plaît à considérer comme immuable et incontestable⁷⁹ : "Au malfaiteur le châtiment"⁸⁰. Les références à cette loi et à l'arbitrage du Cronide qui garantit son application légitiment la façon dont les Atrides font payer le crime d'Alexandre aux Troyens, et donnent à leurs actes une dimension religieuse. Ils sont à la fois des hommes outragés qui se vengent et des démons de la vengeance. De même, Hélène est à la fois une femme coupable d'adultère, méritant toutes les injures, et une Erinye malfaisante envoyée par Zeus aux Priamides pour servir d'instrument à sa justice⁸¹. Mais dans les deux cas, l'action humaine prime. Les dieux sont des μεταίτιοι, des auxiliaires des mortels⁸². Le héraut annonçant le retour d'Agamemnon célèbre son roi, le destructeur de Troie, au moyen d'une métaphore agricole qui souligne cette position divine :

ἀλλ' εὖ νιν ἀσπάσασθε, καὶ γὰρ οὖν πρέπει,
 Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου
 Διὸς μακέλλῃ, τῇ κατείργασται πέδον

⁷⁶ Pour le système de vote, voir P. Mazon (*Eschyle : Oeuvres*, t. 2, Paris, 1952-1976, p. 39, n. 1) et la critique de son point de vue par E. Fraenkel (comm. aux v. 816 sq.).

⁷⁷ cf. Ag. 701-703 : τραπέζας ἀτίμωσιν ... καὶ Ξυνεστίου Διὸς

⁷⁸ Pâris et les Troyens voient leurs offrandes et leurs prières refusées par les dieux (Ag. 68-71 ; 396).

⁷⁹ cf. Ag. 369-374.

⁸⁰ Ag. 1563-1564 : μῖμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς
 παθεῖν τὸν ἔρξαντα·

⁸¹ cf. Ag. 681-749. Voir le commentaire d'E. Fraenkel au vers 749.

⁸² Ag. 811.

[βωμοὶ δ' ἄϊστοι καὶ θεῶν ἰδρύματα,
καὶ σπέρμα πάσης ἐξαπόλλυται χθονός.

"Faites-lui donc fête : il le mérite bien, lui qui a ravagé Troie muni du hoyau de Zeus justicier, avec lequel il a retourné le sol, [détruit les autels et les temples des dieux,]⁸³ et anéanti la semence du pays tout entier. " (Ag. 524-528, trad. Mazon modifiée)

L'oeuvre de destruction est assimilée au travail du paysan, mais elle a un effet inverse : au lieu de favoriser la vie, elle l'éradique ; au lieu de rendre la terre productive, elle la stérilise. Agamemnon incarne une figure d'agriculteur acharné à empêcher le grain de lever. Toutefois, il est aussi le vainqueur qui fait disparaître la race de ses adversaires, et ce triomphe atténue probablement dans l'esprit du messager ce que la métaphore pourrait receler de négatif.

Le travail accompli par Agamemnon n'aurait pas la même dimension sans la houe qui lui vient de Zeus. Le dieu lui fournit les moyens d'accomplir sa tâche, et par le biais de l'outil, lui transmet ses pouvoirs de justice. On ne peut s'empêcher de penser au sceptre divin dont l'Agamemnon de l'*Illiade* a hérité, et qui symbolise sa souveraineté⁸⁴. Il est plus intéressant encore de se reporter à la scène homérique dans laquelle Achille, indigné de l'outrage que le roi des rois lui fait subir en lui enlevant Briséis, jure par son sceptre que l'Atride aura à se repentir de son geste. Le serment prend d'autant plus de force que le bâton en question, dépouillé des caractéristiques qui en faisaient un objet naturel (feuilles, branches, cycle de floraison), est devenu l'emblème de la justice des Achéens et d'une équitable répartition des prérogatives, garantie par Zeus⁸⁵. Le hoyau d'Agamemnon répond à la même fonction, mais la forme de chacun des deux objets est adaptée au type d'action juste auquel il sert. De même que le sceptre donne le droit à la parole dans les assemblées où l'on délibère des prérogatives de chaque chef achéen, de même la houe permet à l'Atride de châtier Troie en bouleversant son sol et en la privant de ses ressources extraordinaires.

Si le Cronide est désigné à plusieurs reprises par le chœur comme l'origine du désastre d'Ilion⁸⁶, ce n'est donc pas parce qu'il intervient directement dans le monde humain à l'image des dieux de l'*Illiade*, mais parce qu'il appuie les actions des hommes

⁸³ Nous avons été convaincue par les arguments d'E. Fraenkel qui considère ce vers comme interpolé (il apparaît déjà dans les *Perses*) : il rompt ici la cohérence de la métaphore et paraît tout à fait incongru dans la bouche d'un héraut si soucieux de rendre hommage aux dieux. Voir p. 266-267.

⁸⁴ *Il.* II, 100-108.

⁸⁵ *Il.* I, 234-239. ναὶ μὰ τόδε σκήπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους
φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν
οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γὰρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλειπε
φύλλα τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν νῖες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύεται· ὁ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὄρκος.

⁸⁶ Voir par exemple Ag. 362-369.

et les transfigure en leur conférant un sens moral et une profondeur surnaturelle. Il n'est pas non plus conçu comme l'auteur d'un plan ayant pour but la guerre de Troie ou la mort des héros comme dans les *Chants Cypriens*. Le roi des dieux n'intervient, en juge, qu'après la faute de Pâris ; le combat meurtrier qui sévit autour de la ville de Priam n'est pas une fin à ses yeux, mais un moyen d'assurer le châtement de l'injuste.

Alexandre ne partage-t-il pour autant la responsabilité du désastre avec aucune divinité ? La chose n'est pas aisée à définir. Dans le premier stasimon, le chœur, rendant grâce à Zeus d'avoir permis la prise de Troie et hâté le retour d'Agamemnon, célèbre sa sévérité à l'égard des mortels qui, ivres de richesse, se laissent aller au crime. C'est bien sûr Pâris que vise leur chant, mais l'apparition de son nom est retardée jusqu'à la fin de la première antistrophe. Pour les vieillards d'Argos, l'excès d'opulence conduit les hommes à tenter des actes qu'ils ne devraient pas oser (ἀτολμήτων, 375). Ils se représentent cette aspiration au mal comme une soumission à la violence de la Persuasion (Πειθώ), fille de l'Egarement (Ἄτη)⁸⁷. Cette allégorie exprime la nature de la contrainte qui s'exerce sur l'esprit humain et le conduit à commettre l'irréparable. Une sorte de folie s'installe, d'une manière qualifiée de persuasive en ce qu'elle est à la fois séduisante et irrésistible. Il est délicat de déterminer si c'est ici une puissance surnaturelle, envoyée aux hommes par les dieux comme dans l'*Iliade*, comme les Erinyes de la tragédie elle-même, ou si le mot *atè* désigne simplement un état mental particulier⁸⁸. Quoiqu'il en soit, son emprise ne constitue pas une circonstance atténuante pour le criminel. Le caractère injuste des actes de l'agent humain prime sur toute autre considération⁸⁹. Le pouvoir de l'*atè* ne fait que le pousser à révéler peu à peu ce qu'il avait en lui de mauvais⁹⁰.

B. Responsabilité ou culpabilité collective ?

⁸⁷ Ag. 385-386 : Βιάται δ' ἅ τάλαινα πειθῶ,
προβούλου παῖς ἄφερτος ἄτας ·

⁸⁸ Aux vers 769-770, le chœur appelle Atè δαίμονα...τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον. Mais dans la parodos, où on trouve l'idée que la folie contraint Agamemnon à avoir l'audace de tuer Iphigénie, la puissance qui prend le contrôle de sa raison est désignée par un nom commun, παρακοπὰ πρωτοπήμων ("la démence source de maux", Ag. 223).

⁸⁹ cf. les remarques de S. Saïd sur la responsabilité de Clytemnestre dans le meurtre d'Agamemnon (*La faute tragique*, p. 155-157).

⁹⁰ E. Fraenkel interprète dans ce sens la comparaison difficile du criminel au mauvais bronze (Ag. 390-392) : s'il contient beaucoup de plomb pour peu de cuivre, l'alliage noircit, de même que l'homme trop riche, pris de folie, se livre à des actes qui révèlent sa démesure.

La prédominance d'un Zeus juste et le retrait des dieux vers une position d'arbitre dans les conflits humains concentrent sur le mortel le poids de ses fautes. Cependant, cette accentuation de la responsabilité morale individuelle n'implique pas la disparition du modèle archaïque de la responsabilité collective. En effet, dès le prologue, c'est Priam et non Pâris qui est opposé aux Atrides (v. 40). Vient ensuite la comparaison des deux frères à des vautours, qui aboutit, nous l'avons vu, à l'image de Zeus dépêchant Ménélas et Agamemnon vers Alexandre (v. 60-62). Le père répond donc de la faute de son fils exactement au même titre que lui. Le modèle social de solidarité devant le châtement est même explicité, semble-t-il, par un adjectif qu'emploie le personnage du héraut. Annonçant triomphalement le retour de son roi, il rend gloire à Agamemnon d'avoir fait en sorte que "ni Pâris, ni sa cité, avec lui condamnée (συντελής, 532), ne se vantent que la peine soit restée au-dessous du crime."⁹¹ La traduction de P. Mazon a le mérite de respecter l'ambiguïté de l'élément -τελής, qui évoque à la fois l'idée de paiement et l'idée de fin, de destin. Pâris et sa cité sont sans aucun doute condamnés à un sort commun. Cependant, E. Fraenkel met en garde contre la tentation de préciser la nature de ce sort et de donner à συντελής le sens juridique de "condamné solidairement à payer un crime". Dans ce cas précis, ses précautions surprennent sans convaincre, car il souligne par ailleurs, et à maintes reprises, la technicité du vocabulaire employé par Eschyle.

Le héraut poursuit d'ailleurs en développant le thème du châtement collectif :

ὄφλῶν γὰρ ἀρπαγῆς τε καὶ κλοπῆς δίκην
τοῦ ὀυσίου θ' ἤμαρτε καὶ πανώλεθρον
αὐτόχθονον πατρῶον ἔθρισεν δόμον ·
διπλᾶ δ' ἔτεισαν Πριαμίδαι θάμάρτια.

"Convaincu de rapt et de vol, il a vu lui échapper son butin, et il a entraîné sous la faux destructrice la maison paternelle en même temps que sa patrie : les Priamides ont deux fois payé ses fautes." (Ag. 534-537. Trad. Mazon modifiée).

Pâris, seul sujet de la première phrase, se voit substituer ses frères dans la seconde, qui en reprend le sens de façon synthétique : les Priamides ont payé sa double faute en perdant Hélène et les trésors, qu'ils défendaient à Ilion, mais ils ont aussi payé deux fois le prix de l'adultère et du vol. Tous les fils de Priam sont donc également considérés comme responsables. Par ailleurs, l'asyndète des adjectifs αὐτόχθονον et πατρῶον et la signification même d'αὐτόχθονος (il qualifie celui qui subit quelque chose "en même temps que sa terre"⁹²) soulignent la relation étroite qui existe entre le

⁹¹ Ag. 532-533, trad. Mazon modifiée.

⁹² Voir E. Fraenkel, comm. aux vers 535 sq.

jeune homme, son père et sa terre. Tous sont unis dans le désastre qu'Alexandre a provoqué : πανώλεθρον, "frappé de destruction totale", peut être considéré comme un attribut de αὐτόχθονον πατρῶον... δόμον marquant le résultat de ἔθρισεν, "il a fauché". On retrouve ici une image agricole proche de celle dont le héraut a usé au sujet d'Agamemnon, façon de souligner que les ravages commis par l'Atride ont pour cause première le crime de Pâris. Le parallélisme des deux métaphores permet aussi d'assimiler la famille royale de Troie au grain détruit par Agamemnon : plus jamais la terre de Troie ne verra pousser de descendant de Priam.

Dans l'univers eschyléen façonné par le droit de la cité, la solidarité des membres du *genos* troyen prend cependant une forme moins abstraite que dans l'*Iliade*. En effet, les Priamides ont soudé leur communauté par un acte symbolique qui les rend complices de Pâris :

Ἰλίῳ δὲ κῆδος ὄρ-
 θώνυμον τελεσσίφρων
 Μῆνις ἤλασεν, τραπέζας ἀτί-
 μωσιν ὑστέρω χρόνῳ
 καὶ Ξυνεστίου Διὸς
 πρᾶσσομένα τὸ νυμφότι-
 μον μέλος ἐκφάτως τίνοντας,
 ὑμέναιον ὃς τότε' ἐπέρ-
 ρεπε γαμβροῖσιν ἀείδειν ·

"Pour Ilion, la Colère aux desseins infailibles mit en marche une alliance qu'à juste titre on appelle aussi "source de deuil". Le mépris de la table d'hôtes et de Zeus qui la protège, tôt ou tard, elle entendait le faire payer à ceux qui, à pleine voix, entonnèrent un chant en l'honneur de l'épousée, le chant d'hyménée qu'il revint alors à ses beaux-frères de chanter." (Ag. 699-708. Trad. Mazon modifiée).

En célébrant de la voix les noces d'Hélène et d'Alexandre, les frères du jeune homme légitiment le rapt. Ils acceptent solennellement la Laconienne comme l'une des leurs, au mépris de son mariage avec Ménélas et de son appartenance au *genos* royal de Sparte. L'hommage collectif rendu à l'épousée scelle le destin du groupe, redoublant la responsabilité née du crime de Pâris. Ainsi, la loi édictée par Zeus s'applique à tous individuellement : ils sont châtiés parce qu'ils ont tous mal agi, et pas seulement parce qu'ils sont socialement unis dans le paiement des dommages causés par leur prince.

Il nous semble que S. Saïd n'accorde pas à ce passage l'importance qu'il mérite. Selon elle, "il n'y a guère d'allusions dans la tragédie à une *hubris* collective des Troyens et à une solidarité dans le crime qui, seule, justifierait à nos yeux cette

solidarité dans le malheur. Il s'agit donc bien en ce cas de la vieille notion de responsabilité collective, qui n'est encore moralisée par aucune culpabilité collective.⁹³ Ce jugement implique de lire les vers que nous venons de citer en n'accordant à τίοντας qu'une valeur de définition : la Colère — puissance comparable à l'Erinye⁹⁴ — veut faire payer ceux qui chantent l'hyménée, parce que, comme le précise la relative des v. 707-708, ce sont les frères et parents de Pâris et que Pâris est coupable de n'avoir pas respecté la table de son hôte (702-703). Notre interprétation consiste à lui donner également une valeur causale : la Colère s'en prend à ceux qui célèbrent la mariée parce que célébrer la mariée a quelque chose de condamnable qui s'ajoute à la responsabilité familiale. Certes, l'acte n'est pas présenté en termes d'*hubris*, et n'est pas sur le même plan dans la tragédie que le rapt et le vol commis par Pâris, mais il confère à ces crimes une reconnaissance illégitime et, par cela, les Troyens participent de l'injustice de leur frère ou de leur prince.

La façon dont Eschyle insiste sur les chants des Troyens renforce notre conviction. Après avoir entonné l'hymne des noces, c'est par un autre type de chant que les Troyens se trouvent enfin réunis :

μεταμανθάνουσα δ' ὕμνον

Πριάμου πόλις γεραῖα

πολύθρηγον μέγα που στένει, κικλήσκου-

σα Πάριν τὸν αἰνόλεκτρον

"Après l'hymne des noces, elle apprend l'hymne de deuil, la vieille cité de Priam, et pleure douloureusement en maudissant "Pâris aux funèbres amours" " (Ag. 709-712. Trad. Mazon modifiée)

Sans le savoir, Troie a accueilli en son sein une puissance néfaste, venue pour perdre ceux qui partagent sa demeure et la côtoient⁹⁵. Le mariage, acte qui normalement inaugure une alliance, qui agrandit et fortifie une famille, a abouti à la dissolution, à l'anéantissement du *genos*. Les Troyens se sont en quelque sorte alliés à la mort. Prolongeant le jeu de mots sur *κῆδος* ("l'alliance — le deuil") qu'il exploite au début de la strophe⁹⁶, le poète oppose à l'hymne célébré en l'honneur de la mariée les

⁹³ *La faute tragique*, p. 158.

⁹⁴ Voir E. Fraenkel, comm. aux vers 153 ; 700 ; 701.

⁹⁵ Hélène est une Erinye δύσεδρος καὶ δυσόμιλος (Ag. 746).

⁹⁶ Même alliance paradoxale dans les composés αἰνόλεκτρος (712), et νυμφόκλαυτος (749). La troisième strophe du stasimon joue entièrement sur le thème du mariage funeste (Ag. 738-749). J. Bollack et P. Judet de la Combe montrent comment les couples de noms apparentés (ὕμνον / ὑμέναιον, μέλος / μέλεον, etc.) dont l'un fait référence au deuil, l'autre aux noces, produisent un effet comparable. Voir *L'Agamemnon d'Eschyle*, Cahier 8, p. 45-46.

mélodies plaintives du thrène destiné aux morts. Le chant d'accueil qui a intégré une étrangère à la communauté fait place au chant d'adieu par lequel le groupe se sépare de ses membres défunts. Même si Eschyle n'exprime que la succession des deux types d'hymnes (*μετα-μανθάνουσα*), le contexte suggère que le second répond au premier comme le châtimement à la faute, et que les Troyens paient de leurs plaintes la célébration des noces. Qu'ils rejettent le blâme sur Pâris aux funèbres amours n'ôte rien à leur culpabilité, car ils se sont solennellement associés à son crime.

Dans l'univers d'Eschyle, structuré par l'idée de justice, les causes du désastre d'Ilion sont liées uniquement à la gravité objective des actes de Pâris et à la complaisance des Troyens. Leur responsabilité d'hommes est entière, puisque les dieux n'influent plus sur leur destin comme dans *Illiade*. Envisagées sous l'angle de la morale et du droit, les fautes d'Alexandre conduisent logiquement à la guerre de Troie, que l'on perçoit comme d'autant plus méritée que les Priamides ont manifesté leur solidarité à leur frère. Si certaines allusions laissent penser que son ampleur est injustifiée⁹⁷, il n'y a pas de place dans *Agamemnon* pour un sentiment d'absurdité ou d'incompréhension. Euripide, qui n'a peut-être pas la foi de son aîné dans la justice de Zeus, y sera beaucoup plus sensible.

⁹⁷ Voir S. Saïd, *La faute tragique*, p. 160.

IV. La mise en cause de la responsabilité troyenne dans *Les Troyennes* d'Euripide

Euripide s'attache, dans différentes pièces centrées sur des épisodes du cycle troyen, à mettre en question les justifications de la guerre meurtrière qui a dévasté Troie. Pour cela, il puise à toutes les sources. Il hérite d'Homère un schéma complexe de causes aboutissant au désastre troyen : vis-à-vis des hommes, Pâris est coupable d'avoir enlevé Hélène ; au-delà de cette action humaine individuelle se dessine la vengeance d'Héra et d'Athéna, frustrées par le jugement du mortel, et celle de Poséidon, outragé par Laomédon. Les deux offenses aux divinités entraînent un châtement collectif qui touche de plein fouet la lignée des rois d'Ilion, jusque là favorisée par les dieux. Des *Chants Cypriens*, il reprend parfois le motif du plan de Zeus destiné à soulager la Terre de son fardeau humain par un carnage autour de la figure d'Hélène⁹⁸. Il est marqué enfin par la vision religieuse d'Eschyle et par le modèle juridique qu'il applique aux crimes de Pâris, même si c'est pour en explorer les limites.

Synthétiser les réflexions foisonnantes d'Euripide sur les causes de la guerre de Troie déborde amplement le cadre de notre chapitre. Par ailleurs, il nous semblerait artificiel de ramener à un modèle unique les manières diverses dont le poète traite le problème dans des pièces différentes, exploitant tour à tour l'une ou l'autre tradition qui lui sont parvenues. Nous avons donc choisi de nous concentrer sur les *Troyennes*, et de laisser de côté une pièce comme *Hélène*, démonstration mythologique de la vanité du conflit, qui ne met pas en question les actions troyennes elles-mêmes, mais leur enjeu.

Les Troyennes mettent en scène l'écroulement final d'Ilion et la dispersion des captives, livrées à leurs nouveaux maîtres grecs. Spectatrice de la dissolution de sa famille, dont les hommes sont morts et les femmes promises aux ennemis, de l'assassinat du dernier enfant de la lignée royale, enfin de l'anéantissement de sa ville, Hécube est le pivot de la tragédie. Sa souffrance d'épouse, de mère et de reine va croissant, et les commentateurs insistent bien souvent sur ce ressort pathétique qui soutient une action dramatique jugée parfois sans grande unité⁹⁹. Il n'est pas contestable qu'Euripide a voulu provoquer la pitié envers les femmes des Troyens vaincus par le spectacle d'Hécube accablée¹⁰⁰. Celui-ci s'accompagne toutefois d'autres

⁹⁸ *Hél.*, 36-43 ; *Or.*, 1639-1642 ; *El.*, 1282-1283 ; F 1082 Nauck.

⁹⁹ Pour la bibliographie et la discussion de ce jugement, voir les éditions de L. Parmentier, p. 10-12 ; K.H. Lee, p. xiv-xv ; W. Biehl, p. 25-31 ; ainsi que D.J. Conacher, *Euripidean Drama*, p. 137-138.

¹⁰⁰ Poséidon, après avoir introduit la pièce par un tableau de Troie pillée et désertée (*Troy.* 15-35), invite le spectateur à contempler le spectacle de l'infortune, qu'incarne Hécube prostrée (*Troy.* 36-38) :

éléments susceptibles de faire percevoir la cruauté de la guerre. Nous aimerions pour notre part montrer qu'en modifiant les données des mythes homériques, Euripide souligne l'incohérence des relations entre dieux et mortels qui sont à l'origine du conflit. Le but de cette démonstration nous paraît double : elle aboutit à accentuer la responsabilité individuelle des hommes — notamment celle d'Hélène — qui prennent pour alibi leur impuissance face à une volonté supérieure, mais aussi à contester la justice des dieux eux-mêmes.

A. De surprenants alliés divins

La première innovation d'Euripide par rapport aux mythes du cycle troyen est mise en place dans les sept premiers vers des *Troyennes*. Poséidon apparaît et se présente d'emblée comme un allié des Phrygiens¹⁰¹.

Ἐξ οὗ γὰρ ἀμφὶ τήνδε Τρωικὴν χθόνα
 Φοῖβός τε κἀγὼ λαίνους πύργους πέριξ
 ὀρθοῖσιν ἔθεμεν κανόσιν, οὔ ποτ' ἐκ φρενῶν
 εὔνοι' ἀπέστη τῶν ἐμῶν Φρυγῶν πόλει·

"Depuis qu'ici, autour du pays troyen, Phoibos et moi avons dressé une enceinte de pierres bien alignées au cordeau, jamais mon coeur n'a retiré sa bienveillance à la ville de mes Phrygiens." (*Troy*. 4-7)

Dans aucun autre texte conservé la colère de Poséidon contre les Troyens n'est ainsi effacée, mais, si nous sommes portée à croire qu'Euripide est l'inventeur de cette modification, rien ne permet de le prouver. Quoi qu'il en soit, le vers 7 devait surprendre : là où les Athéniens nourris de poésie homérique attendaient la colère, ils trouvent la bienveillance, une bienveillance aussi indéfectible que la haine proclamée par le Poséidon de l'*Iliade*¹⁰². Le poète tragique va jusqu'à instaurer une relation exclusive entre les Troyens et le dieu, qui les appelle "mes Phrygiens". L'innovation est trop énorme pour ne pas être perçue comme un trait de provocation ou d'ironie de l'auteur. Ce nouveau rapport d'amitié implique que Poséidon n'a pas de raison d'être

Τὴν δ' ἀθλίαν τήνδ' εἴ τις εἰσορᾶν θέλει,
 πάρεστιν Ἐκάβῃ κειμένη πυλῶν πάρος
 δάκρυα χέουσα πολλὰ καὶ πολλῶν ὕπερ·

¹⁰¹ L. Parmentier ne semble pas avoir noté la divergence avec l'*Iliade*. Il renvoie pourtant aux passages homériques qui évoquent la servitude d'Apollon et de Poséidon chez Laomédon (VII, 452-453 ; XXI, 441 sq.).

¹⁰² Voir XXI, 458-460.

furieux, autrement dit qu'il n'a jamais été outragé par Laomédon. Loin d'être un sujet de discorde, la construction des remparts de Pergame a inauguré les bonnes relations qu'il entretient avec les Troyens et en a donné une illustration concrète. Les murs sont un gage d'alliance entre le dieu et les habitants d'Ilion.

Euripide continue, tirant les conséquences de cette donne mythologique. L'issue de la guerre est décrite comme une victoire d'Héra et Athéna sur Poséidon, qui se voit contraint de quitter sa ville et ses autels¹⁰³. D'alliés qu'ils étaient chez Homère, le dieu et les déesses sont devenus adversaires. La tirade se termine sur un adieu de Poséidon à Ilion :

Ἀλλ', ὦ ποτ' εὐτυχοῦσα, χαῖρέ μοι, πόλις

ξεστόν τε πύργωμ' · εἴ σε μὴ διώλεσε

Παλλὰς Διὸς παῖς, ἥσθ' ἂν ἐν βάθοις ἔτι.

"Adieu donc, ville jadis fortunée, adieu, bel appareil de tes remparts! Si Pallas, fille de Zeus, n'avait pas voulu ta ruine, tu serais encore debout sur tes fondements." (*Troy*. 45-47).

La bienveillance de Poséidon et la protection des remparts ont permis à la lignée troyenne, et notamment à Priam et à ses enfants, de croître et de prospérer, mais tous ces éléments étroitement associés sont anéantis en même temps par la force supérieure d'Athéna. Le dieu doit prendre congé de sa ville, dont les murs sont prêts à tomber, et la fortune qu'a connue la dynastie troyenne sera bientôt totalement renversée.

Athéna paraît alors pour parler à son oncle. Elle souhaite, oubliant leur antagonisme passé, solliciter son aide¹⁰⁴. Pour parvenir à ses fins, elle s'adresse à son interlocuteur sur un ton respectueux non dénué de flagornerie. Ce radoucissement et cette offre d'alliance intriguent Poséidon. Il croit un instant qu'Athéna a été prise de pitié au spectacle de l'incendie de Troie, mais la déesse évite de le lui confirmer¹⁰⁵. Elle attend d'être sûre de son soutien pour lui exposer son projet. "Je veux, dit-elle, réjouir Troie, mon ancienne ennemie, et infliger aux Grecs un amer retour¹⁰⁶". C'est un renversement radical de sa position, qui va à l'encontre des paroles prononcées

¹⁰³ *Troy*. 23-25. W. Biehl remarque que les Athéniens devaient être particulièrement sensibles au motif de la victoire d'Athéna sur Poséidon, car les dieux s'étaient affrontés avec le même résultat pour la suprématie à Athènes. Dans le détail, les deux situations diffèrent grandement, mais peut-être y a-t-il là une façon rapide de rendre Troie plus familière aux spectateurs, d'attirer leur attention sur le sort de personnages qui pourraient être leurs doubles.

¹⁰⁴ *Troy*. 48-58.

¹⁰⁵ *Troy*. 59-62.

¹⁰⁶ *Troy*. 65-66 :
Τοὺς μὲν πρὶν ἐχθροὺς Τρώας εὐφροῖναι θέλω,
στρατῶ δ' Ἀχαιῶν νόστον ἐμβαλεῖν πικρόν.

quelques vers plus haut par Poséidon. Celui-ci ne manque pas de s'étonner du revirement de son ancienne adversaire :

Τί δ' ὥδε πηδᾶς ἄλλοτ' εἰς ἄλλους τρόπους

μισεῖς τε λῖαν καὶ φιλεῖς ὃν ἄν τύχῃς ;

"Pourquoi sauter ainsi d'un sentiment à l'autre, haïr sans mesure et aimer au hasard ?" (*Troy*. 67-68, trad. Parmentier modifiée).

Le dieu demande à Athéna de justifier son comportement. Il s'interroge à la fois sur sa versatilité, sur ses excès, dont témoignent sur la scène Troie en flammes et Hécube prostrée, enfin sur l'incohérence avec laquelle elle dispense sa faveur aux mortels. Athéna réplique en donnant le motif de sa haine toute fraîche contre les Grecs : ceux-ci ont laissé Ajax souiller son temple en y violant Cassandre. Euripide accentue la faute des Achéens par rapport aux poèmes du Cycle. Dans le résumé de *Iliou Persis*¹⁰⁷, on raconte en effet que les Grecs cherchèrent à lapider Ajax pour son sacrilège. En excluant ainsi le criminel, en soudant la communauté contre lui, ils se gardaient du châtement divin. Dans les *Troyennes*, l'outrage est bel et bien collectif. Les Achéens n'ont "ni puni, ni blâmé"¹⁰⁸ Ajax, malgré la reconnaissance qu'ils doivent à Athéna pour la victoire qu'elle leur a accordée¹⁰⁹. C'est donc une réaction contre leur *hubris* qui justifie la position nouvelle de la déesse à leur égard. Athéna répond indirectement aux critiques implicites de son oncle en rejetant les causes de son comportement sur les hommes : le manque de reconnaissance des mortels après les marques de bienveillance qu'elle a dispensées, l'inconstance de leur piété expliquent son revirement ; quant à sa haine et à son amitié, elles ne sont pas régies par le hasard, mais par la justice, qui fait correspondre le châtement à l'offense. Poséidon accepte ce raisonnement et promet d'aider Athéna à soulever des tempêtes meurtrières sur le chemin des fautifs. Il termine, avant de quitter la scène, par un avertissement aux vainqueurs impies :

Μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις,

ναοὺς τε τύμβους θ', ἱερὰ τῶν κεκμηκότων,

¹⁰⁷ Davies, p. 62, l. 24-25.

¹⁰⁸ *Troy*. 71. Cette attitude s'oppose à la lapidation inique de Palamède par les Achéens, qui était vraisemblablement racontée dans la seconde pièce de la trilogie *Alexandros-Palamède-Les Troyennes*. Voir L. Parmentier, p. 8.

¹⁰⁹ *Troy*. 72-73.

¹¹⁰ Davies, p. 62, l. 24-25.

¹¹¹ *Troy*. 71. Cette attitude s'oppose à la lapidation inique de Palamède par les Achéens, qui était vraisemblablement racontée dans la seconde pièce de la trilogie *Alexandros-Palamède-Les Troyennes*. Voir L. Parmentier, p. 8.

¹¹² *Troy*. 72-73.

ἐρημία δούς αὐτὸς ὤλεθ' ὕστερον.

"Insensé le mortel qui détruit les cités ; il livre à l'abandon les temples et les tombes, asiles saints des morts : sa perte s'ensuit." (*Troy*. 95-97).

Dans le prologue des *Troyennes*, on le voit, Euripide bouscule la tradition mythologique et inverse les alliances homériques liant les dieux aux deux camps qui s'affrontent autour de Troie. Deux tendances complémentaires se dégagent : il atténue la responsabilité des Troyens dans le mécanisme qui a conduit à la guerre en escamotant la faute de Laomédon, tandis qu'il accentue les comportements coupables des Grecs lors du sac de la ville. Athéna et Poséidon, alliés des Achéens chez Homère, sont désormais ligüés contre eux pour châtier justement leur impiété. On s'attend à ce que le malheur les terrasse. Et pourtant, la pièce met en scène la douleur des Troyens, non celle de leurs adversaires. Bien qu'Athéna forme le vœu de réjouir ses anciens ennemis et que Poséidon s'apitoie sur leur sort, ce sont Hécube et ses compagnes que l'on va regarder souffrir. Malgré l'affaiblissement des charges qui pèsent contre elles, malgré la colère que se sont attirée leurs vainqueurs, on assiste au spectacle de leur anéantissement. Comment comprendre la disjonction qui s'opère entre l'annonce du châtement des Grecs, vers laquelle tend le prologue, et le contenu de la pièce ?

Selon L. Parmentier, l'union d'Athéna et de Poséidon contre les Achéens a pour but la "satisfaction de la conscience humaine"¹¹³, et adoucit à l'avance le scandale des débordements auxquels la victoire achéenne va donner lieu sous nos yeux. L'imprécation finale lancée par Poséidon contre les mortels qui détruisent les villes "exprime, dit-il, toute la pensée morale de la pièce"¹¹⁴, à savoir que, par-delà les atrocités du sac d'Ilion, les impies seront punis. Le destin promis aux Grecs s'accomplira cependant à une époque postérieure à l'action des *Troyennes*. Poséidon conseille en effet à Athéna de remonter dans l'Olympe, de s'armer, et d'attendre pour agir que la flotte grecque ait pris la mer¹¹⁵. Or ce n'est qu'au dernier vers de la tragédie que l'embarquement des Achéens et de leurs captives est annoncé¹¹⁶. Contrairement à d'autres pièces d'Euripide, comme *Alceste* ou *Hippolyte*, dans lesquelles les dieux qui interviennent dans le prologue mettent en place les éléments divins du drame — lutte entre Apollon et Thanatos pour la vie d'Alceste, vengeance d'Aphrodite contre un mortel qui la méprise —, la première scène des *Troyennes* expose un projet divin qui n'aura pas d'incidence directe sur l'action.

¹¹³ p. 10.

¹¹⁴ *id.*

¹¹⁵ *Troy*. 92-94.

¹¹⁶ Le chœur invite Hécube à se diriger vers les vaisseaux : πρόφερε πόδα σὸν ἐπὶ πλάτας Ἀχαιῶν. (*Troy*. 1332).

Faut-il considérer pour autant le prologue des *Troyennes* comme gratuit du point de vue dramatique ? Ce n'est pas l'avis de K.H. Lee. Pour lui, chaque outrage commis par les Achéens à l'encontre d'Hécube et de ses compagnes est une aggravation de leur crime, un pas de plus vers le châtement annoncé¹¹⁷. La pièce serait donc tendue entre la malédiction formulée par Athéna et le moment du départ des vaisseaux grecs sur la mer qui les perdra. Quant à la tragédie proprement troyenne, elle développerait la terrible prédiction que Cassandra délivre à ses parents dans l'*Alexandros*¹¹⁸, la première pièce de la trilogie que clôt *Les Troyennes*. En quelque sorte, la tirade de la prophétesse jouerait par rapport à l'action des *Troyennes* le rôle de prologue. Outre que cette interprétation met les Grecs au centre de la tragédie au même titre que les femmes de Troie, ce qui nous semble exagéré¹¹⁹, elle ne permet pas d'expliquer pourquoi Euripide ouvre la pièce par une scène dont le rapport avec le drame est problématique.

L'une des répliques d'Hécube nous permettra peut-être de répondre à la question que nous nous posons. A la fin du premier épisode, durant lequel Cassandra a été emmenée pour épouser Agamemnon, la vieille reine se lamente et en appelle aux dieux.

ὦ θεοί · κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους,

ὅμως δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκειν θεούς,

ὅταν τις ἡμῶν δυστυχῇ λάβῃ τύχην.

"O dieux ! ...les alliés que j'appelle là sont mauvais, mais cependant invoquer les dieux est un peu le geste qui convient lorsque l'on est aux prises avec l'infortune."

(*Troy.* 469-471, trad. Parmentier modifiée).

L'exclamation d'Hécube s'adresse aux dieux en général, mais le spectateur a eu la surprise, dans le prologue, de découvrir en Poséidon et Athéna des alliés inattendus de Troie. Comment ne pas penser à eux au moment où l'épouse de Priam sollicite, avec une terrible ironie, le soutien divin ? La lucidité du personnage sur la valeur de l'alliance avec les dieux trouve une confirmation dans l'inaction des deux divinités qui sont apparues un peu plus tôt. Peut-être leur attentisme est-il l'élément qu'Euripide cherche à souligner. Les malheurs suprêmes d'Hécube tiennent dans le temps qui sépare le viol de Cassandra de la réplique d'Athéna à ce crime. Lorsque celle-ci se

¹¹⁷ p. xvi-xviii.

¹¹⁸ Voir principalement B. Snell, *Euripides Alexandros*, *Hermes*, Einzelschriften 5, Berlin 1937, et R.A. Coles, *A New Oxyrrhynchus Papyrus : the Hypothesis of Euripides Alexandros*, *BICS*, Supp. 32, Londres 1974.

¹¹⁹ Nous rejoignons sur ce point S.A. Barlow, *Euripides : Trojan Women*, Warminster, 1986, p. 157-158.

décidera à "réjouir Troie, son ancienne ennemie" et à "infliger aux Grecs un funeste retour", il n'y aura plus de Troie ; son nom même sera menacé de disparition¹²⁰. Il sera trop tard. Quand à Poséidon, il prétendait abandonner Ilion à cause de la supériorité d'Athéna, mais il ne songe pas un instant à mettre à profit le revirement de son adversaire pour protéger les dernières Troyennes.

Le traitement des mythes troyens dans la suite de la pièce semble confirmer l'hypothèse que le comportement des dieux est gravement mis en question. Aux accusations de versatilité et d'excès, Athéna répond dans le prologue par une logique de justice divine. Cette logique va être contestée par Hécube et par le chœur, leurs arguments étant soutenus par les manipulations mythologiques d'Euripide¹²¹.

B. La mise en cause de la justice divine

1. L'innocence de Laomédon

Intéressons-nous au second *stasimon*, qui suit la scène où Hécube apprend d'Andromaque la mort de Polyxène et où les deux femmes font leurs adieux à Astyanax, destiné à être jeté du haut des remparts de Troie. La reine assimile l'assassinat du fils d'Hector à l'anéantissement de la cité, dont il était le dernier mâle¹²². Le chœur entonne alors un chant évoquant la première destruction d'Ilion, lors de la campagne menée par Héraclès. Il est introduit par une adresse à Salamine et à Télamon, qui a pris part à l'expédition¹²³, adresse étonnament élogieuse dans la bouche de ses victimes, mais destinée à flatter le public athénien¹²⁴. Suit le récit de l'arrivée d'Héraclès aux bords du Simoïs et de la chute de la ville¹²⁵. La paire de strophes suivante est une dénonciation de l'apathie des dieux devant les malheurs répétés de

¹²⁰ C'est la lamentable constatation que fait le chœur à la fin de la pièce (*Troy*. 1322-1324) :

Ὄνομα δὲ γὰρ ἀφανὲς εἶσιν· ἄλλα δ'
ἄλλο φροῦδον, οὐδ' ἔτ' ἔστιν
ἃ τάλαινα Τροία.

¹²¹ D.J. Conacher considère comme l'un des principaux ressorts dramatiques des *Troyennes* la découverte progressive, par Hécube, de ce que les dieux sont véritablement (*Euripidean Drama*, p. 137). On peut regretter que son analyse de la pièce ne développe pas plus avant cette idée (voir p. 138-145).

¹²² *Troy*. 795-798.

¹²³ *Troy*. 799-807.

¹²⁴ Ce n'est pas la première fois que les Athéniens jouissent d'un traitement de faveur parmi les conquérants d'Ilion et les maîtres grecs des captives troyennes. A la fin de la *parodos* (207 sq.), les femmes du chœur, pleurant sur la servitude qui les attend, effectuent une sorte de classement entre les cités grecques. L'espoir d'être emmenées à Athènes, en Thessalie, ou dans une colonie athénienne de Sicile semble atténuer leur peine.

¹²⁵ *Troy*. 808-819.

Troie¹²⁶. Leur indifférence est d'autant plus choquante que plusieurs d'entre eux se sont unis par amour à des princes troyens — Zeus à Ganymède, Héméra à Tithon — qui vivent auprès d'eux. Nous avons déjà fait longuement allusion à ce beau morceau lyrique¹²⁷ ; il n'est pas inutile d'y revenir maintenant pour étudier en détail l'incidence des allusions mythologiques sur la tragédie.

L'expédition d'Héraclès est mentionnée dans l'*Iliade*. Les éléments homériques de la légende sont les suivants : Héraclès a rendu un grand service à Laomédon¹²⁸. L'allusion rapide au monstre marin qu'il a affronté au rivage de Troie¹²⁹ incite à penser que débarrasser la contrée de ce fléau constituait l'exploit à accomplir¹³⁰. Revenu un jour à Ilium pour réclamer sa récompense, il se voit alors, malgré les promesses du roi, refuser les chevaux que Tros avait reçus de Zeus en échange de Ganymède, et il saccage la ville¹³¹. La version qu'Euripide donne des événements est un peu différente. On a vu dans le prologue comment le conflit entre Laomédon et les dieux est escamoté. Le monstre marin, qui, selon les récits où il apparaît¹³², a été envoyé par Poséidon furieux pour dévaster la Troade, n'a donc pas de raison d'être. Par conséquent, Héraclès n'a pas d'exploit à accomplir, et les chevaux ne lui sont pas dus. Voici comment le chœur présente son arrivée à Troie :

ὄθ' Ἑλλάδος ἄγαγε πρῶτον ἄνθος ἀτυζόμενος
 πῶλων, Σιμόεντι δ' ἐπ' εὐρείᾳ πλάταν
 ἔσχασε ποντοπόρον καὶ ναύδετ' ἀνήψατο πρυμνᾶν
 καὶ χερὸς εὐστοχίαν ἐξείλε νῶν,
 Λαομέδοντι φόνον ·

"Il amenait alors la fine fleur de la Grèce, affolé à la pensée des chevaux. Dans le beau fleuve du Simois, il arrêta l'élan de ses rames qui ouvraient une voie dans les flots, amarra sa poupe au rivage et sortit du bateau l'arme infallible qui devait tuer Laomédon." (*Troy*. 809-814, trad. Parmentier modifiée).

Les chevaux de Laomédon demeurent le prétexte de l'expédition, mais le sentiment qui anime Héraclès pose problème. Ἀτύζομαι signifie, à en croire

¹²⁶ *Troy*. 820-858.

¹²⁷ Voir chapitre 3, III, B.

¹²⁸ V, 650 : εὖ ἔρξαντα.

¹²⁹ XX, 145-148.

¹³⁰ Selon Hellanicos, Poséidon envoya le monstre saccager le pays du roi qui l'avait outragé. Un oracle commanda à Laomédon d'exposer sa fille Hésione à la bête pour obtenir qu'il disparaisse. (4 F 108, *FGrHist*)

¹³¹ V, 640-642 ; 648-651.

¹³² Le premier récit développé dont nous ayons connaissance se trouve chez Hellanicos, 4 F 26b, 108, *FGrHist*.

P. Chantraine¹³³, "être bouleversé, effrayé", et appartient au registre épique. L'étude des occurrences de ce mot chez Homère permet de constater que l'état qu'il décrit correspond plutôt à la sensation physique de l'affolement née de la peur ou de la douleur qu'à ces sentiments eux-mêmes. Il se traduit soit par de l'agitation, par un mouvement désordonné de fuite ou de recul¹³⁴, soit, comme dans le cas d'Andromaque à l'annonce de la mort d'Hector, par une perte de souffle et de lucidité¹³⁵. Dans les deux cas, la personne ou l'animal perd la maîtrise de son comportement. Le terme ne convient certainement pas à la description d'un conquérant, et son application à Héraclès ne peut être que péjorative, malgré le souffle épique de l'ensemble de la strophe¹³⁶. Les Troyennes présentent l'expédition comme un coup de folie, peut-être même comme une lâcheté. Cela a gêné les commentateurs : ou bien ils ont cherché à corriger le texte¹³⁷, ou bien ils traduisent ἀτυζόμενος par "pris de colère"¹³⁸. Commune à toutes les interprétations est la référence au mythe d'Héraclès privé par Laomédon des chevaux qui lui sont dus. Il nous paraît pour notre part incohérent d'exploiter cette version de la légende quand Euripide a pris soin, dès le début des *Troyennes*, de la modifier.

Strabon nous offre un soutien inattendu dans le livre XIII, 1 de la *Géographie*, qu'il consacre à la Troade. Décrivant le cap Sigée, il raconte que les gens d'Ilion y ont élevé des monuments en l'honneur d'Achille, Patrocle, Antiloque et Ajax. Mais ils n'honorent pas Héraclès, sous prétexte qu'il a ravagé leur cité. Pourtant, s'étonne Strabon, Homère dit qu'Héraclès a seulement massacré les habitants de la ville, laissant les murs debout¹³⁹, tandis que les autres ont tout détruit.

εἰ μὴ τοῦτ' αἰτιάσαιντο, διότι οὗτοι μὲν δίκαιον πόλεμον ἐξήνεγκαν, ἐκεῖνος δὲ ἄδικον, ἔνεχ' ἵππων Λαομέδοντος · πρὸς τοῦτο δὲ πάλιν ἀντιτίθεται μῦθος · οὐ γὰρ ἔνεκα ἵππων, ἀλλὰ μισθοῦ ὑπὲρ τῆς Ἡσιόνης καὶ τοῦ κήτους. Ἀλλ' ἐάσωμεν ταῦτα · εἰς γὰρ μύθων ἀνασκεύας ἐκπίπτει.

¹³³ DELG, s.v. Le lexique d'Hésychius donne pour équivalents de ἀτυζόμενος les mots λυπούμενος et ἐκπλησόμενος.

¹³⁴ cf. *Il.* VI, 38, 41, 468 ; *Od.* XI, 605.

¹³⁵ *Il.* XXII, 474. Dans *Il.* VIII, 183 ἀτύζομαι est employé pour désigner l'effet de la fumée sur les Achéens ; on peut l'interpréter des deux façons : soit ils sont paralysés, soit ils s'égaillent dans la panique.

¹³⁶ Voir les remarques très pertinentes de S.A. Barlow, *op. cit.*, p. 199-200, qui montre comment le chant, par ses résonances homériques et pindariques, met en valeur Héraclès avant de ternir sa gloire en lui opposant le tableau des souffrances troyennes

¹³⁷ Voir chez K.H. Lee (p. 213-214) la discussion de la correction ἀτιζόμενος, "privé des honneurs qui lui revenaient".

¹³⁸ Parmentier traduit "outré du déni des chevaux" ; Biehl glose "aufgescheucht und mehr noch aufgebracht durch die (Affäre mit den) Rosse(n)", c'est-à-dire "effrayé, et plus encore irrité par l'affaire des cavales".

¹³⁹ *Il.* V, 642.

"A moins qu'ils ne justifient cela par le fait que ces derniers ont mené une guerre juste, tandis qu'il a, lui, provoqué un conflit injuste, pour les chevaux de Laomédon. Le mythe, encore une fois, s'oppose à cette explication. Ce n'était pas en effet pour les chevaux, mais pour le salaire qui lui était dû à cause d'Hésione et du monstre marin. Mais laissons cela avant de tomber dans la controverse mythologique." (*Géog.* XIII, 1, 32).

La conjecture de Strabon, qu'elle justifie ou non l'étrange différenciation que les Iliens opèrent entre leurs vainqueurs mythiques, nous montre qu'il était possible d'interpréter la guerre d'Héraclès comme un acte injuste de convoitise. La version traditionnelle du mythe, garantie dans une large mesure par l'autorité d'Homère, que le géographe place au-dessus de toutes ses autres sources, fait du conflit entre Héraclès et Laomédon une quête honorable pour obtenir la réalisation d'une promesse, puis la punition méritée du roi parjure. Il est difficile de savoir si, en opposant les termes "pour les chevaux" et "pour son salaire", Strabon sépare deux réalités concrètes, matérielles — la récompense pour le sauvetage d'Hésione et la mort du monstre ne serait alors pas constituée des cavales —, ou s'il distingue seulement les motivations d'Héraclès : désir démesuré de posséder le trésor d'autrui dans un cas, revendication fondée dans l'autre. Ce qui est sûr néanmoins, c'est que la version traditionnelle du mythe enchaîne le premier sac de Troie à l'histoire d'Hésione, donc au châtimement de Laomédon par les dieux, tandis que dans l'hypothèse émise par Strabon pour expliquer le comportement des gens d'Ilion, la guerre d'Héraclès devient gratuite, indépendante de tout événement antérieur.

La référence à Strabon ne démontre sans doute pas la validité de l'hypothèse que nous adoptons pour les *Troyennes*, mais elle fait apparaître que ce type de modification mythologique n'était ni impossible, ni invraisemblable. Le parallèle est d'autant plus frappant qu'il concerne deux discours troyens : celui des captives chez Euripide, et celui que Strabon imagine dans la bouche des habitants modernes d'Ilion. Dans les deux cas, les Troyens insistent sur leur état de victimes. La responsabilité de Laomédon dans le premier sac d'Ilion disparaît, avec celle de son peuple. Les femmes de la tragédie accentuent ainsi leur malheur présent, qui ne fait que redoubler le désastre apporté dans un passé proche par Héraclès¹⁴⁰.

2. La vanité de l'amour divin

Dans le second couple de strophes du *stasimon*, le chœur se plaint, désabusé, de la défaillance de la protection divine qui a permis la chute d'Ilion. Il s'adresse tout

¹⁴⁰ *Troy*. 818-819.

d'abord à Ganymède (v. 821), dont Zeus a fait son échanton, pour dénoncer la vanité de sa position auprès du dieu.

Μάταν ἄρ' , ὦ χρυσέαις ἐν οἰνοχόαις ἄβρὰ βαίνων,
 Λαομεδόντιε παῖ,
 Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίσταν λατρείαν·
 ἃ δέ σε γειναμένα [Τροία] πυρὶ δαίεται·

"C'est donc en vain que, marchant d'un pas gracieux au milieu des vases d'or, ô fils de Laomédon, tu as la charge de remplir les coupes de Zeus, prestigieux service ; la terre qui t'a enfanté est la proie du feu." (*Troy*. 820-825).

L'adverbe μάταν, dont la place en tête de vers et de strophe souligne l'importance, laisse entendre que la tâche dont Ganymède s'acquitte mériterait une contrepartie. Mais, loin de lui en savoir gré, Zeus laisse brûler Troie, la terre qui l'a mis au monde. En employant la métaphore de l'enfantement, le chœur lie de façon organique Ganymède à Troie, et met en évidence la solidarité qui devrait les unir au moment même où il exprime l'abîme qui les sépare : le contraste est saisissant — il est souligné par le δέ du vers 825 — entre le luxe des banquets divins, la délicatesse du jeune homme, et les souffrances de sa terre natale. Le prestige, la vie bienheureuse que confère à Ganymède son rôle d'échanton ne rejaillissent pas sur les siens. Accueilli parmi les dieux, le favori de Zeus est isolé de sa communauté mortelle, son sort devient individuel. Les femmes du chœur le ressentent amèrement. Après avoir dépeint le lamentable tableau des rives troyennes, qui résonnent de cris de deuil¹⁴¹, elles opposent à l'évocation des lieux autrefois chers à Ganymède, aujourd'hui anéantis, l'image de son visage, figé dans une beauté fraîche et sereine :

Τὰ δὲ σὰ δροσόεντα λουτρὰ
 γυμνασίων τε δρόμοι
 βεβᾶσι· σὺ δὲ πρόσωπα νεα-
 -ρὰ χάρισι παρὰ Διὸς θρόνοις
 καλλιγάλανα τρέφεις· Πριαμοῖο δὲ γαῖαν
 Ἑλλὰς ὅλεσ' αἰχμὰ.

"Les bains dont tu aimais la fraîcheur et les pistes où tu t'exerçais se sont évanouis. Mais toi, par tes grâces, auprès du trône de Zeus, tu épanouis ton jeune visage dans une belle sérénité, tandis que la terre de Priam périt sous la lance grecque." (*Troy*. 833-838).

¹⁴¹ *Troy*. 826-832.

Le personnage de Ganymède est fortement isolé par le δέ adversatif du vers 835, puis par celui du vers 837. L'insistance sur sa beauté et sur sa tranquillité, le présent τρέφεις qui dénote la permanence le font basculer du côté des dieux immortels, dans un univers que les aléas de la vie humaine n'atteignent pas, ne troublent pas. La faveur accordée au prince troyen l'a exclu du destin collectif de sa famille et de sa ville au lieu de lier étroitement les dieux à sa communauté, comme le chœur l'attendait.

La strophe suivante précise la désillusion des femmes de Troie. Construite sur l'opposition entre la faveur divine passée et l'abandon actuel, elle est lourde de reproches envers les dieux¹⁴². Elle débute par une apostrophe à Eros, artisan des unions passées entre les dieux et les Troyens, et par une évocation du temps révolu où la ville entière tirait sa gloire de ces alliances :

ὥς τότε μὲν μεγάλως Τροίαν ἐπύργωσας, θεοῖσιν
κῆδος ἀναψάμενος.

"De quelles hautes murailles alors tu as fortifié Troie, par des alliances qui l'unirent aux dieux!" (*Troy*. 843-845).

Le verbe πυργόω a un sens métaphorique très riche. L'image de la maçonnerie fait écho à celles des murs de la ville dans le premier couple de strophes du *stasimon*¹⁴³, et transforme Eros en un dieu bâtisseur rappelant Poséidon et Apollon — c'est l'idée que nous avons privilégiée dans la traduction. Le mot exprime également la transformation qu'Eros a fait subir à Troie : en attachant la cité aux dieux, il l'a élevée, il a accru son prestige et son rayonnement¹⁴⁴. Il faudrait peut-être ici garder l'idée de verticalité contenue dans le préverbe de ἀναψάμενος : Eros relie les Troyens aux divinités qui sont *au-dessus* d'eux, par leur position spatiale et par leur statut, ce qui est tout à fait cohérent avec l'image de la gloire de Troie se dressant comme une tour vers le ciel¹⁴⁵. La métaphore suggère donc à la fois que les relations privilégiées avec les dieux constituent le ciment de l'existence et de la puissance de Troie et que ces unions protègent la ville comme un rempart. Les deux expressions principales de la *philotès* divine se trouvent réunies. Mais de même que les murs construits par les divinités croulent sous les assauts grecs, les alliances amoureuses qui lient les Troyens aux Olympiens se révèlent une piètre défense.

¹⁴² Comparer à Euripide, *Andr.* 1009-1025.

¹⁴³ *Troy*. 814, 818.

¹⁴⁴ C'est la traduction adoptée par L. Parmentier ("élever"), S.A. Barlow ("build up"), K.H. Lee ("exalt") et C.W. Biehl ("extollere").

¹⁴⁵ Sur cette tour plane la menace de l'effondrement. cf. *Troy*. 612-613 où Hécube s'exclame :
Ὅρῳ τὰ τῶν θεῶν, ὥς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω
τὰ μὴδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν.

Τὸ μὲν οὖν Διὸς 845
οὐκέτ' ὄνειδος ἐρῶ·
τὸ τᾶς δὲ λευκοπτέρου
Ἀμέρας φίλας βροτοῖς
φέγγος ὅλοδ'ν εἶδε γαίας, 850
εἶδε Περγάμων ὄλεθρον,
τεκνοποιὸν ἔχουσα τᾶσδε
γᾶς πόσιν ἐν θαλάμοις,
ὄν ἀστέρων τέθριππος ἔλα- 855
-βε χροῦσεος ὄχος ἀναρπάσας,
ἐλπίδα γὰρ πατρίᾳ μεγάληαν ·

"L'attitude de Zeus, je ne la condamnerai pas davantage. Mais la clarté d'Héméra aux ailes blanches, chère aux mortels, a vu la ruine de notre terre, elle a vu la destruction de Pergame ; elle retient pourtant dans sa chambre le père de ses enfants, un époux issu de cette terre, qu'un quadrigé constellé d'or vint ravir pour l'emporter dans les airs, au grand espoir de sa terre natale." (*Troy*. 845-857)

Une asyndète brutale au v. 845 — le τότε μὲν du v. 843 fait attendre un νῦν δὲ qui ne vient pas — souligne la rupture entre le passé et le présent, et traduit l'incompréhension du chœur devant les attitudes changeantes des dieux : la bienveillance et l'amour ont cédé la place à une indifférence insupportable¹⁴⁶. De Zeus, les Troyennes se refusent à parler ; leur jugement à son égard se concentrent en un seul mot, ὄνειδος¹⁴⁷. Sa trahison est à leurs yeux un acte extrêmement grave et condamnable. Leur insistance même à ne pas en dire plus met en relief la strophe précédente, consacrée à son amant Ganymède. Par ailleurs, la corrélation μὲν (845)...δὲ (847)¹⁴⁸ invite à comparer l'attitude du dieu et celle dont on fait le reproche à Héméra, éprise comme lui d'un fils de Laomédon, et demeurée passive au spectacle de la chute de Troie. Les deux divinités négligent la dette contractée envers la communauté qu'ils ont privée d'un fils ou d'un prince¹⁴⁹. Les Troyennes, qui se réfèrent à la conception traditionnelle des rapports sociaux ou religieux, et envisagent l'alliance (κῆδος) comme un échange scellé dans la bonne entente, se sentent frustrées d'une contrepartie. Elles espéraient que l'élection de Ganymède ou de Tithon leur

¹⁴⁶ Le troisième *stasimon* reprendra, avec moins de force, le thème de l'indifférence de Zeus. cf. *Troy*. 1060-1080.

¹⁴⁷ *Troy*. 846.

¹⁴⁸ Nous adoptons, contrairement à L. Parmentier, la correction de Murray (847 : τᾶς δὲ pour τᾶσδε), qui nous semble justifiée par le parallélisme entre les situations des deux divinités.

¹⁴⁹ On notera l'insistance du chœur à faire surgir l'image de la terre, à la fois mère et père des héros, mais livrée à la destruction (*Troy*. 850, 853, 857).

garantiraient la protection des dieux¹⁵⁰, mais cet espoir ancien se révèle maintenant une illusion. Le choeur ne peut que constater la fin d'un type de relations équilibrées et privilégiées avec le divin, dans le vers abrupt qui clôt le *stasimon* :

τὰ θεῶν δὲ
φίλτρα φροῦδα Τροίᾳ.

"C'en est fini pour Troie de l'attachement que les dieux lui portaient." (*Troy*. 859).

Reste un profond sentiment d'abandon qu'aucune explication ne peut tempérer. Il n'y a pas de faute troyenne justifiant l'éloignement des dieux ; leur défection n'obéit à aucune logique de justice.

La généalogie de Ganymède contribue à renforcer l'amertume née de cette désillusion. Euripide, en effet, le désigne comme un fils de Laomédon¹⁵¹, alors que chez Homère, il appartenait à la génération d'Ilos, le père de Laomédon¹⁵². Cette particularité généalogique, qui n'est attestée ailleurs que dans la *Petite Iliade*¹⁵³, contribue à bouleverser les schémas qui faisaient de la lignée du fondateur d'Ilion une race promise à l'erreur et au malheur par opposition avec Ganymède et la descendance d'Assaracos. Les trois branches auxquelles Tros donne naissance dans l'*Iliade* sont ici concentrées en une seule : Dardanie se confond dans le *stasimon* avec Ilion (818), tandis que Ganymède devient un descendant d'Ilos. L'idée d'un déterminisme généalogique distinguant entre les lignées est abolie, et avec elle l'une des explications possibles du désastre qui frappe les Troyennes.

La relation de filiation qu'Euripide choisit de privilégier souligne en outre la vanité des alliances entre Troie et les dieux, car Laomédon, père de Tithon et de Ganymède, qui a peut-être reçu en échange de ce dernier les chevaux qu'Héraclès vient chercher¹⁵⁴, est en quelque sorte le beau-père de Zeus et d'Héméra¹⁵⁵. C'est d'abord sur lui que rejaillit la gloire des unions divines de ses enfants. Cela ne le préserve pourtant pas de la mort violente que le fils d'Alcmène lui destine ; cela ne sauve pas sa cité. Priam, frère des deux héros, n'est pas davantage protégé par la *philotès* dont ils jouissent. Le contraste entre leur sort et le sien est d'autant plus parlant qu'ils

¹⁵⁰ ἐλπίδα γὰρ πατρία μεγάλην (857) fait écho à ὥς τότε μὲν μεγάλως Τροίαν ἐπύργωσας (843).

¹⁵¹ *Troy*. 822.

¹⁵² *Il.* V, 266 ; XX, 232.

¹⁵³ F 6, Davies.

¹⁵⁴ *Troy*. 810.

¹⁵⁵ Comparer avec la situation de Ménélas, symétrique de celle de Laomédon puisqu'il est le gendre de Zeus. Ce titre lui confère dans l'*Odyssée* (IV, 563-569) un statut privilégié parmi les morts.

appartiennent à une seule et même génération. Priam est resté le seul gardien de la terre dont Ganymède (v. 825) et Tithon (v. 852-853) sont issus. Lui seul est touché par les ravages de la guerre (v. 837) ; il meurt, ainsi que ses fils, pour et avec Troie.

En attribuant à Ganymède cette place dans la généalogie, Euripide rend donc plus étroits ses liens avec les victimes mises en scène dans les *Troyennes*, ce qui lui permet de souligner dramatiquement la désagrégation que les dieux font subir, par leur indifférence, au *genos* royal d'Ilion. Le schéma homérique de solidarité entre le prince, sa famille et sa cité, et, au premier chef, le prince, son père et ses frères, se trouve tout à fait remis en cause. La bienveillance divine se révèle affaire d'individus. Au lieu d'inaugurer, comme chez Homère, une alliance entre mortels et immortels, les enlèvements de Ganymède et de Tithon apparaissent ici comme des caprices divins sans profit aucun pour les Troyens.

En insistant sur l'absence de continuité entre le temps de la faveur divine et celui de l'indifférence, le poète détourne en fait la fonction étiologique qu'assument souvent dans la tragédie les allusions à un passé mythique. Le chœur des Troyennes, en effet, évoque des faits qui *auraient dû* influencer sur l'action en entraînant un jeu d'alliances entre les dieux et les Troyens. Mais au terme de leur chant, la vanité d'une telle représentation éclate, privant le spectateur de la justification du malheur qu'il a sous les yeux. Par delà l'émotion que suscitent les tableaux à la fois somptueux et déchirants de ce *stasimon*, par delà le sentiment de déception et de désarroi sur lequel il se clôt, la façon même dont ce morceau lyrique manque à sa fonction est expressive, et s'apparente à la construction déroutante du prologue. Les éléments de la tragédie qui sont traditionnellement employés pour expliquer, justifier, donner un cadre divin à l'action dramatique laissent le spectateur aux prises avec une réalité proprement humaine et absurde.

3. La culpabilité d'Hélène

Le célèbre *agôn* entre Hélène et Hécube, qui est au coeur de l'épisode suivant ce *stasimon*, explore sous une forme argumentée ce thème des causes de l'action humaine. Avant d'en examiner les grandes lignes, arrêtons-nous au début de la scène.

Aux lamentations du chœur succède le cri de triomphe de Ménélas. L'Atride célèbre dès son entrée la clarté du jour, si cruelle pour les Troyennes, car si elle rejaillit sur Pergame en ruines, elle éclaire également la scène dans laquelle il va reprendre possession de son épouse¹⁵⁶. Les situations de Ménélas et des femmes du chœur

¹⁵⁶ Comparer 847-848 et 860-862.

s'organisent de façon symétrique : les Troyennes pleurent sur la défaite et sur tout ce qui a été perdu, qui a disparu¹⁵⁷, tandis que la victoire de l'Atride est indissociable de ses retrouvailles avec Hélène, de la "reprise en mains"¹⁵⁸ de l'épouse envolée. Les familles vaincues sont désagrégées, mais le couple royal de Sparte retrouve son unité.

Mais comme pour s'excuser de s'être exprimé avant tout en mari, l'Atride précise aussitôt que la cause principale de son expédition à Troie était moins sa femme que Pâris, l'hôte qui l'a trahi¹⁵⁹. Il se réjouit du sort de son ennemi :

Κείνος μὲν οὖν δέδωκε σὺν θεοῖς δίκην
αὐτός τε καὶ γῆ δορὶ πεσοῦσ' Ἑλληνικῶ.

"Celui-là, grâce aux dieux, a subi sa juste peine, et avec lui son pays qui a succombé sous la lance des Grecs." (*Troy*. 867-868).

Sa joie fait écho aux pleurs des vaincus :

Πριαμοῖο δὲ γαῖαν
Ἑλλάς ὄλεσ' αἰχμὰ.

"La terre de Priam a péri par la lance des Grecs." (*Troy*. 837-838)¹⁶⁰.

Ménélas fait référence à la même situation que les Troyennes, mais il l'interprète en adoptant le point de vue du justicier¹⁶¹. La destruction d'Ilion est envisagée comme un châtement, comme l'aboutissement, l'accomplissement de la juste vengeance dont il est l'instrument et que garantissent les dieux. De ce fait, il associe la terre de Troie à Pâris, le coupable qui a attiré le malheur sur les siens, tandis que les femmes du chœur nomment Priam, leur roi, figure emblématique de ce peuple souffrant sans l'avoir directement mérité. En centrant ses propos sur Pâris, Ménélas donne une justification rationnelle des ravages commis par ses soldats, et reprend les modèles homérique et eschyléen de la responsabilité collective.

Si les lamentations du chœur ont laissé une impression profonde, qui peut faire paraître indécente la satisfaction de Ménélas, la faute d'Alexandre n'en est pas moins incontestable. Au cours du douloureux duo entonné par Andromaque et Hécube au début du second épisode, la veuve d'Hector accuse son beau-frère d'avoir provoqué la malveillance des dieux, et d'avoir lui-même causé la perte des Troyens¹⁶². Hécube ne peut rien répondre, elle ne peut que déplorer l'ampleur de son châtement. En revanche,

¹⁵⁷ *Troy*. 826-835 ; 857-858.

¹⁵⁸ χερῶσσομαι, *Troy*. 861.

¹⁵⁹ *Troy*. 864-866.

¹⁶⁰ Voir aussi *Troy*. 817-818.

¹⁶¹ cf. ci-dessus, III.

¹⁶² *Troy*. 597-600

lorsqu'Hélène comparaît, cherchant à se disculper et à émouvoir Ménélas qui est prêt à la tuer, elle lui réplique point par point, afin que la logique de justice qui a guidé l'Atride l'emporte jusqu'au bout sans épargner la complice du crime d'Alexandre¹⁶³.

Hélène, sur un ordre de son époux, est brutalement conduite sur scène. Ménélas, à qui les Grecs ont délégué les rôles de juge et de bourreau¹⁶⁴, lui signifie sa condamnation à mort. Ce châtiment est à la fois une compensation due à tous les héros morts sous Troie à cause d'elle¹⁶⁵, et la réparation de la faute personnelle qu'elle a commise envers lui¹⁶⁶. Le terme employé pour exprimer sa culpabilité est ἀδικεῖν. C'est contre cette accusation qu'Hélène va s'élever, demandant le droit de démontrer

ὥς οὐ δικαίως, ἦν θάνω, θανούμεθα

"que, si [elle] meur[t], ce ne sera pas selon la justice." (*Troy*. 904).

Sa défense ne consiste pas en une négation des faits, mais en une discussion de sa responsabilité : elle va montrer qu'elle n'est pas la seule en cause, et surtout s'acharner à prouver qu'elle n'a agi que sous une série de contraintes¹⁶⁷. Elle porte un premier coup en dénonçant la responsabilité d'Hécube :

Πρῶτον μὲν ἀρχὰς ἔτεκεν ἥδε τῶν κακῶν

Πάριν τεκοῦσα·

"D'abord, la première cause de nos malheurs, c'est cette femme qui lui a donné naissance en donnant naissance à Pâris." (*Troy*. 919-920).

L'accouchement d'Hécube devient en quelque sorte le premier maillon de la chaîne d'actions qui a mené les protagonistes de la pièce au point où ils sont. Il ne s'agit pas d'une référence à la responsabilité collective qui touche toute la famille de Pâris dès lors qu'il commet un crime, mais d'une analyse strictement logique : si Hécube n'avait pas mis au monde son fils, celui-ci n'aurait pas pu outrager Ménélas.

¹⁶³ On peut peut-être interpréter de cette façon la prière d'Hécube à Zeus, qui "mène selon la justice les affaires des mortels" (*Troy*. 884-888). La reine, avant même qu'Hélène soit conduite devant son mari, prend à témoin le premier des dieux des intentions vindicatives de Ménélas, afin qu'il en garantisse l'accomplissement. Cela n'implique pas qu'elle soit persuadée de l'efficacité de sa prière ; elle a déjà fait preuve de sa lucidité vis-à-vis des alliés divins qu'elle invoque (*cf. Troy*. 469-471).

¹⁶⁴ *Troy*. 901-902.

¹⁶⁵ *Troy*. 879.

¹⁶⁶ *Troy*. 902.

¹⁶⁷ Notre analyse doit beaucoup à S. Saïd, notamment aux paragraphes de *La faute tragique* consacrés aux réflexions sur la responsabilité menées par les sophistes et à leur influence sur le théâtre d'Euripide. Voir p. 178-199 ; p. 249 *sq.* On consultera également, outre les commentaires déjà cités, F. Jouan, *Euripide et les légendes des Chants Cypriens*, p. 168-177 ; L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, Paris, 1955, p. 131-132.

L'enfantement, même si ce n'est pas en soi un acte contre la *dikè*, peut être à l'origine d'une série de catastrophes, et ce lien de causalité engage la responsabilité de la mère dans les actes de son enfant¹⁶⁸. Le raisonnement d'Hélène est plus net encore dans sa seconde attaque, portée contre le vieillard qui refusa d'exposer Pâris :

δεύτερον δ' ἀπώλεσε
 Τροίαν τε κᾶμ' ὁ πρέσβυς οὐ κτανὼν βρέφος
 δαλοῦ πικρὸν μίμημ' , Ἀλέξανδρον ποτε.
 "Ensuite, celui qui nous a perdues, Troie et moi, c'est le vieillard qui n'a pas tué le
 nourrisson, l'image odieuse du tison, le futur Alexandre." (*Troy*. 920-922).

Le paradoxe soulevé par Hélène est plus troublant encore avec cet exemple, car le refus de tuer un bébé devient, d'un point de vue logique, l'équivalent du massacre des Troyens. L'acte du vieillard — probablement le serviteur chargé d'abandonner Pâris sur l'Ida¹⁶⁹ — n'est envisagé que dans ses conséquences funestes : Alexandre vivra pour réaliser le songe venu à sa mère et devenir le tison qui enflammera Troie, pour apporter à Hélène l'adultère et le malheur. Chaque personne jouant un rôle dans l'enchaînement fatal devient, volontairement ou non, complice de Pâris — Hélène peut ainsi reprocher à Ménélas de l'avoir laissée seule, sans défense, avec son hôte troyen¹⁷⁰. On est cependant bien loin de la responsabilité collective homérique, qui fait correspondre un châtement global à la faute unique d'un membre du groupe. Dans le type de raisonnement d'Hélène, chacun est impliqué du fait de son action individuelle, et non en vertu des règles d'une solidarité sociale. Cette dilution de la responsabilité n'absout pas l'épouse de Ménélas, au contraire, mais c'est une façon pour elle de renvoyer leurs accusations à ses ennemis, de leur dire : "Je ne suis ni plus, ni moins coupable que vous."

¹⁶⁸ Comparer à Euripide, *Héc.*, 387-388 : Hécube implore Ulysse de la substituer à Polyxène sur le bûcher d'Achille, invoquant le fait que c'est elle qui a mis au monde Pâris, le meurtrier du Péléide. La vieille reine de Troie avance cet argument en désespoir de cause, entrant pour sauver son enfant dans une logique absurde. Elle ne parvient d'ailleurs pas à convaincre Ulysse. Dans *Andromaque*, un Ménélas odieux et cruel rappelle à Pélée, qui protège Andromaque et son fils des attaques du Spartiate, que la veuve d'Hector, en tant que belle-soeur de Pâris, a les mains tachées du sang d'Achille (654-656). L'argument apparaît comme ridiculement excessif, d'autant qu'il vise à présenter comme une meurtrière une femme sans défense, menacée par celui-là même qui la dénonce.

¹⁶⁹ A la suite d'un songe, dans lequel Hécube enceinte se voyait accoucher d'un tison ardent qui mettrait le feu à la ville, Priam avait fait emporter le nouveau-né sur l'Ida. Les commentateurs voient dans le πρέσβυς du v. 921 tantôt Priam (Lee, Barlow), tantôt l'un de ses serviteurs (Parmentier, Biehl). Il nous semble que la seconde solution est préférable, dans la mesure où l'accusation lancée contre Hécube implique déjà, symétriquement, son époux : en tant que géniteur de Pâris, Priam porte une part de responsabilité. Par ailleurs, le raccourci qui consiste à rendre responsable du désastre troyen un vieillard attendri par un enfant gagne en violence si ce vieillard est un anonyme servile. Son cas illustre d'autant mieux la prééminence de l'acte et des conséquences qu'il entraîne sur l'intention ou la volonté de celui qui agit.

¹⁷⁰ *Troy*. 943-944.

Après avoir ainsi remis en question la définition de l'*adikia* selon laquelle elle est jugée, Hélène s'efforce de montrer qu'elle a pour sa part agi sous la contrainte, qu'elle n'a tiré aucun profit de son crime, et qu'elle doit donc bénéficier de circonstances atténuantes¹⁷¹. Remontant dans la chaîne des causes au jugement des déesses, elle se pose en victime de ce drame divin. Cypris l'a, dit-elle, "vendue"¹⁷² à Pâris comme une marchandise de prix, en échange de la victoire dans le concours de beauté. Quant à l'enlèvement, il est le fruit d'une conjonction d'actions indépendantes d'Hélène : la venue à Sparte d'Alexandre, être maléfique — Hélène ne se prive pas de rappeler que c'est Hécube qui l'a mis au monde¹⁷³ — ; la présence d'Aphrodite, qui accompagnait son favori¹⁷⁴ ; enfin l'absence de Ménélas, parti en Crète¹⁷⁵. Abandonnée sans protection par son époux, la reine de Sparte n'était pas en mesure de résister à la force de la volonté divine, par conséquent c'est à Aphrodite de répondre de la faute dont Ménélas se plaint, et non à elle :

τὴν θεὸν κόλαζε...

...

... συγγνώμη δ' ἐμοί.

"Châtie la déesse,... mais à moi, accorde le pardon !" (*Troy*. 948-950).

L'argument de la contrainte est également utilisé pour expliquer qu'Hélène ne se soit pas ralliée aux Grecs après la mort de Pâris : Déiphobe la retenait de force (βία, en tête du vers 959). Ainsi, à une union infligée par les dieux (θεοπόνητα...λέχη, 953), succède un mariage involontaire avec une brute (v. 959-960).

Bien qu'Hélène s'appuie sur une explication mythologique de son enlèvement, bien qu'elle reprenne l'idée de causalité divine que l'on trouve dans l'*Illiade*, cette façon de décharger les hommes de leurs responsabilités en arguant de la supériorité des dieux ne saurait être qualifiée d'homérique¹⁷⁶. Certes Priam, au chant III, adresse à sa bru des paroles de réconfort sur lesquelles semble s'appuyer la tirade des *Troyennes* :

¹⁷¹ L'argumentation est à rapprocher de celle de l'*Eloge d'Hélène* de Gorgias. Voir S. Saïd, *La faute tragique*, p. 193-198 et p. 252-256 ; A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*.

¹⁷² προαίρεσα, *Troy*. 936. Voir aussi *Troy*. 929-931, où l'on voit Aphrodite vanter les qualités de la récompense qu'elle promet à Alexandre.

¹⁷³ ὁ τῆσδ' ἀλάστωρ, *Troy*. 941.

¹⁷⁴ *Troy*. 940.

¹⁷⁵ *Troy*. 943-944.

¹⁷⁶ Nous ne souscrivons pas au jugement exprimé par K.H. Lee, p. xxiii : "Helen describes the Homeric *Weltanschauung* when she declares that the gods were responsible for all that has happened. Her abduction by Paris was neither her fault nor her lover's, but was due to the influence of Aphrodite." L. Parmentier, dans son résumé de l'*agôn* et de la réponse d'Hécube à Hélène, va jusqu'à assimiler celle-ci à Homère : "Le rôle qu'Homère prête aux dieux est une dérision (983).", p. 19.

οὐ τί μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν,
οἳ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολύδακρον Ἀχαιῶν

"Tu ne m'as rien fait, les dieux seuls ont fait mon malheur, en lançant contre moi la guerre des Achéens, intarissable source de pleurs." (*Il.* III, 164-165).

Si l'on se penche sur le contexte dans lequel ces quelques mots sont prononcés, on se rend compte cependant qu'ils n'ont qu'un rapport lointain avec l'apologie d'Hélène chez Euripide. La scène est fameuse : alors que Pâris a consenti à se battre en duel contre Ménélas pour donner une issue à la guerre, les vieillards de Troie s'installent sur les remparts pour assister au combat. Hélène, en proie au "doux désir de son premier époux, de ses parents et de sa ville"¹⁷⁷, sort de sa chambre et les rejoint. A sa vue, les Anciens sont pris d'admiration. Malgré leur vœu de la voir rentrer chez Ménélas et mettre fin à la guerre, on les sent attendris¹⁷⁸. Priam alors invite la jeune femme à s'asseoir près de lui pour regarder les combattants et lui nommer les chefs achéens. Il la traite avec une douceur paternelle ; sur un ton affectueux, il l'assure qu'il ne lui en veut pas. Il ne s'agit pas d'excuser son adultère, sa faute par rapport à Ménélas, mais de dire qu'il ne lui attribue pas directement son propre malheur, comme le souligne la répétition du pronom *μοι*.

Hélène n'est pas soulagée par les paroles de Priam, car elle se sent coupable, tourmentée par le regret de n'être pas morte avant d'avoir suivi Alexandre à Troie, avant d'avoir causé tant de maux¹⁷⁹. Elle n'a pas la moindre indulgence pour elle-même, et c'est dans sa bouche que l'on trouve les injures les plus dures à son égard¹⁸⁰. L'idée qu'elle est soumise au pouvoir d'Aphrodite est plus une torture qu'un motif pour alléger son sentiment de honte. Elle reproche d'ailleurs à la déesse de l'obliger à commettre des actes dignes de susciter la *nemesis*, la réprobation de la communauté¹⁸¹. Face à la réaction de colère de Cypris, elle plie, mais, loin de se reposer dans la conscience de son impuissance ou d'abandonner ses exigences morales, elle fait tout ce qui est en son pouvoir de mortelle pour préserver sa valeur et sa dignité. Celles-ci dépendent pour beaucoup de celles de son époux Alexandre :

Αὐτὰρ ἐπεὶ τάδε γ' ὦδε θεοὶ κακὰ τεκμήραντο,
ἄνδρὸς ἔπειτ' ὄφελλον ἀμεΐμονος εἶναι ἄκοιτις,
ὅς ἤδη νέμεσιν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.

¹⁷⁷ III, 139-140.

¹⁷⁸ III, 156-160.

¹⁷⁹ III, 173-176 ; VI, 345-348.

¹⁸⁰ Voir par ex. VI, 344, où elle s'adresse à Hector : Δᾶερ ἐμεῖο κυνὸς κατομηχάνου ὀκρυοέσεως ; VI, 356.

¹⁸¹ III, 410.

"Mais puisque les dieux avaient ainsi décidé de ces malheurs, j'aurais dû être la compagne d'un époux plus valeureux, conscient de ce qui attire les reproches, conscient de tout ce que les hommes jugent honteux." (*Il.* VI, 349-351).

Malheureusement, Alexandre ne connaît pas l'*aidôs*, ce sens de ce que l'on vaut et de la place que l'on doit tenir qui caractérise le héros épique autant que ses prouesses guerrières. Il aggrave son erreur initiale, le jugement voulu par les déesses, en se moquant de ce que les hommes en pensent, en ignorant la réprobation dont l'armée l'accable. C'est sa femme qui doit le pousser à regagner le combat et à ne pas se montrer lâche¹⁸². L'importance que l'Hélène homérique accorde à la dignité et à l'*aidôs*, la souffrance qu'elle éprouve devant le mal qu'elle a provoqué, font d'elle une héroïne aristocratique.

L'impudente Hélène d'Euripide, quant à elle, aborde les choses d'un point de vue tout à fait moderne¹⁸³. Sa faiblesse devient un élément de défense, l'autre argument principal de son plaidoyer étant qu'elle n'a tiré aucun profit de son adultère, car il ne lui a valu que la déchéance, le blâme et l'esclavage¹⁸⁴. Dans ces conditions, demande-t-elle, où est la justice¹⁸⁵ ? Ménélas, sûr de son bon droit parce qu'il n'envisage que la fuite de sa femme, l'acte en lui-même et non l'état d'esprit de son épouse, est mis en demeure de reconsidérer sa définition de la culpabilité, et donc de la *dikè*, qui fait correspondre le châtement à la faute. Hélène est parvenue à détourner l'accusation sur tous les agents du désastre troyen, et en particulier sur les dieux, ce qui rend délicat l'exercice de la justice.

Le chœur réagit à la tirade d'Hélène en dénonçant la force de sa persuasion, mais surtout la disjonction entre ses paroles séduisantes et ses actes condamnables :

λέγει

καλῶς κακοῦργος οὔσα·

"...elle parle bien, tout en agissant mal." (*Troy.* 968).

Un moment déstabilisées par la rhétorique de leur ennemie, les Troyennes se raccrochent à la valeur objective de son comportement, et encouragent Hécube à lui

¹⁸² VI, 337-338.

¹⁸³ De ce point de vue, il nous semble qu'elle n'est pas moins rationaliste qu'Hécube, contrairement à ce qu'affirme F. Jouan, *Euripide et les Chants Cypriens*, p. 177.

¹⁸⁴ *Troy.* 936-937 ; 963-964.

¹⁸⁵ Hélène, dans la conclusion de son plaidoyer, conteste avec insistance l'idée que son châtement serait juste : Πῶς οὖν ἔτ' ἂν θνήσκειμι' ἂν ἐνδίκως, πόσι, / πρὸς σοῦ δικαίως...; (*Troy.* 961-962)

répondre pour redonner une assise solide à l'idée de justice. La reine se fait dès l'abord l'avocate des déesses, sur lesquelles Hélène a rejeté toute responsabilité :

Ταῖς θεαῖσι πρῶτα σύμμαχος γενήσομαι
καὶ τὴνδε δείξω μὴ λέγουσαν ἔνδικα.

"Je veux d'abord me faire l'alliée des déesses, et montrer l'injustice de la cause que cette femme défend." (*Troy*. 969-970).

L'enjeu de l'*agôn* est donc de déterminer quelle importance la causalité divine doit revêtir dans l'évaluation des fautes humaines, et partant, dans la pratique de la justice des mortels. Pour ce qui est de l'argument logique d'Hélène, qui consiste à incriminer tous les acteurs de la chaîne des causes menant à son enlèvement, Hécube ne peut le contester. La seule solution pour elle consiste à refuser de se placer sur ce terrain, et à se limiter à la discussion de ce qui a directement influencé le comportement de sa bru. Hécube critique comme invraisemblable¹⁸⁶ la version qui vient d'être donnée du jugement de Pâris, et qui fait apparaître Héra, Athéna et Aphrodite comme des créatures irréflechies (le mot est ἀμαθής, v. 972 et 981). La réfutation du récit d'Hélène (v. 973-981) repose sur une série de questions visant à souligner l'absurdité d'un concours de beauté entre les déesses. Car supposer que les divinités sont assez frivoles pour se mesurer ainsi, c'est porter atteinte à leur dignité. De même, affirmer qu'Aphrodite a en personne accompagné Alexandre à Sparte, c'est sous-estimer son pouvoir¹⁸⁷. Le discours n'est pas celui d'une athée : Hécube ne conteste pas l'existence des dieux. Elle révère des êtres de puissance et de dignité, dédaignant d'intervenir dans la vie des mortels, et n'admet pas qu'ils servent d'alibi aux débordements de passions bien humaines.

μὴ ἀμαθεὶς ποίει θεὰς
τὸ σὸν κακὸν κοσμοῦσα·

"N'essaie pas, en prêtant la déraison à des déesses, de maquiller ton propre crime."
(*Troy*. 981-982).

Hécube répond à l'argument de l'impuissance non en niant le pouvoir divin, mais en accusant Hélène de méconnaître la nature de la force qui l'a entraînée : ce qu'elle nomme Aphrodite n'est autre que son propre élan amoureux pour le riche et charmant Alexandre¹⁸⁸. Le désir, l'attrait du luxe phrygien sont présentés comme des

¹⁸⁶ οὐ...δοκῶ, *Troy*. 972.

¹⁸⁷ *Troy*. 983-986.

¹⁸⁸ *Troy*. 987 sq. Il est intéressant de noter que pour Gorgias (*Eloge d'Hélène*, 19), l'amour est soit un dieu, auquel cas Hélène a été soumise par plus fort qu'elle, soit une maladie de l'esprit contractée à la

caractéristiques psychologiques d'Hélène, comme des penchants auxquels elle a laissé libre cours. Cette vision des choses a le mérite, pour Hécube, d'atténuer la gravité de la faute de son fils. Si la femme de Ménélas s'est jetée à sa tête, le rapt prend une nouvelle figure.

C'est sans doute dans cet esprit qu'il faut analyser la contre-attaque d'Hécube sur le sujet de la βία. Serait-il juste de me tuer, disait Hélène,

ἦν ὃ μὲν βία γαμεῖ

"...moi que cet homme a épousée *de force*." (*Troy*. 962).

entendant par là "*sous la contrainte d'Aphrodite*". Son adversaire lui réplique en excluant, comme elle l'a fait depuis le début de son discours, l'intervention de la déesse, et en prenant cette phrase au pied de la lettre. Si son fils l'a emmenée de force, comme Hélène le prétend, pourquoi n'a-t-elle pas appelé au secours¹⁸⁹ ? Hécube renverse l'image de victime écrasée par le pouvoir divin et fait de sa belle-fille l'auteur à part entière d'un condamnable adultère. Alexandre apparaît, par défaut, comme simplement complice, coupable avant tout d'avoir été beau, élégant et riche.

Après avoir ajouté aux charges pesant sur Hélène la dénonciation de son opportunisme et de son orgueil¹⁹⁰, Hécube termine sa tirade de façon significative par un appel à Ménélas et à la justice humaine.

Μενέλα' , ἔν' εἰδῆς οἱ τελευτήσω λόγον,
στεφάνωσον Ἑλλάδ' ἀξίως τήνδε κτανὼν
σαυτοῦ, νόμον δὲ τόνδε ταῖς ἄλλαισι θεῖς
γυναιξί, θνήσκειν ἥτις ἂν προδῶ πόσιν.

"Ménélas, voici à quoi aboutit mon discours : couronne la Grèce de gloire en tuant cette femme d'une manière digne de toi, et établis pour toutes les autres cette règle que la mort punit celle qui trahit son époux." (*Troy*. 1029-1032).

Le réquisitoire est en rapport avec l'argumentation. Hécube demande que la faute constatée entraîne une sanction invariable, et que Ménélas applique une justice qui ignore les circonstances du crime ou les intentions de son auteur. En se bornant ainsi à l'acte, elle ôte tout intérêt à la recherche de causes, et en particulier aux explications faisant intervenir le divin. Les actions des mortels doivent être considérées, jugées et châtiées dans un cadre purement humain.

vue d'un être désirable et beau, ce qui l'exonère également de toute responsabilité, dans la mesure où elle n'est pas tombée malade volontairement. Hécube, quant à elle, considère qu'il est de la responsabilité de sa bru d'avoir cédé à l'amour et à la cupidité.

¹⁸⁹ *Troy*. 998-1001.

¹⁹⁰ *Troy*. 1002-1022.

A la lumière de cette scène, on peut revenir à l'interprétation du prologue et la reformuler. Tout autant que l'attentisme de Poséidon et d'Athéna, il semble qu'il mette en valeur l'échec des explications faisant appel à la causalité divine. Le spectacle qui va se dérouler sous nos yeux n'est pas l'oeuvre des dieux, c'est entièrement celle des hommes. Les Grecs qui vont infliger des traitements horribles et impies aux Troyennes ne sont pas mus par des agents surnaturels. La disjonction entre l'annonce du projet d'Athéna et le déroulement de la pièce est peut-être l'expression théâtrale du décalage entre causalité divine et responsabilité humaine qu'Hécube met au centre de son argumentation.

4. La disparition de la *philotès*

Si c'est un atout pour Hécube de défendre une conception élevée et supra-humaine des dieux lorsqu'il s'agit de mieux condamner Hélène, la même idée se mue en un cruel sentiment d'abandon dès que l'enchaînement des malheurs troyens reprend son cours. Confrontée au meurtre de son petit-fils Astyanax, précipité du haut des remparts, la vieille reine se révolte d'abord contre les Grecs, pris de panique devant un enfant impuissant¹⁹¹. Puis, la douleur montant, elle s'en prend à la fortune changeante, qui "saute tantôt d'un côté, tantôt de l'autre"¹⁹² et l'empêche maintenant, malgré son opulence passée, d'enterrer richement le fils d'Hector. Euripide emploie ici la même image que dans le prologue, lorsque Poséidon reprochait à Athéna de sauter d'un sentiment à l'autre, de la haine à la bienveillance (v. 67-68). Alors que la déesse se défendait de cette accusation d'inconstance en invoquant son exigence de justice, Hécube ne peut concevoir que la mort d'Astyanax est juste. Elle l'interprète, à défaut d'une explication acceptable, comme un caprice du sort aveugle (τύχη) qui renverse la destinée troyenne.

La reine rend ensuite les derniers soins au jeune cadavre, tout en menant les lamentations funèbres des Troyennes. Soudain, un cri lui échappe, surprenant ses compagnes¹⁹³. C'est la pensée des dieux qui lui a arraché une exclamation :

Οὐκ ἦν ἄρ' ἐν θεοῖσι πλὴν οὐμοὶ πόνοι
Τροία τε πόλεων ἔκκριτον μισουμένη,

¹⁹¹ *Troy*. 1158-1166, 1190-1191.

¹⁹² *Troy*. 1204-1206. τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι
ἐμπληκτος ὡς ἀνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε
πηδῶσι

¹⁹³ *Troy*. 1238-1239.

μάτην δ' ἐβουθυτοῦμεν.

"Non, vraiment, les dieux n'avaient en tête que mes souffrances et la haine exceptionnelle qu'ils portaient à Troie, entre toutes les villes ; c'est en vain que nous leur offrions des sacrifices." (*Troy*. 1240-1242)¹⁹⁴.

Balayant les illusions nées de la piété, Hécube dénonce la malignité, l'acharnement des dieux, et la vanité de la religion, inefficace. L'argument de l'écart entre le divin et l'humain, qu'elle a employé contre Hélène, se révèle à double tranchant : le mortel coupable d'un crime doit supporter seul la responsabilité de ses actes, mais la victime n'est pas moins livrée à elle-même. Sous l'empire de cette insoutenable impression d'abandon, Hécube cherche à nommer, à identifier la source de son malheur. L'indifférence des dieux, dont elle a fait une arme contre son ennemie, lui paraît maintenant l'effet de leur haine.

Toute la fin de la pièce est dominée par les apostrophes lucides mais irrépressibles des Troyennes à des divinités désespérément sourdes. Lorsque le feu prend à Ilion, Hécube, au paroxysme de la douleur, s'exclame encore une fois "Ἰὼ θεοί". Aussitôt, elle est frappée de l'inutilité de son cri :

Καὶ τί τοὺς θεοὺς καλῶ ;

καὶ πρὶν γὰρ οὐκ ἤκουσαν ἀνακαλούμενοι.

"Mais à quoi bon invoquer les dieux ? Par le passé, déjà, ils n'ont pas écouté mes appels." (*Troy*. 1280-1281).

Son geste suivant est de se précipiter dans les flammes pour disparaître avec sa cité. Talthybios l'en empêche. Commence alors le *commos* dans lequel Hécube et ses compagnes se lamentent sur Ilion en proie aux flammes. Reprenant le thème des deuxième et troisième *stasima*, la reine prend Zeus à témoin du désastre, mais son appel est plus pathétique encore que les précédents. Elle s'adresse à lui, non comme à l'amant de Ganymède¹⁹⁵, non comme au dieu dont les autels à Troie ont toujours regorgé d'offrandes¹⁹⁶, mais comme au père du *genos* troyen :

¹⁹⁴ Ces vers sont suivis d'un passage (*Troy*. 1242-1245) qui a intrigué les commentateurs. Hécube paraît trouver un semblant de consolation dans le fait que les dieux ont abattu Troie d'une manière qui permette à ses héros d'être célébrés par les poètes. L'idée que les dieux provoquent des catastrophes chez les mortels pour qu'ils obtiennent la gloire d'être chantés après leur mort se trouve chez Homère (*Il.* VI, 357 *sq.*, *Od.* VIII, 579 *sq.*...). Elle a cependant un goût amer dans la bouche d'Hécube, surtout si on la considère à la lumière de la fin de la tirade (*Troy*. 1247-1250) : la reine doute que les morts se soucient de la richesse de leur parure funéraire, attribuant aux vivants qui les pleurent le besoin de cette satisfaction. L'allusion au *kleos* pourrait donc être considérée comme un trait ironique soulignant que le seul bienfait des dieux arrivera trop tard.

¹⁹⁵ *Troy*. 820 *sq.*

¹⁹⁶ *Troy*. 1059 *sq.*

Ὅττοτοτοτοτοί.

Κρόνιε, πρῦτανι Φρύγιε, γενέτα

πάτερ, ἀνάξια τὰς Δαρδάνου

γονάς τὰδ' οἷα πάσχομεν δέδορκας ;

"Hélas! trois fois hélas ! Fils de Cronos, seigneur de la Phrygie, père de notre race, les malheurs indignes du sang de Dardanos, ces malheurs dont nous sommes victimes, les vois-tu ?" (*Troy*. 1287-1290).

L'étroite filiation qui unit Zeus à Priam est mise en valeur par la multiplication des mots qui la dénotent et par leur place dans les vers. Le verbe δέδορκας, sur lequel débouche le rappel insistant de la généalogie, est amené comme une conséquence naturelle. Le lien du sang devrait entraîner la sympathie de Zeus ; la *philotès* paternelle devrait l'obliger plus que tout autre relation née de l'amour ou des dons reçus. Hélas, il est trop tard. Le dernier descendant du dieu et de son fils Dardanos est enterré dans le sol de Troie. Les remparts, cadeaux de Poséidon et d'Apollon, après avoir cédé aux Grecs et contribué à la mort d'Astyanax¹⁹⁷, sont livrés au feu. La fumée des offrandes s'est dissipée ; c'est désormais celle de l'incendie qui monte vers le ciel¹⁹⁸. Tout ce qui représentait concrètement l'alliance des Troyens et des dieux a disparu.

Cette expérience progressive d'un monde privé de la logique divine qui avait cours chez Homère peut être considérée comme l'un des principaux ressorts pathétiques des *Troyennes*. Euripide joue des mythes de deux manières. En transformant les données des récits homériques, il allège la culpabilité des Troyens dans la guerre et aggrave au contraire celle de leurs vainqueurs. Ce nouvel équilibre a pour effet de rendre le spectacle de Troie dévastée plus poignant, mais aussi plus incompréhensible, et soulève la question de la justice des dieux. Par ailleurs, la tragédie conteste les explications mythologiques, déplaçant la question de la justice divine vers celle de la responsabilité humaine. Alors que dans la construction même de la pièce le prologue olympien se raccorde mal au drame troyen, la chute d'Ilion révèle que les relations entre hommes et dieux ne peuvent plus être pensées en termes d'échange, que l'interaction des deux mondes est un leurre. La haine et la *philotès* divines, vidées du sens concret qu'elles ont dans l'*Illiade*, deviennent opaques à la compréhension des mortels, et se confondent presque avec les caprices du hasard.

Qu'en est-il enfin du caractère collectif de la responsabilité homérique ? Ménélas y fait référence, et cette conception paraît avoir guidé la mise à sac d'Ilion. Cependant,

¹⁹⁷ cf. *Troy*. 1173-1174.

¹⁹⁸ Comparer *Troy*. 1060-1065 et 1298-1299.

l'insistance que met Hécube à exiger une justice en rapport avec les actes d'Hélène souligne *a contrario* combien la mort d'Astyanax ou l'esclavage des Troyennes sont immérités. Privée de justification divine, l'ampleur de la réponse au crime de Pâris touche à l'excès et à la barbarie.

En examinant les différentes versions de l'enchaînement ayant causé l'anéantissement de Troie, on met en lumière le rôle des éléments généalogiques dans la justification mythique du conflit ou de son étendue.

Que l'on considère la guerre comme un fléau envoyé par Zeus pour faire disparaître la race héroïque, ou qu'on l'envisage comme la conséquence de l'outrage fait à Ménélas (quelle que soit la part que l'on attribue aux dieux dans l'orchestration de l'affrontement), le malheur s'abat sur une communauté que la généalogie contribue à déterminer. D'un point de vue divin et cosmique, elle marque l'appartenance des Troyens à une espèce que Zeus a prise pour cible. On a suggéré également que la nature hétérogène des héros, nés d'unions entre dieux et mortels, pouvait avoir été, dans une version d'influence hésiodique, la cause même du conflit. D'un point de vue humain, les considérations généalogiques entrent dans la définition du groupe qui doit supporter les conséquences des erreurs ou des crimes de Pâris, en vertu de la conception collective de la responsabilité. Elle n'est cependant pas, nous l'avons vu, un critère unique : la solidarité troyenne ne se limite pas au cercle du *genos* royal, elle s'étend à quelques personnes que le roi considère comme faisant partie des siens, et au peuple d'Ilion.

Dans un système où prévaut la solidarité familiale, donner la généalogie d'un héros, ce n'est donc pas seulement impliquer une série de liens de parenté avec d'autres personnages, c'est aussi le situer dans le réseau d'amitiés et de haines qui constitue le tissu de la société héroïque, lui attribuer une part de responsabilité dans tel ou tel acte et, dans le contexte troyen, le condamner à payer le rapt d'Hélène. C'est, de la même façon, préciser ses rapports avec les dieux, justifier un geste de faveur ou de colère divine. Les événements qui touchent les héros, ainsi que leurs actions, s'inscrivent dans le cadre ainsi défini ; ils découlent dans une certaine mesure de l'organisation des rapports de forces que la généalogie contribue à exprimer. La généalogie est donc complémentaire de la narration du drame troyen ; elle fournit implicitement des informations sur ses causes.

Le traitement de la guerre de Troie comme événement d'ordre cosmique ne semble pas avoir d'influence importante après les *Chants Cypriens* ou le *Catalogue des Femmes*. L'accent est mis davantage sur le drame humain, dont se nourrit notamment

la tragédie. L'affaiblissement du modèle collectif de la responsabilité pendant la période archaïque entraîne une évolution du poids de la généalogie dans les mythes troyens. Que Pâris soit fils du roi, frère des Priamides, prince d'Ilion ne suffit plus à rendre cohérente ou compréhensible la façon dont la cité paie dans son ensemble le rapt d'Hélène. L'*Agamemnon* d'Eschyle et les *Troyennes* d'Euripide illustrent les deux attitudes possibles dans cette perspective : conserver le schéma causal de la guerre hérité d'Homère tout en renforçant la culpabilité des Priamides et des Troyens vis-à-vis des hommes et des dieux, en les associant au crime de Pâris, en faisant d'eux des complices méritant en toute justice le châtiment collectif qui les frappe, ou déconstruire le mythe et contester le modèle même qui rendait tout Troyen comptable des actes d'Alexandre.

Cela se traduit, chez le premier, par une insistance nouvelle sur l'épisode du mariage à Troie. Le mécanisme conduisant au massacre des Troyens n'est plus seulement pensé comme une contamination du groupe par la voie généalogique après le crime d'un de ses membres, mais aussi comme une accumulation d'actions fautives ; la narration vient étayer la responsabilité collective impliquée par les dénominations de "Priamides" ou de "beaux-frères d'Hélène".

Euripide choisit pour sa part de donner à voir les ravages de la guerre chez les femmes de Troie, afin de faire éclater la cruauté de la vengeance collective des Grecs. Son traitement de la généalogie troyenne va dans le même sens. Il resserre les liens entre Ganymède et Tithon, chéris des dieux, et les victimes du carnage troyen, en supprimant l'écart de génération et la distinction de lignée qui les séparait chez Homère. Accentuant ainsi le contraste spectaculaire qui oppose les femmes sur scène à leurs oncles ou beaux-frères accueillis dans l'Olympe, il montre qu'employer un modèle de solidarité familiale pour penser les rapports entre hommes et dieux est illusoire. Ce faisant, il ôte aux éléments généalogiques le pouvoir logique qu'ils avaient dans le mythe, où ils pouvaient éclairer la cause de certains événements, mais cette faiblesse même est, nous semble-t-il, au coeur des interrogations morales et esthétiques des *Troyennes*.

CONCLUSION

Le temps est venu de rassembler les éléments glanés à la faveur de nos allers et retours entre l'univers homérique et la Grèce de la fin du Ve siècle. Dans l'évolution des emplois de la généalogie royale troyenne, on discerne quelques lignes de force que nous voudrions ici mettre en valeur.

En tant que discours de la parenté, les énoncés généalogiques jouent un rôle essentiel au sein des poèmes épiques, dans la mesure où ceux-ci représentent un monde aristocratique, une société dont la famille est l'unité principale. Le statut, la vie, les actions du héros homérique sont conditionnés par ses relations de parenté, ainsi que par les liens unissant son *genos* à celui des autres héros. Son activité de guerrier est contrainte par les devoirs qu'il doit assumer à la fois vis-à-vis des êtres faibles de sa maison (femmes, enfants, vieux parents) et vis-à-vis de ses frères, beaux-frères, cousins qui se battent à ses côtés. De tous ces proches, qui sont autant de *philoi*, il s'attache à défendre la vie, mais aussi à mériter la considération, afin d'asseoir sa *timè*. Par ailleurs, il s'inscrit dans une lignée d'ancêtres dont la valeur laisse préjuger de la sienne, mais dont il doit toujours se montrer digne. L'hérédité se manifeste et se confirme dans l'action ; le héros s'accomplit en partie dans cette correspondance entre la noblesse de sa naissance et celle de son comportement.

L'appartenance de l'individu à une structure familiale détermine en outre ses rapports avec le reste du monde, en vertu du principe de solidarité unissant les membres du *genos*. Tout engagement, toute relation de *philotès* contractée par l'un d'entre eux avec un parent par alliance ou un hôte, implique ses géniteurs, sa fratrie, ses descendants, voire les lignées collatérales ; de même, toute erreur ou offense entraîne une responsabilité collective, dont l'extension, nous l'avons vu, est sujette à des variations. Le héros est donc partie prenante d'un équilibre social qu'il ne maîtrise

pas. Il se plie à un ensemble d'obligations instaurées par ses ancêtres ou ses proches, bénéficiant en retour de certaines alliances.

Le modèle de la *philotès* étant employé pour représenter le lien religieux, la parenté et la solidarité qui en découle définissent donc également le rapport du héros avec les dieux. Quelle que soit l'origine de l'alliance avec l'Olympe — qu'elle soit fondée sur une relation amoureuse ou se manifeste par des dons divins —, ses effets s'étendent à la famille du mortel concerné au premier chef. Elle influe sur le devenir de la race entière, du moins dans les limites fixées par le destin.

Dans un tel contexte, on comprend la place accordée aux indications généalogiques dans le récit de l'*Illiade*. Non seulement elles identifient les personnages, au même titre que leur nom et leur patrie, mais elles les situent aussi dans les différents ensembles formant le monde homérique. De la mention d'un rapport donné de parenté découle d'abord toute une série d'autres liens de sang, auxquels correspondent des liens sociaux. Ainsi, un Priamide est d'emblée défini, du fait de sa filiation avec le souverain d'Ilion, comme ayant une *timè* plus élevée au sein de la famille que les membres des lignées collatérales. Par ailleurs, il s'intègre dans le cercle de compagnonnage guerrier constitué par ses frères, beaux-frères, voire cousins, envers lesquels la *philotès* lui impose des devoirs.

La généalogie attribue en outre au héros une place dans la communauté. La haute naissance d'un fils de Priam lui confère une *timè* distinctive en tant que noble au sein du peuple anonyme de Troie, en tant que membre de la famille royale par rapport aux autres maisons aristocratiques d'Ilion comme celle d'Anténor. Il est dès lors soumis à des exigences d'excellence, et son attitude dans la défense de la ville se doit d'être en accord avec son statut.

D'un point de vue social plus large, les liens exprimés par les mentions généalogiques impliquent des relations particulières avec les héros extérieurs au *genos*. Tous les Priamides sont les alliés de Sarpédon le Lycien, de même que chacun d'entre eux est appelé à répondre devant Ménélas de l'enlèvement commis par Pâris, et devant Achille de la mort qu'Hector a infligée à Patrocle. La solidarité des défenseurs d'Ilion tient à la fois à la *philotès* qui les unit et à la haine dans laquelle leurs ennemis les confondent, relations toutes deux déterminées dans une large mesure par la parenté. Au moment de l'affrontement, la référence au lignage peut, de plus, justifier la supériorité de l'un des adversaires, au titre encore une fois d'une hiérarchie de *timai*.

Enfin, la présence dans la lignée d'un être divin ou d'un ancêtre engagé dans une relation avec les dieux influe sur l'action de l'Olympe vis-à-vis du héros en même temps qu'elle rehausse son statut parmi les mortels. La colère de Poséidon pèse sur les descendants de l'arrogant Laomédon, qui l'a offensé, mais épargne la lignée collatérale à laquelle appartient Enée. Le fils d'Aphrodite bénéficie de la protection de sa mère,

tout en étant la cible, du fait de son association avec elle, de l'hostilité qu'elle provoque chez Héra et Athéna. Il manque mourir sous le bras de Diomède, lui-même armé par la déesse aux yeux pers, qui entretient avec la race de Tydée un lien de *philotès*.

La généalogie assigne donc implicitement à chaque personnage une position particulière dans le monde héroïque, et, partant, contribue à déterminer son rôle spécifique dans l'action épique — en l'occurrence, dans celle de l'*Illiade*. L'engagement dans des relations de *philotès* ou de haine, la nécessité de mériter sa *timè* en faisant la preuve de sa valeur sont en effet les moteurs de l'héroïsme. Lorsqu'il énonce la généalogie des princes troyens, le poète prépare, souligne, justifie leurs actions, qui font l'objet de sa narration. Réduire les mentions de la parenté à leur fonction descriptive, c'est donc manquer de percevoir leur pouvoir poétique et priver le récit d'une de ses armatures fondamentales.

On donnerait cependant une idée bien réductrice de la poésie homérique en isolant la généalogie des autres structures symboliques dans le cadre desquelles la narration se développe. Au cours de notre étude, nous avons d'abord été amenée à approfondir les correspondances qui unissent dans l'*Illiade* généalogie des Dardanides et géographie troyenne. Entre Dardanie et Ilion, les deux villes fondées par les archégètes du *genos* sur les piémonts de l'Ida puis dans la plaine littorale de Troade, de même qu'entre les deux lignées issues de Tros qui sont attachées à ces lieux — respectivement celle d'Assaracos, Capys, Anchise et Enée, et celle d'Ilos, Laomédon, Priam et Hector —, se dessinent des oppositions significatives dont le jeu met en valeur les destinées divergentes des deux branches de la famille : les Dardaniens sont appelés à perpétuer l'existence du *genos*, tandis que la lignée souveraine d'Ilion est vouée, comme la ville elle-même, à l'anéantissement. Pour fonder ses prétentions à une *timè* royale, Enée tire argument de sa parenté, rappelant à Achille qu'il est le fils d'une déesse et descend de Dardanos fils de Zeus, déclinant son lignage de façon à se poser en égal et en rival d'Hector. Mais il renforce également son propos en esquissant, à la faveur de son exposé généalogique, une histoire géopolitique de la famille, tournant à son avantage la représentation imaginaire de la Troade et tirant parti des connotations liées dans le poème à chacun des espaces qui la composent. Si l'appartenance d'un Dardanide à Ilion ou à Dardanie, à la différence de sa filiation, n'entre pas directement dans la définition de sa *timè* ou de sa place dans le tissu social homérique, elle exerce néanmoins sur le personnage une autre forme de déterminisme, en l'associant à un type de rapport à la mort, à la violence, à la divinité. La superposition de la division du *genos* et de la polarité entre Ilion et Dardanie, l'Ida et la plaine, nous paraît donner au destin des princes troyens — notamment à celui d'Hector et d'Enée — une profondeur renouvelée.

L'examen de la prestigieuse, mais dangereuse relation de *philotès* que les Dardanides entretiennent avec les dieux nous a conduite à découvrir un autre élément d'architecture symbolique coïncidant avec certaines relations de parenté et contribuant à la caractérisation des membres de la famille royale troyenne : il s'agit de la répartition des dons divins au sein du *genos*. Au même titre que le nom des ancêtres ou des amants divins qui s'insèrent dans la généalogie, les objets offerts par les dieux témoignent dans le monde des hommes de leur alliance avec le héros qui fait l'objet de leurs faveurs, ainsi qu'avec sa lignée, et confèrent à leur destinataire un statut privilégié. Mais leur rôle, nous l'avons vu, ne se résume pas à cela. Les Olympiens s'en servent pour intervenir dans la vie des mortels.

Dans l'*Illiade*, les dons faits à Hector, Pâris et Andromaque se répondent et prennent toute leur valeur poétique lorsqu'on les rapporte les uns aux autres. Ils caractérisent le rôle respectif des trois êtres dans la tragédie d'Ilion, leur structure symbolisant dans le même temps les rapports de parenté et de solidarité qui les unissent. A travers eux, les relations fraternelle et conjugale d'Hector prennent une résonance profonde. Le poète les met en relief, car elles représentent l'essence même du héros et les moteurs principaux de son action : il est celui qui, en tant que guerrier, en tant que chef, en tant que victime d'Achille, assume le plus pleinement la responsabilité de la faute de Pâris, tout en incarnant le défenseur de l'*oikos*, et au premier chef, de son épouse Andromaque.

La généalogie est donc dans l'épopée un système de déterminations parmi d'autres, même si elle est le plus immédiat, dans la mesure où chaque nom héroïque tend à susciter l'apparition d'un patronyme, où le lignage est le premier critère de l'identité et du statut. Elle se combine néanmoins sans cesse à d'autres structures pour caractériser, identifier les héros et les insérer dans un ensemble de relations qui font naître le récit. Celles sur lesquelles nous avons mis l'accent (la géographie, le rapport aux dieux) nous ont été imposées par le caractère spécifique de la famille royale troyenne, à la fois maîtresse de la Troade qui sert de cadre à l'*Illiade*, et objet privilégié d'une faveur divine paradoxale. Il n'est pas certain qu'il faille aborder n'importe quel *genos* sous ces angles, même si les généalogies héroïques sont bien souvent aussi des constructions spatiales¹ et remontent toutes à une divinité. Il n'est pas plus justifié, comme le montre l'exemple de l'*Hymne homérique à Aphrodite* ou des tragédies, de transposer les associations poétiques établies par l'*Illiade* entre les lieux troyens et les

¹ Pour un exemple, voir C. Calame, "Parcours généalogiques et constructions spatiales : Eschyle et les représentations du monde habité", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 283-297.

branches de la famille dans toutes les oeuvres mettant en scène des Dardanides, car elles n'ont rien de nécessaire. Le sens donné à la généalogie n'est pas plus immuable que les liens de parenté qui la constituent.

De l'époque archaïque, il ne nous reste, en matière de généalogie dardanide, que quelques fragments du *Catalogue des femmes*. S'ils sont trop mutilés pour donner lieu à une véritable interprétation, on peut néanmoins remarquer que le *Catalogue* représente un ancêtre des recueils mythographiques d'Hellanicos, et, beaucoup plus tard, du Pseudo-Apollodore. Le poème est charpenté par une armature généalogique dans laquelle viennent s'insérer, entrecoupés de passages narratifs, les arbres des grandes familles de la mythologie. Le changement qui s'opère tient à la hiérarchie entre narration et énoncés généalogiques². Ceux-ci ne sont plus fondus dans le récit, mais apparaissent avant tout comme des outils de classification du matériau mythique, auquel ils imposent un ordre. On ne se rend pas bien compte, hélas, de l'étendue de cette recherche de cohérence : s'agissait-il d'établir des correspondances entre les générations, d'appliquer aux temps héroïques une grille chronologique précise ? Nous en sommes réduits à des conjectures.

En revanche, on voit poindre dans le *Catalogue*, avec par exemple la construction formée par les enfants d'Hellen, qui révèle un souci de fonder la partition ethnique de l'Hellade, un usage politique des généalogies héroïques consistant à établir des liens entre des héros pour justifier de relations entre des peuples ou des cités des temps historiques. Cet emploi va s'affirmer nettement à partir de l'époque classique, et influencer la représentation de la famille des Dardanides.

Au Ve siècle, on mesure mieux l'évolution de la place accordée à la généalogie des rois troyens, et, nous semble-t-il, à la généalogie en général³. Elle est marquée par les transformations du modèle de la famille aristocratique, à la fois affaibli, d'un point de vue social et politique, au profit d'autres structures (la cité, la Grèce), et investi par la *polis* du pouvoir de représenter métaphoriquement la communauté des citoyens.

² Nous n'entendons pas par là que le système adopté par le *Catalogue* est une innovation, puisque la *Théogonie* est déjà organisée de cette manière, mais que c'est la source la plus ancienne de ce type dans laquelle on voit apparaître les Dardanides.

³ Il est incontestable que les remarques qui suivent mériteraient d'être appuyées par une étude plus large que celle que nous avons menée, étendue en dehors du cadre troyen. Les conclusions que nous proposons ont donc un caractère provisoire.

Si la distinction entre le peuple et les nobles, jouissant du prestige et de la richesse attachée à leur rang, est en principe abolie par la cité athénienne — n'oublions pas que c'est à travers ce prisme particulier que les Tragiques pensent le destin des Dardanides —, celle-ci lui substitue d'autres formes de conceptions élitistes du monde, distinguant dans la communauté les citoyens des non-citoyens, et parmi les hommes les Grecs des barbares. Quelles que soient au cours du siècle les variations de la loi définissant la citoyenneté, elle demeure dans une large mesure fondée sur la filiation, accordant la prépondérance aux personnes bien nées, c'est-à-dire issues d'un père ou de deux parents athéniens. Dès lors, le discours généalogique peut déterminer la place d'un individu dans le nouveau système hiérarchisé instauré par la *polis* : soit il appartient à l'élite des citoyens, soit il en est exclu, ce qui a des conséquences en termes de droits et de statut, en termes de considération sociale, mais aussi morale.

Dans le cas des Dardanides, la tension naît de ce qu'on peut les définir à la fois comme nobles, si l'on se réfère au modèle homérique, et comme barbares, si l'on adopte le point de vue hellénocentrique d'un citoyen d'Athènes. Ils occupent dans le premier système la place la plus haute, jouissant parmi les héros d'une *timè* royale, et dans le second, une des plus basses. En reprenant les mythes transmis par l'épopée pour les mettre sur la scène athénienne, les Tragiques confrontent les deux conceptions.

Sophocle tire un parti rhétorique de ce thème dans l'*agôn* opposant Agamemnon et Teucros, fils d'Hésione et de Télamon. Ce dernier, que l'Atride traite en barbare et en esclave sous prétexte que sa mère est une captive troyenne, répond en héros, revendiquant l'excellence de ses parents. Sa tirade généalogique est avant tout une réaction de fierté, mais aussi une manière pour lui de confirmer sa fidélité aux liens du sang, c'est-à-dire, en l'occurrence, à son frère Ajax, objet de son conflit avec Agamemnon. L'attachement de Teucros à sa généalogie témoigne donc de son idéal moral par opposition à celui de l'Atride, plutôt que du souci d'affirmer un statut que son adversaire lui dénie.

Euripide, quant à lui, joue sur le pathétique de la situation des Troyennes. Epouses et filles de rois réduites en esclavage après la chute de leur cité, elles souffrent de cette déchéance, mais aux yeux de certains de leurs vainqueurs grecs, leur asservissement, du fait de leur origine barbare, est dans l'ordre des choses. A travers l'exemple de ces nobles filles d'Asie, soumises à une domination, à des violences dont elles dénoncent l'iniquité, le poète invite les spectateurs à méditer sur les atteintes que la haine du barbare et la guerre impérialiste peuvent porter à l'idéal de liberté et de grandeur emprunté par la *polis* à l'héroïsme épique.

Si la noblesse morale de Teucros et des princesses troyennes trouve un écho dans la cité, la tragédie témoigne par ailleurs de la remise en question des implications juridiques et religieuses du modèle aristocratique. Cela apparaît nettement dans la représentation de la chute d'Ilion et de ses causes.

La responsabilité collective du *genos* royal face aux vengeurs du rapt d'Hélène semble désormais insuffisante pour motiver le désastre frappant les Priamides et les Troyennes. Chez Eschyle, la puissance divine n'est plus conçue comme agissant en fonction de liens de *philotès* ou d'hostilité contractés envers les mortels et leurs familles, mais comme la garante d'une justice universelle qui fait correspondre pour chacun la punition à la faute. Le poète fait donc des frères de Pâris et de tous les habitants d'Ilion les complices de son mariage sacrilège avec la Laconienne, les unissant dans le crime pour mieux justifier l'étendue du châtement infligé par Zeus.

Euripide procède autrement, et sa remise en cause des données épiques est plus absolue. Tandis qu'Eschyle renforce la responsabilité familiale par une responsabilité individuelle — de même que pour les Troyens, le sort d'Agamemnon dépend à la fois de la malédiction qui plane sur sa race et des excès auxquels il se livre avant, pendant et après la prise d'Ilion —, le poète des *Troyennes* met en scène un monde où l'influence de la naissance et de la parenté sur le destin des hommes est tantôt niée, tantôt poussée jusqu'à l'horreur et l'absurdité. Les fautes de Laomédon et de Pâris, dont le poids alourdissait le destin de l'Ilion homérique, sont atténuées, ce qui accentue la violence avec laquelle les Grecs se paient sur la maison de Priam du rapt d'Hélène, tout en écartant l'hypothèse eschyléenne de la justice divine. Le meurtre du petit Astyanax, qu'Ulysse justifie par la crainte qu'il n'égale un jour son père Hector, apparaît comme une mise en valeur extrême et monstrueuse des notions de filiation et de transmission de l'excellence, l'évocation de la noblesse paternelle garantissant à l'enfant non pas la *timè*, mais une mort affreuse⁴. Par ailleurs, le poète resserre la généalogie des Dardanides autour de Ganymède et de Tithon, amants des dieux, pour mieux montrer que la solidarité du *genos* face à la faveur divine est un leurre. Les Olympiens, qui témoignaient, dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, une grande fidélité à la race troyenne, apparaissent chez Euripide comme des êtres dénués de constance, de foi, et de générosité, autant d'éléments indispensables à l'établissement de relations de *philotès*. Malgré les liens étroits qui unissent leurs favoris à l'épouse et aux filles de Priam, ils assistent avec indifférence à leur malheur. Dans un tel contexte, la généalogie perd le pouvoir de contribuer à donner du sens au drame.

⁴ cf. *Troy*. 723, 742-744.

Pour autant, le discours généalogique est loin d'être moribond. Si sa fonction poétique s'affaiblit dans la tragédie, il connaît dans les domaines historique et politique un remarquable essor, dont les sources du Ve siècle concernant les Dardanides ne donnent qu'un faible aperçu, bien que le développement des légendes troyennes aux époques hellénistique et romaine en soit l'une des plus fameuses illustrations.

A la manière de l'Enée homérique qui retrace, par le biais de la généalogie, l'histoire de la Troade, les logographes ancrent la réalité qui leur est contemporaine dans le passé, prolongeant les lignées héroïques, créant ainsi une continuité entre les temps mythiques et les temps historiques, et intégrant dans ce cadre des récits adaptés de l'épopée, des légendes locales, des témoignages récents. La succession des générations offre à la fois une structure chronologique, qui tend à rendre possible, grâce à des recoupements entre les lignées, une mise en ordre globale et cohérente du passé, et un principe de classement de la matière narrative, chaque nom de héros ou de personnage historique pouvant appeler des développements. Tels sont, semble-t-il, les principes des *Troïca* d'Hellanicos.

Mais on aimerait savoir jusqu'où l'historien déroulait l'histoire de Troie et de ses rois ; on voudrait pouvoir évaluer la justesse de la remarque de Strabon, qui dénonce son parti-pris envers les habitants de l'Ilion de son temps, car pour interpréter les généalogies faisant ainsi le lien entre les héros et les hommes des époques historiques, il est nécessaire de prendre en compte, au même titre que dans l'analyse du discours d'Enée dans l'*Illiade*, les intérêts de l'individu ou de la communauté qui les produit. Comme dans l'épopée, ces constructions peuvent avoir une visée idéologique et fonder des prétentions à une supériorité. Sur le modèle des familles aristocratiques, les cités et les peuples s'auréolent du prestige de leurs illustres ancêtres, dieux ou héros — leur patronage est d'autant plus prisé que leur gloire est chantée par les poètes épiques — auxquels ces communautés rendent le plus souvent un culte public. Ils cherchent également à justifier des rapports de souveraineté ou de dépendance, d'alliance ou de conflit, à affirmer la légitimité d'une possession territoriale ou du contrôle d'un sanctuaire. On retrouve donc certains aspects du discours héroïque sur la filiation — la proclamation d'excellence, l'affirmation d'un statut au sein d'une représentation hiérarchisée du monde —, à cela près qu'il a désormais un caractère métaphorique — la *polis* ou le groupe ethnique s'assimilent à un individu inscrit dans des relations de parenté —, et que ses effets ne se traduisent pas seulement en termes de narration épique, mais d'actions politiques.

C'est le plus souvent le fondateur ou l'éponyme de la cité qui devient son emblème au sein de ces généalogies. En ce qui concerne les colonies fleurissant à l'époque archaïque, les récits de fondation confèrent un rôle primordial à l'*oikistès*, le chef de l'expédition colonisatrice, investi d'une autorité politique et religieuse. On voit ainsi, dans les *Troïca* d'Hellanicos, les figures de Dardanos et d'Ilos revêtir une

importance que l'épopée ne leur accordait pas ; quant à Enée l'émigrant, que l'auteur menait par ailleurs jusqu'à Rome, il devait lui aussi prendre une stature différente. L'équilibre change au sein des généalogies mythiques entre les personnages de fondateurs et les combattants des guerres épiques, dans la mesure où il s'agit moins pour les cités de revendiquer une excellence guerrière que de s'inscrire dans une continuité géopolitique.

A travers les récits concernant Dardanos, Hellanicos met en rapport Samothrace, dont il fait le berceau de la famille royale troyenne, et la Troade où le héros plante sa lignée. S'il paraît vraisemblable que le logographe tend à mettre en valeur un lien de nature religieuse entre deux hauts lieux de cultes à mystères, nous n'avons pas d'éléments pour déterminer s'il cherchait à fonder une relation politique entre des cités de l'île et de la région troyenne. Il faut chercher ailleurs des témoignages sur l'efficacité diplomatique de ce type de discours reconstruisant le passé. Hérodote raconte par exemple comment Xerxès, arguant de l'origine argienne de Persès, fils de Persée et d'Andromède, qu'il donnait lui-même pour l'ancêtre des Perses, obtint d'Argos qu'elle refusât son aide aux ennemis de ses propres descendants, c'est-à-dire qu'elle se désolidarisât des Grecs pendant la guerre médique⁵. Le recours aux généalogies héroïques permet donc de fonder entre des cités et des peuples des liens de parenté (συγγένεια) au nom desquels ils se doivent mutuellement assistance⁶. Les obligations nées de ces alliances répondent à celles qui découlaient, dans la société aristocratique, de la *philotès* unissant les membres d'une famille.

Dans ce contexte, une construction généalogique prend valeur d'argument démonstratif, et il faut se méfier de la tentation d'en faire une lecture historiciste. Sa validité tient à son efficacité dans le présent ; lui appliquer un critère de vérité n'a pas grand sens. Chaque version peut se voir opposer une version concurrente ou contradictoire, ayant des implications différentes dans le monde de ceux qui les revendiquent. Un ouvrage comme les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse rend compte, au I^{er} s. av. J.-C., du véritable débat généalogique engagé depuis l'époque classique par les historiens, comme par les ambassadeurs, autour de la famille d'Enée et de la fondation de Rome.

En se limitant, en effet, à la période allant d'Homère à la fin du Ve siècle, on ne peut que jeter les bases du spectaculaire développement connu par la suite par la généalogie des Dardanides. Notre ambition serait de prolonger notre travail en reprenant, à la lumière de ce que nous avons déjà fait, le problème des liens établis

⁵ Voir *Hist.* VII, 150.

⁶ Sur l'usage diplomatique de la συγγένεια, qui se développe surtout à partir du IV^e siècle, voir O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques : Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme συγγένεια et analyse critique*, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain, III, 20, Genève, 1995 ; D. Musti, "Sull'idea di συγγένεια in iscrizioni greche", *ANSP*, 32, 1963, p. 225-239.

entre Enée et l'Italie, entre Troie et Rome. On peut d'ores et déjà dégager quelques points qui mériteraient d'être approfondis.

Si la légende de l'émigration d'Enée vers l'Ouest semble attestée, à la fois par Stésichore et par des documents iconographiques étruriens, dès le VI^e siècle, si le héros est rattaché à la petite ville de Rome par Hellanicos dans la seconde moitié du Ve siècle, l'enjeu des récits lui attribuant des fondations, comme celui des discours généalogiques concernant ses descendants ou ses ancêtres prend de l'importance à mesure que croît l'influence de l'Urbs, car ils peuvent établir entre elle et une série de villes de Méditerranée des liens de *sungeneia*. Il est probable que certaines des étapes du voyage occidental d'Enée ont été inventées dans ce but politique⁷.

Mais la parenté avec Rome n'est pas la seule raison de se réclamer d'Enée. Les généalogies héroïques, et en particulier la référence aux personnages homériques, conservent en elles-mêmes le pouvoir de conférer du prestige.

Parallèlement à cela, la guerre de Troie demeure un modèle pour penser les grands conflits entre Grecs et barbares : celui qui oppose Pyrrhos, descendant d'Achille, à Rome, fille d'Ilion, mais aussi celui qui se développe sous les yeux de Denys entre l'Occident hellénisé et romain, et l'Orient de Mithridate ou de Cléopâtre.

Dans ce cadre historiographique, l'affirmation ou la contestation de la grécité de Rome passe dans une large mesure par la voie généalogique et par l'examen de l'origine d'Enée, donc de Dardanos. C'est ainsi que, symétriquement au fils d'Anchise, le premier ancêtre troyen acquiert une importance nouvelle. Le lieu de sa naissance, comme l'origine de Teucros, dont il épouse la fille pour donner naissance à la lignée des souverains de Troie, font l'objet de discussions érudites que reflètent les oeuvres de Denys, Diodore ou Strabon. Le statut ambigu des Dardanides, à la fois héros de l'épopée et ennemis des Grecs, se répercute sur leurs descendants romains, qui selon les versions de la généalogie, peuvent être représentés en ennemis héréditaires de la Grèce ou en champions de l'hellénisme.

A la continuité historico-politique entre Troie et Rome que justifient les liens généalogiques se greffe une autre forme de transmission d'autorité : celle que confèrent les objets sacrés hérités des Dardanides. Les récits hellénistiques et romains se rapportant à la famille royale d'Ilion mettent une insistance particulière à redoubler la filiation par des allusions aux objets de culte — palladion, images des Grands Dieux de Samothrace, Pénates — qui se transmettent de génération en génération jusqu'à l'époque historique, et que l'on peut voir, pour certains, exposés publiquement à Rome. Ils matérialisent à la fois la faveur divine qui s'attache à la lignée et à la figure-clé du

⁷ Le tort de J. Perret (*Les origines de la légende troyenne de Rome* (281-31), Paris, 1942) est d'avoir trop systématiquement appliqué cette justification aux récits de fondations troyennes en Méditerranée, les considérant presque tous comme des imitations de la légende liée à Rome. Il demeure néanmoins que l'enjeu de la *sungeneia* avec la capitale de l'empire a dû influencer nombre de constructions légendaires.

pius Aeneas, l'autorité que les Enéades en retirent — on pense aux fonctions sacerdotales de la *gens Julia* —, ou l'assimilation de Rome à l'univers religieux des Hellènes, par le biais de ses liens avec le sanctuaire rayonnant de Samothrace.

En s'engageant dans les voies que nous ne faisons ici qu'esquisser, on pourrait donc aborder des problèmes spécifiques à l'historiographie grecque dans le monde romain, et étudier les rapports dessinés par la référence au passé héroïque entre Rome et Troie, c'est-à-dire, indirectement, entre Rome et le monde hellénique⁸, tout en poursuivant la tâche que nous nous sommes fixée : interpréter, dans leur contexte littéraire et historique, les généalogies des Dardanides, et dégager les significations qu'a pu revêtir dans l'Antiquité le destin exceptionnel de cette famille.

⁸ Il va de soi que l'étude des généalogies dardanides au-delà du IV^e siècle ne saurait faire l'économie d'un examen des sources grecques *et* latines, les unes influant sur les autres, et l'appropriation par les Romains eux-mêmes de la légende troyenne lui donnant nécessairement un statut particulier. Sur la capacité des Grecs à imposer leur vision généalogique de l'histoire, voir E.J. Bickerman, "*Origines gentium*", *CP*, 47, 1952, p. 65-81.

BIBLIOGRAPHIE

ABREVIATIONS

Pour les revues, les abréviations employées sont celles de l'*Année Philologique*.

Davies : DAVIES M., éd., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1988.

DELG : CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, 1968-1980.

D-K : DIELS H., KRANZ W., éd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, 1952 (1961).

FGrHist : JACOBY F., éd., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin, Leiden, 1923-1958.

LfrgE : SNELL B., dir., *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1979-

LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, Munich, 1981-

M-W : MERKELBACH R., WEST M.L., éd., *Fragmenta Hesiodica*, Oxford, 1967.

PLF : LOBEL E., PAGE D.L., éd., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955.

PMG : PAGE D.L., éd., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.

RE : PAULY A.F., WISSOVA G., éd., *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-1980.

SLG : PAGE D.L., éd., *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford, 1974.

TEXTES ET COMMENTAIRES

Nous nous sommes appuyée, de manière générale, sur le texte et la traduction de la Collection des Universités de France.

Poésie épique

Homère

Pour des raisons de commodité, nous avons beaucoup utilisé la traduction de :
MUGLER F., trad., *Oeuvres d'Homère : I. L'Iliade, II. L'Odyssée*, Paris, 1989 et 1992. Elle s'appuie, pour le texte grec, sur les éditions de P. Mazon et de P. Von der Muëhl.

DINDORF W., éd., *Scholia in Odysseam*, Oxford, 1859.

EBELING H., *Lexicon Homericum*, Hildesheim, 1880-85 (1963).

ERBSE H., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, Berlin, 1969-1988.

Iliade

KIRK G.S., dir., *The Iliad : A Commentary*, Cambridge, 1985-1993 :

1. KIRK G.S., chants I-IV, 1985.
2. KIRK G.S., chants V-VIII, 1990.
3. HAINSWORTH J., chants IX-XII, 1993.
4. JANKO R., chants XIII-XVI, 1992.
5. EDWARDS M.W., chants XVII-XX, 1991.
6. RICHARDSON N.J., chants XXI-XXIV, 1993.

LEAF W., comm., *The Iliad*, Londres, 1900-1902.

MAZON P., éd., trad., *Homère : L'Iliade*, Paris, 1937-1938.

Odyssée

VON DER MUEHLL P., éd., *Homeri Odyssea*, Stuttgart, 1946 (1962).

Hymnes homériques

ALLEN T.W., HALLIDAY W.R., SIKES E.E., éd., *The Homeric Hymns*, Oxford, 1904 (1936).

HUMBERT J., éd., trad., *Homère : Hymnes*, Paris, 1936 (1959).

RICHARDSON N.J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.

Poètes du Cycle

DAVIES M., éd., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1988.

SEVERYNS A., *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, t. IV, Paris, 1963.

Hésiode

BONNAFÉ A., trad., *Hésiode : Théogonie, La naissance des dieux*, Paris, 1993.

MERKELBACH R., WEST M.L., éd., *Fragmenta Hesiodica*, Oxford, 1967.

WEST M.L., éd., *Hesiod : Theogony*, Oxford, 1966.

WEST M.L., éd., *Hesiod : Works and Days*, Oxford, 1978.

WEST M.L., *The Hesiodic Catalogue of Women : Its Nature, Structure and Origine*, Oxford, 1985.

Poètes lyriques

LOBEL E., PAGE D.L., éd., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955.

PAGE D.L., éd., *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955.

PAGE D.L., éd., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.

PAGE D.L., éd., *Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford, 1974.

Pindare

GERBER D.E., *Pindar's Olympian One : A Commentary*, Phoenix, suppl. 15, Toronto, 1982.

PUECH A., éd., trad., *Pindare : Oeuvres*, Paris, 1961.

SNELL B., MAEHLER H. éd. *Pindari Carmina cum Fragmentis*, Leipzig, 1971-1975 (1987-1989).

SLATER W.J., *Lexicon to Pindar*, Berlin, 1969.

Poètes tragiques

Eschyle

BOLLACK J., JUDET DE LA COMBE P., *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, Cahiers de Philologie 6-8, Lille, 1981-1982.

DENNISTON J., PAGE D., éd., *Aeschylus' Agamemnon*, Oxford, 1957.

FRAENKEL E., éd., comm., *Aeschylus Agamemnon*, Oxford, 1950 (1962).

MAZON P., éd., trad., *Eschyle : Oeuvres*, Paris, 1952-1976.

Sophocle

DE ROMILLY J., *Ajax*, Paris, 1976.

JEBB R.C., éd., *The Plays of Sophocles*, Cambridge, 1883-1900.

KAMERBEEK J.C., SCHREUDER H., éd., trad., *The Plays of Sophocles*, vol. 1, *The Ajax*, Leiden, 1953 (1963).

MAZON P., DAIN A., éd., trad., *Sophocle : Oeuvres* t. 2, Paris, 1958 (1981).

Euripide

CHAPOUTHIER F., GREGOIRE H., MERIDIER L., PARMENTIER L., éd., trad., *Euripide : Oeuvres*, Paris, 1925-1959.

DELCOURT-CUVERS M., trad., *Euripide : Tragédies complètes*, Paris, 1962 (1988).

WEIL H., éd., *Sept tragédies d'Euripide*, Paris, 1868 (1907).

Andromaque

GARZYA A., éd., *Euripides : Andromacha*, Leipzig, 1978.

Alexandros

COLES R.A., "A New Oxyrinchus Papyrus : The Hypothesis of Euripides' *Alexandros*", *BICS*, Suppl. 32, Londres, 1974.

SNELL B., "Euripides *Alexandros* und andere strassburger Papyri mit Fragmenten griechischer Dichter", *Hermes*, Einzelschriften 5, Berlin, 1937.

Hécube

COLLARD C., trad., comm., *Euripides : Hecuba*, Warminster, 1991.

DAITZ S., éd., *Euripides : Hecuba*, Leipzig, 1973 (1990).

Hélène

DALE A.M., comm., *Euripides : Helen*, Oxford, 1967.

KANNICHT R., éd., *Euripides Helena*, Heidelberg, 1969.

Oreste

WEST M.L., trad., comm., *Euripides : Orestes*, Warminster, 1987.

WILLINK C.W., éd., comm., *Euripides : Orestes*, Oxford, 1986.

Rhésos

ZANETTO J., éd., *Euripides : Rhesus*, Stuttgart, Leipzig, 1993.

Les Troyennes

BARLOW S.A., trad., comm., *Euripides : Trojan Women*, Warminster, 1986.

BIEHL W., comm., *Euripides Troades*, Heidelberg, 1989.

LEE K.H., éd., *Euripides : Troades*, Londres, 1976.

Fragments

JOUAN F., VAN LOOY H., éd., trad., *Euripide : Fragments*, I, Paris, 1998.

NAUCK A., éd., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1889 (suppl. adjecit SNELL B.,1964).

RADT S., éd., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1977-.

Historiens du Ve siècle av. J.-C.

JACOBY F., éd., *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin, Leiden, 1923-1958.

Hérodote

BARGUET A., trad., *Hérodote : L'Enquête*, Paris, 1964 (1985).

LEGRAND Ph.-E., éd., trad., *Hérodote : Histoires*, Paris, 1932 (1970).

POWELL J.E., *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1938 (Hildesheim, 1960).

Thucydide

DE ROMILLY J., éd., trad., *Thucydide : La guerre du Péloponnèse*, Paris, 1953.

Auteurs postérieurs

Lycophron

FUSILLO M., HURST A., PADUANO G., éd., trad., *Licofrone : Alessandra*, Milan, 1991.

MAIR A.W., éd., trad., *Callimachus , Lycophron*, Londres, New York, 1921.

QUIGNARD P., trad., *Lycophron : Alexandra*, Paris, 1971.

Strabon

JONES H.L., éd., trad., *The Geography of Strabo*, Londres, New York, 1917-1932.

Denys d'Halicarnasse

CARY E., éd., trad., *Dionysus of Halicarnassus : The Roman Antiquities*, t. 1, livres I et II, Londres, Cambridge, 1937.

Diodore de Sicile

BERTRAC P., VERNIERE Y., éd., trad., *Diodore de Sicile : Bibliothèque historique, Livre I*, Paris, 1993.

BIANQUIS A., trad., *Diodore de Sicile : Mythologie des Grecs*, Paris, 1997.

BOMMELAER B., éd., trad., *Diodore de Sicile : Bibliothèque historique*, Livre 3, Paris, 1989.

CASEVITZ M., trad., *Diodore de Sicile : Naissance des dieux et des hommes*, Paris, 1991.

OLDFATHER C.H. *et al.*, éd., trad., *Diodorus of Sicily : The Library of History*, Londres, Cambridge, 1933-1967.

Ps.-Apollodore

CARRIERE J.-C., MASSONIE B., trad., comm., *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris, 1991.

FRAZER J.G., éd., trad., *Apollodorus : The Library*, Londres, 1921.

Pausanias

JONES W.H.S., trad., *Pausanias : Description of Greece*, Londres, New York, 1918-1925.

Ouvrages de référence

BONNEFOY Y., dir., *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles*, Paris, 1981.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, 1968-1980.

DENNISTON J.D., *The Greek Particles*, Oxford, 1934 (1951).

FICK A., *Die griechischen Personennamen*, Göttingen, 1894.

FRISK H.J., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1972.

HAMMOND N.G.L., *Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity*, Parkridge, 1981.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zurich, Munich, 1981-.

LIDDELL H.G., SCOTT R., JONES H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.

PAULY A.F., WISSOVA G., éd., *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-1980.

PRELLER L., ROBERT C., *Griechische Mythologie*, Berlin, 1884-1937 (1964-1967).

ROSCHER W.H., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Munich, 1884-1937.

SNELL B., dir., *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1979-.

STROEMBERG R., *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg, 1940.

Ouvrages généraux et articles

ADKINS A.W.H., *Merit and Responsibility : A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

ADKINS A.W.H., "Homeric Gods and the Values of Homeric Society", *JHS*, 92, 1972, p. 1-19.

ALAUX J., *Le liège et le filet : Filiation et lien familial dans la tragédie athénienne du Ve siècle av. J.-C.*, Paris, 1995.

AUBRIOT-SEVIN D., *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyon, 1992.

AUGER D., "Arbre généalogique et plant de vigne", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 87-115.

BACON H., *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961.

BASLEZ M.-F., *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, 1984.

BENVENISTE E., *Problèmes de linguistique générale I et II*, Paris, 1966-1974.

BENVENISTE E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.

BICKERMAN E.J., "Origines gentium", *CP*, 47, 1952, p. 65-81.

BLEGEN C.W., *Troy and the Trojans*, Londres, 1963.

BLUNDELL M.W., *Helping Friends and Harming Enemies : A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, 1989.

BONNAFÉ A., *Poésie, nature et sacré, I : Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature*, Lyon, 1984.

BONNAFÉ A., *Eros et Eris : Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985.

BOWRA C.M., *Heroic Poetry*, Londres, 1952.

BROADBENT M., *Studies in Greek Genealogy*, Leiden, 1968.

BRUIT-ZAIDMAN L., "Les filles de Pandore : Femmes et rituels dans les cités", *Histoire des femmes en Occident*, éd. G. Duby, M. Perrot, tome I. L'Antiquité, dir. P. Schmitt-Pantel, Rome, Bari, 1990 (Paris, 1991), p. 363-403.

BURKERT W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Cambridge, Londres, 1987 (trad. B. Deforge et L. Bardollet, Paris, 1992).

BUXTON R.G.A., *Persuasion in Greek Tragedy : A Study of Peitho*, Cambridge, 1982.

BUXTON R.G.A., "Montagnes mythiques, montagnes tragiques", *Ktema*, 15, 1990, p. 163-172, repris dans "Imaginary Greek Mountains", *JHS*, 112, 1992, p. 1-15.

BUXTON R.G.A., Compte-rendu de HALL E., *Inventing the Barbarian : Greek self-definition through tragedy*, *JHS*, 1991, p. 217-218.

BUXTON R.G.A., *La Grèce de l'imaginaire*, Cambridge, 1994 (trad. M. Wechsler-Bruderlein, Paris, 1996).

CALAME C., "Le récit généalogique spartiate : La représentation mythologique d'une organisation spatiale", *Quaderni di storia*, 26, 1987, p. 43-91.

CARLIER J., "Apollon", in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles*, Paris, 1981, s.v.

CARRIERE J.-C., "Du mythe à l'histoire : Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes", *Généalogies mythiques*, Actes du colloque de Chantilly (sept. 1995), éd. D. Auger, S. Saïd, Nanterre, 1998, p. 47-85.

CASEVITZ M., *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Etude lexicologique : les familles de $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ et de $\omicron\iota\chi\acute{\epsilon}\omega$ - $\omicron\iota\chi\acute{\iota}\zeta\omega$* , Paris, 1985.

CHANTRAINE P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.

CONACHER D.J., *Euripidean Drama : Myth, Theme and Structure*, Toronto, 1967.

CURTY O., *Les parentés légendaires entre cités grecques : Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ et analyse critique*, Hautes Etudes du Monde Gréco-Romain, III, 20, Genève, 1995.

DAVIES M., "The judgement of Paris and *Iliad* book XXIV", *JHS*, 101, 1981, p. 56-62.

DE JONG I., "Paris-Alexandros in the *Iliad*", *Mnemosyne*, 40, 1987, p. 124-128.

DETIENNE M., *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (1992).

DETIENNE M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1981.

DETIENNE M., "Mariage (Puissances du)", *Dictionnaire des mythologies*, II, p. 65-69.

DODDS E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Berkeley, 1959 (trad. M. Gibson, Paris, 1977).

DUMEZIL G., *Apollon sonore et autres essais : Esquisses de mythologie*, Paris, 1982.

FINLEY M.I., *Le monde d'Ulysse*, New York, 1954 (trad. C. Vernant-Blanc et M. Alexandre, compl. biblio. P. Vidal-Naquet, Paris, 1990).

FRY G., trad., comm., *Récits inédits sur la guerre de Troie*, Paris, 1998.

GARTZIOU-TATTI A., *Pâris-Alexandre : Un héros inachevé*, Thèse de 3e cycle, dir. P. Vidal-Naquet, EHESS, Paris, 1985.

GERNET L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968 (1982).

GERNET L., BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 (1970).

- GHALI-KAHIL L., *Les enlèvements et le retour d'Hélène dans les textes et les documents figurés*, Paris, 1955.
- GIACOMELLI A., "Aphrodite and After", *Phoenix*, 34, 1980, p. 1-19.
- GLOTZ G., *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.
- GOOSSENS R., *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962.
- GRANDAZZI A., *La fondation de Rome : Réflexion sur l'Histoire*, Paris, 1991.
- GRIFFIN J., *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980.
- HALL E., "When did the Trojans turn into Phrygians ? Alcée 42.15", *ZPE*, 73, 1988, p. 15-18.
- HALL E., *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, 1989.
- HALL J.M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997.
- HARTOG F., *Le miroir d'Hérodote : Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.
- HEATH J., "The Legacy of Peleus : Death and Divine Gifts in the *Iliad*", *Hermes*, 120, 1992, p. 387-400.
- HOFFMANN G., "L'enlèvement et le vol d'Hélène dans l'Agamemnon d'Eschyle", *Quaderni di Storia*, 17, 1983, p. 47-67.
- JACOBY F., "Homerisches I", *Hermes*, 68, 1933, p. 1-50.
- JEANMAIRE H., *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939.
- JOUAN F., *Euripide et les légendes des Chants Cypriens : Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, 1966.
- KAHANE A., *The Interpretations of Order : A Study in the Poetics of Homeric Repetition*, Oxford, 1994.
- KING H., "Tithonos and the Tettix", *Arethusa*, 19 (1), 1986, p. 15-35.
- KIRK G.S., *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962.
- KORFMANN M., "Besik Tepe : New Evidence for the Period of the Trojan Sixth and Seventh Settlements", *Troy and the Trojan War*, Bryn Mawr, 1986, p. 17-28.
- KRETSCHMER P., "Mythische Namen", *Glotta*, 12, 1932, p. 103-107.
- LEAF W., *Strabo on the Troad*, Cambridge, 1923.
- LETOUBLON F., "Défi et combat dans l'Iliade", *REG*, 96, 1983, p. 27-48.
- LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.
- LISSARRAGUE F., "Femmes au figuré", *Histoire des femmes en Occident*, éd. G. Duby, M. Perrot, tome I. L'Antiquité, dir. P. Schmitt-Pantel, Rome, Bari, 1990 (Paris, 1991), p. 159-250.

LLOYD M., "Paris / Alexandros in Homer and Euripides", *Mnemosyne*, 42, 1989, p. 76-79.

LORAUX N., "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : De la gloire du héros à l'idée de la cité", *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, éd. G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge, Paris, 1982, p. 27-43.

LORAUX N., *Les enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984.

LORAUX N., "Qu'est-ce qu'une déesse ?", *Histoire des femmes en Occident*, éd. G. Duby, M. Perrot, tome I. L'Antiquité, dir. P. Schmitt-Pantel, Rome, Bari, 1990 (Paris, 1991), p. 31-62.

MALKIN I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.

MARTIN P.M., "Enée chez Denys d'Halicarnasse : Problèmes de généalogie", in *Autour de Denys d'Halicarnasse*, Actes du colloque de Dijon, 1988, éd. D. Briquel, *MEFRA*, 101, 1989, p. 113-142.

MAUSS M., "Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année sociologique*, 1923-24 = *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1985, p. 145-279.

MONSACRE H., *Les larmes d'Achille : Le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, 1984.

MOTTE A., *Prairies et jardins de la Grèce antique : De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1971.

MUELLNER L.C., *The Meaning of Homeric εὖχομαι through its Formulas*, Innsbruck, 1976.

MUELLER F.M., "Mythologie comparée", *Essais sur la Mythologie Comparée*, 1856 (trad. G. Perrot, Paris, 1873), p. 1-184.

MUSTI D., "Sull'idea di συγγένεια in iscrizioni greche", *ANSP*, 32, 1963, p. 225-239.

NAGLER M.N., "Towards a Generative View of the Oral Formula", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, 1967, p. 269-311.

NAGLER M.N., *Spontaneity and Tradition : A Study in the Oral Art of Homer*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1974.

NAGY G., *Le meilleur des Achéens : La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Baltimore, Londres, 1979 (trad. J. Carlier et N. Loraux, Paris, 1994).

NAGY J.F., "The deceptive gift in Greek mythology", *Arethusa*, 14 (2), 1981, p. 191-204.

PAGE D.L., *History and the Homeric Iliad*, Berkeley, Los Angeles, 1959.

PARRY A., *Blameless Aegisthus : A Study of ἀμύμων and Other Homeric Epithets*, Leiden, 1973.

PARRY M., *L'épithète traditionnelle chez Homère : Essai sur un problème de style homérique*, Paris, 1928.

PERPILLOU J.-L., "La signification du verbe εὔχομαι chez Homère", *Mélanges P. Chantraine*, Paris, 1972, p. 169-182.

PERRET J., *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, Paris, 1942.

PHILIPPSON P., *Genealogie als mythische Form : Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo, 1936.

PODBIELSKI H., *La structure de l'Hymne homérique à Aphrodite à la lumière de la tradition littéraire*, Wrocław, 1971.

POUCET J., "Denys d'Halicarnasse et Varron : Le cas des voyages d'Enée", in *Autour de Denys d'Halicarnasse*, Actes du colloque de Dijon, 1988, éd. D. Briquel, *MEFRA*, 101, 1989, p. 63-95.

RAMNOUX C., *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959 (1986).

REDFIELD J.M., *Nature and Culture in the Iliad : The Tragedy of Hector*, Chicago, 1975.

REINHARDT K., *Sophocle*, 1933 (trad. E. Martineau, Paris, 1971).

REINHARDT K., *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen, 1961.

RIEDINGER J.-C., "Remarques sur la τίμη chez Homère", *REG*, 89, 1976, p. 244-264.

SAID S., *La faute tragique*, Paris, 1978.

SAID S., "Grecs et barbares chez Euripide : La fin des différences ?", *Ktema*, 9, 1984, p. 27-53.

SCHEID J., SVENBRO J., *Le métier de Zeus : Mythe du tissage et du tissu*, Paris, 1994.

SCHEID-TISSINIER E., *Les usages du don chez Homère : Vocabulaire et pratiques*, Nancy, 1994.

SCHNAPP-GOURBEILLON A., *Lions, héros, masques : Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981.

SCULLY S., *Homer and the Sacred City*, Ithaca, Londres, 1990.

SEGAL C., "Andromache's *Anagnorisis* : Formulaic Artistry in *Iliad* 22. 437-476", *Harvard Studies in Classical Philology*, 75, 1971, p. 34-57.

SEGAL C., "The Theme of the Mutilation of the Corpse in the *Iliad*", *Mnemosyne*, Suppl. 17, 1971.

SEGAL C., "The Homeric Hymn to Aphrodite : A Structuralist Approach", *CW*, 67, 1974, p. 205-212.

SEGAL C., "Tithonus and the Homeric *Hymn to Aphrodite* : A Comment", *Arethusa*, 19 (1), 1986, p. 37-47.

SEGAL C., "Violence and the Other : Greek, Female, and Barbarian in Euripides' *Hecuba*", *TAPhA*, 120, 1990, p. 109-131.

SIRINELLI J., *Les enfants d'Alexandre : La littérature et la pensée grecques (334 av. J.-C. — 519 ap. J.-C.)*, Paris, 1993.

SMITH P.M., "Aineiadaï as Patrons of *Iliad* XX and the Homeric *Hymn to Aphrodite*", *HSCP*, 85, 1981, p. 17-58.

STINTON T.C.W., *Euripides and the Judgement of Paris*, Supplementary paper, 11, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, Londres, 1965.

STRAUSS-CLAY J., *The Politics of Olympus : Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.

STRAUSS-CLAY J., *The Wrath of Athena : Gods and Men in the "Odyssey"*, Princeton, 1983.

TAILLARDAT J., "Φιλότης, πίστις et *foedus*", *REG*, 95, 1982, p. 1-14.

TOUTAIN J., "Le rite nuptial de l'*anakalypterion*", *REA*, 42, 1940, p. 345-353.

VAN DER KOLF M.C., "Priam and Laomedon from a Historical Point of View", *Mnemosyne*, 7, 1954, p. 1-18.

VAN DER VALK M., "On Apollodori Bibliotheca", *REG*, 71, 1958, p. 100-168.

VELLAY C., *Les légendes du cycle troyen*, Monaco, 1958.

VENTRIS M., CHADWICK J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, 1956 (1973).

VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 (1994).

VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

VERNANT J.-P., "La belle mort et le cadavre outragé", *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, éd. G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge, Paris, 1982, p. 45-76.

VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1973.

VIAN F., *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

VIDAL-NAQUET P., *Le chasseur noir : Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (1991).

VIDAL-NAQUET P., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990.

VIDAL-NAQUET P., "Notes sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie athénienne", in *L'étranger dans le monde grec, II*, Actes du colloque de Nancy, sept. 1991, éd. R. Lounis, Nancy, 1992, p. 297-311.

VIVANTE P., *The Epithets in Homer*, New Haven, Londres, 1982.

VON KAMPTZ H., *Homerische Personennamen*, Göttingen, 1982.

WADE-GERY H.T., *The Poet of the Iliad*, Cambridge, 1952.

WATHELET P., "Les Troyens, leurs alliés et les peuples mythiques", *Peuples et pays mythiques*, Actes du V^e colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université Paris X, éd. F. Jouan et B. Deforge, Paris, 1988.

WATHELET P., *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège, 1988.

WATHELET P., *Les Troyens de l'Iliade : Mythe et Histoire*, Liège, 1989.

WATKINS C., "The Language of the Trojans", *Troy and the Trojan War*, éd. M.J. Mellink, Bryn Mawr, 1986, p. 45-62.

WILSON J.R., "The Wedding Gifts of Peleus", *Phoenix*, 28, 1974, p. 385-389.

WINNINGTON-INGRAM R.P., *Studies on Aeschylus*, Cambridge, 1983.

WORONOFF M., *Homère, juge des Troyens*, Thèse dactylographiée, Université de Paris-Sorbonne, 1977.

ZEITLIN F., "The Dynamics of Misogyny : Myth and Mythmaking in the Oresteia", *Arethusa*, 11, p. 149-184.

Nombre de références bibliographiques : 217.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DE LIEUX

On n'a pas fait figurer dans cet index les noms des auteurs. Voir l'index des passages cités et la bibliographie.

Abantes 88, n. 5.

Abarbarée 21.

Achéen, Achéens 7 ; 18 ; 35 ; 43-44 ; 46 ; 50 ; 74 ; 82 ; 89 ; 91-92 ; 94-95 ; 97 ; 101-103 ; 142-143 ; 152 ; 175 ; 179 ; 224 ; 226 ; 229 ; 239 ; 242-243 ; 252-253 ; 257 ; 260 ; 262 ; 264-265 ; 267 ; 269 ; 276 ; 279-281 ; 288-289 ; 295 ; 297-298 ; 301 ; 305 ; 310 ; 319 ; 328-329.

Notes : 89, n. 11 ; 179, n. 106 ; 227, n. 11 ; 280, n. 213 ; 298, n. 15 ; 328, n. 108 ; 332, n. 132.

Achéménides 104.

Achille (Péleïde) 21-23 ; 31-40 ; 43-47 ; 52-53 ; 55 ; 57 ; 59-63 ; 67-68 ; 70 ; 88-89 ; 93-94 ; 102 ; 122 ; 136 ; 138 ; 141 ; 171 ; 185 ; 187 ; 211 ; 223 ; 226 ; 233-237 ; 241-248 ; 252 ; 260-262 ; 264-265 ; 268-271 ; 273-278 ; 280-281 ; 286-288 ; 291 ; 295-296 ; 300-302 ; 305 ; 308 ; 319 ; 333 ; 353-355 ; 361.

Notes : 31, n. 49 ; 32, n. 51 ; 40, n. 75 ; 46, n. 109 ; 61, n. 156 ; 68, n. 178 ; 89, n. 10 ; 93, n. 32 ; 150, n. 250 ; 167, n. 48 ; 223, n. 3 ; 234, n. 47 ; 234, n. 48 ; 245, n. 99 ; 247, n. 104 ; 268, n. 164 ; 271, n. 174 ; 271, n. 175 ; 273,

n. 184 ; 292, n. 236 ; 305, n. 37 ; 309, n. 47 ; 341, n. 165.

Admète 256-258.

Agamemnon (Atride) 44 ; 82 ; 88-89 ; 92 ; 94 ; 112-114 ; 123-133 ; 135-136 ; 138-141 ; 143-147 ; 150 ; 171 ; 175 ; 179-180 ; 195 ; 226 ; 235 ; 264 ; 266-267 ; 274 ; 295 ; 298 ; 316-322 ; 330 ; 357-358.

Notes : 31, n. 49 ; 42, n. 83 ; 110, n. 114 ; 123, n. 166 ; 180, n. 109 ; 180, n. 112 ; 305, n. 38 ; 320, n. 88 ; 320, n. 89.

Agénor 61 ; 63 ; 242.

Notes : 61, n. 156.

Ajax, fils de Télamon 46 ; 50 ; 143-144 ; 146-147 ; 229 ; 271 ; 291-293 ; 333.

Notes : 271, n. 175 ; 292, n. 235 ; 292, n. 236.

Ajax, fils d'Oïlée 179 ; 328.

Notes : 179, n. 106.

Alcathoos 31.

Alcée 95 ; 97.

Alceste 329.

Alcimédon 290.

Alcinoos 230.

Alexandra. Voir Cassandre.

Alexandre. Voir Pâris.

Alexandrie Troas 70.

Altès 23.

Amazones 114.

Notes : 92, n. 26.

Amyclées 178, n. 98.

Anatolie 114, n. 132.

Anchise (Dardanide) 31-32 ; 36 ; 38 ; 42-43 ; 45-46 ; 49 ; 54-55 ; 58-59 ; 66 ; 70 ; 72 ; 74 ; 81 ; 91 ; 114-115 ; 155 ; 157 ; 160-162 ; 164 ; 182-185 ; 188-190 ; 197-200 ; 202 ; 204 ; 207 ; 211 ; 214 ; 219 ; 221 ; 283 ; 354.

Notes : 43, n. 88 ; 160, n. 21 ; 161, n. 23 ; 163, n. 33 ; 169, n. 58 ; 172, n. 71 ; 206, n. 183 ; 210, n. 195.

Andromaque 62 ; 94-96 ; 112 ; 119-120 ; 122-123 ; 136-138 ; 141-143 ; 148 ; 149 ; 223-225 ; 237-239 ; 248 ; 251-252 ; 261-262 ; 273-274 ; 277-281 ; 331-332 ; 340 ; 355.

Notes : 92, n. 26 ; 96, n. 41 ; 143, n. 234 ; 152, n. 255 ; 167, n. 48 ; 173, n. 73 ; 219, n. 233 ; 220, n. 238 ; 249, n. 110 ; 251, n. 120 ; 253, n. 129 ; 278, n. 204 ; 341, n. 165.

Andromède 104 ; 360.

Antée 39.

Anténor 42 ; 55-56 ; 353.

Notes : 42, n. 82.

Anténorides 42 ; 74.

Anthémion 50.

Antiloque 333.

Notes : 231, n. 33.

Antiphos 28 ; 45.

Notes : 22, n. 8 ; 45, n. 102.

Aphrodite (Cypris) 4 ; 18 ; 36-40 ; 46 ; 58-59 ; 72-74 ; 81 ; 95-96 ; 114 ; 155 ; 157 ; 160-162 ; 164 ; 172 ; 179 ; 182-185 ; 188-191 ; 196-204 ; 207-212 ; 214 ; 221 ; 228-231 ; 236-237 ; 240-241 ; 247-253 ; 261 ; 277 ; 283 ; 285-286 ; 297 ; 304-308 ; 312 ; 329 ; 342 ; 344-346 ; 353.

Notes : 43, n. 88 ; 105, n. 84 ; 160, n. 21 ; 161, n. 23 ; 163, n. 33 ; 164, n. 34 ; 172, n. 71 ; 188, n. 143 ; 202, n. 176 ; 204, n. 181 ; 206, n. 183 ; 292, n. 236 ; 342, n. 169 ; 343, n. 173.

Apollon (Phoibos) 25 ; 37 ; 41 ; 44 ; 56-58 ; 75 ; 80 ; 82 ; 107 ; 141 ; 157 ; 163 ; 175 ; 178 ; 180-181 ; 215-216 ; 223 ; 236-237 ; 240-249 ; 252-253 ; 256-261 ; 264-266 ; 268-269 ; 271-273 ; 275 ; 287 ; 289-290 ; 301 ; 303 ; 305 ; 317 ; 326 ; 329 ; 336 ; 349.

Notes : 107, n. 96 ; 157, n. 2 ; 159, n. 15 ; 177, n. 87 ; 177, n. 91 ; 177, n. 92 ; 178, n. 94 ; 180, n. 112 ; 183, n. 125 ; 208, n. 191 ; 244, n. 96 ; 244, n. 99 ; 257, n. 141 ; 260, n. 147 ; 271, n. 174 ; 287, n. 225 ; 291, n. 232 ; 326, n. 101.

Arabie 164, n. 36.

Arcadiens 98.

Arès 38 ; 51 ; 186 ; 211 ; 228 ; 274.

Notes : 105, n. 84 ; 237, n. 66 ; 286, n. 224.

Arété 92.

Argien, Argiens 97 ; 129 ; 242 ; 298.

Argolide 90, n. 14.

Argonautes 100.

Argos 39 ; 73 ; 98 ; 124 ; 128-132 ; 320 ; 360.

Notes : 131, n. 186.

Arisbé 107.

Artémis 58 ; 125-126 ; 213.

Ascagne 70-71 ; 78 ; 110.

Ascalaphos 186.

Notes : 286, n. 224.

Asclépios 256.

Asiatique, Asiatiques 101 ; 137.

Asie 7 ; 17 ; 97-98 ; 100-103 ; 107 ; 114 ; 119-120 ; 135-136 ; 142 ; 154 ; 357.

Notes : 98, n. 51 ; 137, n. 209.

Asios 25.

Assaracos 38 ; 54-56 ; 64 ; 67 ; 72 ; 75-76 ; 108 ; 159 ; 338 ; 354.

Notes : 72, n. 188.

Astraios 218, n. 232.

Astyanax 119-120 ; 141 ; 153 ; 239 ; 280 ; 331 ; 347-348 ; 350 ; 358.

Notes : 251, n. 120.

Atè (Egarement) 75 ; 78 ; 80 ; 320.

Notes : 304, n. 35 ; 320, n. 88.

Athéna 8 ; 44 ; 63 ; 66 ; 179 ; 186 ; 240 ; 246 ; 252 ; 275-276 ; 279 ; 284-287 ; 289 ; 295 ; 297-302 ; 304-307 ; 312 ; 325 ; 327-331 ; 345 ; 347-348 ; 354.

Notes : 25, n. 22 ; 101, n. 61 ; 177, n. 92 ; 179, n. 106 ; 231, n. 33 ; 268, n. 162 ; 268, n. 164 ; 305, n. 38 ; 327, n. 103.

Athènes 99 ; 118-119 ; 144 ; 152 ; 357.

Notes : 107, n. 100 ; 152, n. 256 ; 327, n. 103 ; 331, n. 121.

Athéniens 143 ; 150 ; 153 ; 217 ; 326.

Notes : 327, n. 103 ; 331, n. 121.

Atlantides 98 ; 105 ; 158.

Notes : 98, n. 49.

Atlas 157-159.

Notes : 98, n. 49 ; 158, n. 8 ; 158, n. 10.

Atrée 129 ; 133 ; 317.

Atride. Voir Agamemnon, Ménélas.

Atrides 17 ; 93-94 ; 100-101 ; 124-127 ; 129 ; 143 ; 295 ; 298 ; 316-318 ; 321.

Atrytoné (cf. Athéna) 284.

Aulis 83.

Aurore. Voir Eos.

Bacchantes 139.

Bateia 107-109.

Bellérophon 39 ; 95.

Béotie 106.

Borée 38 ; 48-49 ; 52 ; 169.

Boucolion 21 ; 28.

Briséis 93 ; 295 ; 319.

Cabèse 179.

Cabires 106.

Notes : 106, n. 89 ; 159, n. 17.

Cabirion 106.

Cadmos 105-107 ; 110 ; 157.

Notes : 106, n. 93 ; 159, n. 15.

Calchas 125-126.

Calétor 25.

Callirhoé 108.

Calypso 213-214.

Notes : 219, n. 235.

Capys 38 ; 55 ; 354.

Cariens 88.

Cassandre (Alexandra) 24 ; 113 ; 124 ; 129 ; 131-132 ; 138-139 ; 141 ; 151-153 ; 157 ; 160 ; 163 ; 175-181 ; 216 ; 223 ; 260 ; 328 ; 330.

Notes : 132, n. 189 ; 160, n. 22 ; 177, n. 87 ; 177, n. 92 ; 178, n. 94 ; 178, n. 98 ; 178, n. 100 ; 179, n. 106 ; 180, n. 110 ; 180, n. 112.

Castalie 215.

Castianire 29.

Notes : 22, n. 11 ; 29, n. 45.

Catreus 164, n. 39.

Cébren 79.

Cébrénie 79, n. 207.

Cébrion 24 ; 28 ; 245.

Notes : 244, n. 99.

Céphale 218, n. 232.

César 15.

Chaos 12.

Chéronée 169.

Chersonnèse 139.

Chios 91, n. 23.

Chiron 223 ; 240.

Chloris 161, n. 27.

Chrysa 5, n. 4.

- Chryséis 92 ; 242.
 Chtonié 250.
 Ciel. Voir Ouranos.
 Circé 208.
 Notes : 219, n. 235.
 Cleitos 193, n. 162.
 Cléopâtre 361.
 Clytemnestre 92 ; 113 ; 116 ; 126 ; 128-132 ; 135-136 ; 180 ; 216 ; 316.
 Notes : 110, n. 114 ; 131, n. 186 ; 132, n. 189 ; 180, n. 110 ; 316, n. 72 ; 320, n. 89.
 Clytios 38 ; 55.
 Cnossos 7.
 Colère 322-323.
 Coré (Perséphone) 106, n. 93 ; 278, n. 204.
 Coroïbos 179.
 Coronis 177, n. 91.
 Corybantes 170.
 Corybas 170.
 Notes : 165, n. 41.
 Corythos 78.
 Notes : 79, n. 209 ; 80, n. 210.
 Courète 164, n. 39.
 Crésus 120.
 Crète 106-107 ; 164 ; 166 ; 342.
 Crétois 164, n. 39.
 Cronide. Voir Zeus.
 Cronos 186 ; 310-311 ; 349.
 Cybèle 170.
 Notes : 165, n. 41.
 Cyclopes 256.
 Notes : 230, n. 29.
 Cynos 234.
 Cypris. Voir Aphrodite.
 Dactyles de l'Ida 106.
 Notes : 106, n. 94 ; 164, n. 39.
 Danaens 97 ; 124-125 ; 179 ; 265-266.
 Daphné 177, n. 91.
 Dardanide. Voir Anchise, Ganymède, Laomédon, Tithon.
 Dardanide, Dardanides 10 ; 13 ; 16-18 ; 22 ; 31 ; 40 ; 44-45 ; 49 ; 52 ; 54-55 ; 57 ; 68 ; 72 ; 77-78 ; 82-87 ; 91 ; 94-95 ; 97-99 ; 101 ; 104 ; 107 ; 109-110 ; 112 ; 114-115 ; 119-123 ; 128 ; 133 ; 153-157 ; 159-161 ; 163 ; 169 ; 172-173 ; 175 ; 182 ; 188-190 ; 199-200 ; 202-204 ; 212 ; 214 ; 222-223 ; 225 ; 234 ; 260 ; 264 ; 294-295 ; 303 ; 354-358 ; 360-362.
 Notes : 156, n. 1 ; 356, n. 2.
 Dardanie 16-17 ; 38-43 ; 47 ; 49 ; 52-53 ; 55 ; 61 ; 67 ; 72 ; 75-76 ; 81-82 ; 105 ; 108 ; 338 ; 354.
 Notes : 41, n. 81 ; 72, n. 188 ; 82, n. 219 ; 169, n. 57.
 Dardanie (= Samothrace) 110, n. 114.
 Dardanien, Dardaniens 42 ; 43 ; 61 ; 77 ; 82 ; 301 ; 304 ; 354.
 Notes : 42, n. 86 ; 72, n. 188 ; 100, n. 58.
 Dardanos 13 ; 15-16 ; 20 ; 22 ; 36 ; 38-40 ; 42-43 ; 47-48 ; 53-54 ; 67 ; 75-77 ; 82 ; 84 ; 91 ; 98 ; 105-111 ; 157-160 ; 164-165 ; 169-170 ; 300 ; 306 ; 349 ; 354 ; 359 ; 361.
 Notes : 13, n. 28 ; 40, n. 76 ; 41, n. 81 ; 53, n. 130 ; 76, n. 197 ; 98, n. 51 ; 105, n. 84 ; 105, n. 87 ; 107, n. 101 ; 159, n. 15 ; 160, n. 18 ; 164, n. 39 ; 165, n. 41 ; 167, n. 48.
 Dardanos, ville côtière de Troade 17 ; 76 ; 77 ; 82.
 Notes : 76, n. 197.
 Darès 58-59.
 Darius 100.
 Déiphobe 24 ; 31 ; 276 ; 343.
 Notes : 22, n. 8 ; 25, n. 22.
 Delphes 138 ; 215.
 Notes : 107, n. 96.
 Déméter 106 ; 157 ; 162-170 ; 172 ; 175 ; 213-214.
 Notes : 106, n. 93 ; 164, n. 39 ; 165, n. 41 ; 168, n. 54 ; 249, n. 110 ; 278, n. 204.
 Démocoon 21 ; 28.
 Démodocos 178, n. 100.
 Deucalion 98.
 Diomède (Tydéide) 44 ; 58 ; 90 ; 94-95 ; 173 ; 224 ; 231-232 ; 235 ; 237 ; 240-242 ; 252 ; 267-268 ; 284-285 ; 354.
 Notes : 49, n. 119 ; 90, n. 14 ; 244, n. 99 ; 268, n. 162.
 Dionysos 158, n. 13.
 Dolon 44.
 Dolops 25.
 Notes : 21, n. 2 ; 22, n. 8.
 Doriens 97.
 Doryclos 28.
 Notes : 22, n. 8.
 Drésos 21.
 Dymas 25.
 Eacides 234.
 Eaque 290-291.
 Notes : 291, n. 232.
 Éétion, frère de Dardanos (cf. Jasion) 96 ; 105-106 ; 159 ; 164.
 Notes : 105, n. 84 ; 159, n. 15 ; 167, n. 48.
 Éétion, père d'Andromaque 95-96 ; 248 ; 253.
 Notes : 167, n. 48.
 Egarement. Voir Atè.
 EGINE 234 ; 290.
 Egisthe 216.
 Egypte 83.
 Electre, fille d'Atlas 13 ; 98 ; 105-106 ; 108-109 ; 157-160 ; 164 ; 166 ; 169.
 Notes : 106, n. 93 ; 157, n. 3.
 Electre, fille d'Agamemnon 135-136.
 Notes : 136, n. 199 ; 136, n. 201.
 Electryoné (cf. Electre, fille d'Atlas) 157 ; 159.
 Notes : 157, n. 3 ; 159, n. 15.
 Emathie 164, n. 36.
 Emathion 163-164 ; 196.
 Enéades 46 ; 69-71 ; 73-74 ; 361.
 Notes : 69, n. 182.
 Enée (fils d'Anchise, Dardanide) 4 ; 15-17 ; 20-23 ; 31-43 ; 45-47 ; 49 ; 53-61 ; 64-78 ; 81-82 ; 85 ; 91 ; 105 ; 110 ; 159 ; 164 ; 175 ;

188 ; 199-200 ; 209 ; 231 ;
236 ; 241 ; 252 ; 285 ; 287 ;
299-300 ; 302 ; 304-306 ;
353-354 ; 358-361.

Notes : 14, n. 30 ; 22, n. 9 ;
32, n. 51 ; 37, n. 69 ; 42, n. 82 ;
45, n. 102 ; 46, n. 107 ; 65,
n. 169 ; 67, n. 175 ; 67, n. 176 ;
68, n. 178 ; 72, n. 188 ; 77,
n. 203 ; 164, n. 34 ; 184,
n. 125 ; 200, n. 172 ; 232,
n. 35 ; 244, n. 99 ; 252, n. 125 ;
303, n. 31.

Eoliens 97 ; 101-102.

Notes : 101, n. 65.

Eos (Aurore) 55 ; 155 ; 157 ;
161-163 ; 184-185 ; 187 ;
189 ; 192-197 ; 203-206 ;
210 ; 213-214 ; 221 ; 233-
234 ; 236.

Notes : 164, n. 34 ; 193,
n. 158 ; 193, n. 162 ; 195,
n. 167 ; 200, n. 172 ; 204,
n. 181 ; 218, n. 232.

Epeios 289.

Erèbe 218, n. 232.

Erechthée 48.

Erichthonios 38-39 ; 47-49 ;
51-54 ; 108 ; 160 ; 169.

Erinye, Erinyes 28 ; 293 ;
317-318 ; 320 ; 323.

Notes : 323, n. 95.

Eris 307.

Eros 335-336.

Eschyle 18 ; 88 ; 107 ;
112-114 ; 120 ; 124 ; 132-
133 ; 175 ; 177-179 ; 316 ;
317-318 ; 321 ; 323-325 ;
351 ; 357-358.

Ethiopie 164, n. 36.

Ethiopien , Ethiopiens 164 ;
233 ; 236.

Etoliens 98.

Eubée 88, n. 5.

Euphorbe 243 ; 271 ; 287.

Europe 100-102 ; 107.

Euryale 227, n. 15.

Eurypyle 232 ; 235.

Ganymède (Dardanide) 38 ;
54 ; 57 ; 64-66 ; 81 ; 155 ;
157 ; 160-162 ; 170-174 ;
183 ; 188-190 ; 192 ; 196-
204 ; 207 ; 214-218 ; 220-
223 ; 331-332 ; 334-335 ;
337-338 ; 349 ; 351 ; 358.

Notes : 172, n. 71 ; 216,
n. 224 ; 217, n. 228 ; 217,
n. 230.

Gargare 43-44.

Gergithes 101.

Gé-Gaïa (Terre) 308-312 ;
325.

Notes : 218, n. 232 ; 308,
n. 44 ; 310, n. 51.

Glaucos 34 ; 37 ; 39 ; 90 ;
94 ; 273.

Notes : 37, n. 69 ; 90,
n. 14 ; 92, n. 30.

Gorgythion 22, n. 11.

Grand Roi 101.

Grands Dieux de
Samothrace 361.

Grèce 7 ; 17 ; 65 ; 78 ; 100 ;
102 ; 110 ; 114 ; 123 ; 127 ;
135 ; 138-139 ; 142 ; 148 ;
154 ; 332 ; 347 ; 352 ; 356 ;
361.

Notes : 100, n. 58 ; 101,
n. 61 ; 123, n. 166.

Grec, Grecs, Grecques 17 ;
66 ; 76 ; 83-85 ; 88 ; 90 ; 97-
104 ; 109-110 ; 112-113 ;
116-117 ; 119 ; 122-124 ;
129-130 ; 133 ; 135-142 ;
144 ; 146 ; 151-153 ; 196 ;
210 ; 221 ; 301 ; 307-310 ;
327-330 ; 339-340 ; 343 ;
347 ; 349 ; 351 ; 357-358 ;
360-361.

Notes : 72, n. 188 ; 79,
n. 208 ; 98, n. 52 ; 104, n. 78 ;
303, n. 31 ; 361, n. 8.

Gygès 120, n. 153.

Hadès 245 ; 293 ; 314.

Notes : 150, n. 250 ; 314,
n. 68.

Harmonie 105-106 ; 159.

Notes : 105, n. 84 ; 107,
n. 101 ; 159, n. 15 ; 168, n. 54.

Harppe 52.

Hector (Priamide) 10 ; 14-
15 ; 20 ; 23-24 ; 26-29 ; 32 ;
34-35 ; 38-39 ; 42-44 ; 46 ;
49-50 ; 54-56 ; 58-70 ; 78 ;
81-82 ; 87 ; 89-92 ; 94-96 ;
105 ; 110 ; 122 ; 136-137 ;
148-149 ; 159 ; 175 ; 191 ;
211 ; 223-228 ; 230-232 ;
234 ; 236-237 ; 240-253 ;
256 ; 259-278 ; 280-289 ;
291-293 ; 295-296 ; 300-

302 ; 305-306 ; 331-332 ;
340 ; 347 ; 353-355 ; 358.

Notes : 22, n. 8 ; 25, n. 22 ;
29, n. 45 ; 35, n. 63 ; 42, n. 86 ;
46, n. 107 ; 49, n. 119 ; 59,
n. 153 ; 61, n. 156 ; 65, n. 169 ;
68, n. 178 ; 89, n. 10 ; 91,
n. 23 ; 92, n. 26 ; 94, n. 33 ; 96,
n. 41 ; 105, n. 88 ; 157, n. 2 ;
173, n. 73 ; 208, n. 191 ; 219,
n. 233 ; 223, n. 3 ; 228, n. 17 ;
232, n. 35 ; 237, n. 66 ; 239,
n. 77 ; 241, n. 85 ; 245, n. 99 ;
247, n. 104 ; 251, n. 120 ; 252,
n. 125 ; 253, n. 129 ; 261,
n. 149 ; 271, n. 174 ; 273,
n. 185 ; 278, n. 204 ; 284,
n. 218 ; 292, n. 235 ; 305,
n. 37 ; 341, n. 165 ; 344, n. 177.

Hectorides 110.

Hécube 25 ; 29 ; 92 ; 94 ;
112 ; 120-123 ; 133-135 ;
137-141 ; 143 ; 148-151 ;
153 ; 180 ; 216 ; 284 ; 325-
326 ; 328-331 ; 339-342 ;
345-347 ; 350.

Notes : 29, n. 45 ; 140,
n. 224 ; 141, n. 227 ; 142,
n. 232 ; 148, n. 245 ; 151,
n. 251 ; 157, n. 2 ; 180, n. 112 ;
180, n. 113 ; 326, n. 100 ; 329,
n. 113 ; 331, n. 118 ; 336,
n. 142 ; 340, n. 160 ; 341,
n. 165 ; 342, n. 166 ; 343,
n. 173 ; 344, n. 180 ; 346,
n. 185 ; 348, n. 191.

Hélène 25 ; 46 ; 69 ; 73 ; 78-
80 ; 93-94 ; 100-101 ; 115 ;
117-119 ; 121-122 ; 124 ;
127-129 ; 133-137 ; 141-
142 ; 201-202 ; 229-231 ;
241 ; 250-251 ; 253 ; 262 ;
295 ; 297 ; 304 ; 307-309 ;
311-313 ; 318 ; 321-322 ;
325-326 ; 339-348 ; 350-
351 ; 357-358.

Notes : 79, n. 209 ; 94,
n. 33 ; 110, n. 114 ; 140, n. 224 ;
142, n. 232 ; 160, n. 21 ; 178,
n. 98 ; 226, n. 10 ; 231, n. 32 ;
253, n. 129 ; 308, n. 44 ; 323,
n. 95 ; 340, n. 160 ; 343,
n. 173 ; 344, n. 182 ; 346,
n. 185.

Hélénos 66 ; 284.

Notes : 22, n. 8 ; 29, n. 45 ;
46, n. 106 ; 79, n. 208.

Hélicaon 25.

Hellade 98 ; 102 ; 356.

Hellen 90 ; 98 ; 104 ; 356.

- Hellènes 17 ; 84 ; 94 ; 97 ; 102-103 ; 112 ; 122-123 ; 133 ; 137 ; 140 ; 142 ; 361.
- Hellespont 114, n. 132
- Héméra-Héméré 218-220 ; 331 ; 336-338.
Notes : 218, n. 232.
- Héphaïstos 58 ; 68 ; 174 ; 233-234 ; 236 ; 255 ; 268 ; 275 ; 287.
Notes : 223, n. 3 ; 274, n. 191.
- Héra 44 ; 172 ; 183 ; 186-187 ; 248-249 ; 280 ; 285 ; 295-299 ; 301-302 ; 304-307 ; 312 ; 325 ; 327 ; 345 ; 354.
Notes : 206, n. 183 ; 249, n. 110 ; 249, n. 112 ; 305, n. 38.
- Héraclès (fils d'Alcmène) 10 ; 56-58 ; 73 ; 143 ; 145 ; 164 ; 256 ; 259 ; 331-334 ; 338.
Notes : 257, n. 141 ; 259, n. 145 ; 333, n. 133.
- Hermès 158 ; 171 ; 173 ; 191 ; 203 ; 213.
Notes : 158, n. 13 ; 172, n. 71.
- Hermione 112 ; 122-123 ; 136-137 ; 311.
- Hermos 98, n. 51.
- Hésione 143 ; 145 ; 147-148 ; 333-334 ; 357.
Notes : 332, n. 127.
- Hestia 172.
- Hicétaon 27 ; 38 ; 55 ; 302.
- Hippodamie, femme de Pélops 98, n. 49.
- Hippodamie, fille d'Anchise 31 ; 42.
- Hippolochos 37.
- Hissarlik 5-6.
- Hypérion 234-235.
- Ida de Crète 106, n. 94.
- Ida de Troade 16-17 ; 20 ; 38 ; 40-51 ; 54 ; 56 ; 58-64 ; 67 ; 72-77 ; 79-83 ; 85 ; 106 ; 108 ; 116 ; 134 ; 198 ; 304 ; 342 ; 354.
Notes : 43, n. 91 ; 44, n. 100 ; 106, n. 94 ; 342, n. 166.
- Idaia 107.
- Idaios, fils de Dardanos 76, n. 197.
- Idaios, fils de Darès 58.
- Idaos 96.
- Idoménée 179.
- Iliens 82 ; 110 ; 333.
- Ilion 4 ; 15-18 ; 20 ; 22 ; 25-26 ; 29-30 ; 35 ; 38-47 ; 51-52 ; 55-57 ; 60-61 ; 63-68 ; 72-82 ; 84-87 ; 89 ; 91-93 ; 95 ; 97 ; 100 ; 102-103 ; 105 ; 108-110 ; 112 ; 114-115 ; 119 ; 121-123 ; 125-138 ; 141-143 ; 148 ; 150 ; 152-154 ; 160 ; 164 ; 175 ; 179-181 ; 198 ; 200 ; 216 ; 220-225 ; 234 ; 237-238 ; 240 ; 242-243 ; 247-248 ; 252 ; 255 ; 257 ; 259-262 ; 265 ; 269 ; 273 ; 280-281 ; 283-285 ; 288 ; 290 ; 294-296 ; 298 ; 302-307 ; 316-317 ; 319 ; 321-322 ; 324-325 ; 327 ; 329-334 ; 338 ; 340 ; 348-351 ; 353-355 ; 357-359 ; 361.
Notes : 41, n. 81 ; 44, n. 100 ; 67, n. 175 ; 72, n. 188 ; 80, n. 211 ; 82, n. 219 ; 101, n. 61 ; 119, n. 152 ; 136, n. 199 ; 152, n. 255 ; 195, n. 167 ; 219, n. 233 ; 227, n. 11 ; 235, n. 59 ; 244, n. 99 ; 251, n. 120 ; 259, n. 145 ; 260, n. 146 ; 304, n. 35 ; 331, n. 121.
- Ilos 16 ; 22 ; 38-39 ; 41 ; 54-57 ; 64 ; 67 ; 72 ; 75 ; 80 ; 108 ; 159 ; 338 ; 354 ; 359.
Notes : 22, n. 8 ; 72, n. 188.
- Illyrie 100, n. 58.
- Imbrios 26-27 ; 302.
- Ino 249.
Notes : 249, n. 111.
- Io 100 ; 104.
- Ion 215.
- Ioniens 97.
- Iphigénie 83 ; 114 ; 125-128 ; 136.
Notes : 320, n. 88.
- Iris 25 ; 28 ; 44 ; 203 ; 266.
- Iros 167, n. 50.
- Isos 28 ; 45.
Notes : 45, n. 102
- Italie 74 ; 77 ; 360.
Notes : 42, n. 82.
- Ithaque 231, n. 33.
- Jasion-Jasios 106 ; 157 ; 159-160 ; 162-170 ; 213.
Notes : 107, n. 101 ; 159, n. 15 ; 164, n. 39 ; 165, n. 41 ; 168, n. 52 ; 168, n. 54.
- Labdacides 17.
- Lacédémon 16 ; 98 ; 158.
- Lacédémone 137-138.
- Lacédémoniens 137, n. 209.
- Laconie 178, n. 98.
- Laconienne (*cf.* Hélène) 73 ; 78 ; 135 ; 137 ; 322 ; 358.
- Lampos 38 ; 55.
Notes : 21, n. 2 ; 22, n. 9.
- Laocoon 73.
- Laodicé 25.
- Laomédon (Dardanide) 10 ; 21 ; 28 ; 38 ; 49 ; 55-58 ; 64 ; 66-67 ; 74 ; 76 ; 105 ; 108 ; 145 ; 170 ; 174 ; 214-215 ; 223 ; 254-261 ; 303-306 ; 325 ; 327 ; 329 ; 331-334 ; 337-338 ; 353-354 ; 358.
Notes : 21, n. 2 ; 254, n. 132 ; 326, n. 101 ; 332, n. 127 ; 338, n. 152.
- Laothoé 23 ; 29.
Notes : 22, n. 11 ; 29, n. 45.
- Léda 114 ; 135.
- Lélèges 23.
- Lélex 16.
- Lemniennes 139.
Notes : 140, n. 224.
- Lesbiens 110.
- Lesbos 97 ; 110.
- Léto-Lato 58, 290.
- Leucothéa. Voir Ino.
- Leuctres 178, n. 98.
- Locriens 179, n. 106.
- Louvites 9.
- Loxias (*cf.* Apollon) 176-177.
- Lune 235.
- Lycaon 21-25 ; 29.
Notes : 22, n. 11 ; 305, n. 37.
- Lycie 37 ; 187.
Notes : 90, n. 14.
- Lycien, Lyciens 26 ; 42 ; 94 ; 353.

- Lydie 114, n. 132 ; 120, n. 153.
- Lydiens 101.
Notes : 101, n. 65.
- Lyros 164, n. 34.
- Macédoine 100, n. 58 ; 164, n. 36.
- Machaon 232 ; 240.
- Maïa 158.
Notes : 158, n. 13.
- Mardonios 123, n. 162.
- Marpessa 177, n. 91.
- Médée 100.
- Mèdes 99, n. 52 ; 260, n. 147.
- Médésicaste 21 ; 24 ; 26 ; 28 ; 302.
- Méditerranée 360.
- Mégalopolis 164, n. 39.
- Mégare 260, n. 147.
- Mélanippe 27 ; 55 ; 302.
Notes : 22, n. 8.
- Mélos 142, n. 231.
- Memnon 163-164 ; 187 ; 196 ; 233-236 ; 261.
Notes : 193, n. 162 ; 234, n. 47 ; 234, n. 48 ; 234, n. 49 ; 237, n. 67.
- Ménélas (Atride) 46 ; 74 ; 79 ; 88 ; 93-94 ; 101 ; 114-115 ; 118-120 ; 122-123 ; 134 ; 136-137 ; 141 ; 201 ; 228 ; 230-231 ; 235 ; 271 ; 295-296 ; 298 ; 305 ; 307 ; 309-310 ; 312 ; 316-317 ; 321-322 ; 339-347 ; 350 ; 353.
Notes : 142, n. 232 ; 143, n. 234 ; 231, n. 33 ; 310, n. 49 ; 338, n. 152 ; 340, n. 160 ; 341, n. 165.
- Menoetiade. Voir Patrocle.
- Mère (Grande), Mère de l'Ida 116-117 ; 170.
- Mithridate 361.
- Molossie 138.
- Mômos 308-309.
- Mycalossos 164, n. 39.
- Mycènes 98.
- Myrmidons 62.
Notes : 93, n. 32.
- Mysiens 100, n. 58 ; 101, n. 65.
- Nausicaa 249, n. 110.
- Nélée 161, n. 27.
- Néoptolème 78 ; 110 ; 122-123 ; 137-138 ; 148-149 ; 235-236 ; 291.
Notes : 67, n. 176 ; 143, n. 234 ; 235, n. 59.
- Nestor 45 ; 226 ; 235-236 ; 240.
Notes : 49, n. 120.
- Nuit. Voir Nyx.
- Nyx (Nuit) 128.
Notes : 218, n. 232 ; 292, n. 236.
- Océan 193 ; 205.
- Oedipe 313.
- Oenone 78-80.
Notes : 79, n. 207 ; 79, n. 208 ; 79, n. 209 ; 80, n. 210.
- Olympe 37 ; 43-44 ; 66 ; 68 ; 81 ; 89 ; 157 ; 159 ; 173-174 ; 183 ; 187 ; 190-193 ; 199-201 ; 208 ; 223-225 ; 232 ; 256 ; 258 ; 262 ; 273 ; 305 ; 308 ; 317 ; 329 ; 351 ; 353.
- Olympien, Olympiens 18 ; 82 ; 155 ; 158 ; 160 ; 174 ; 181-182 ; 186 ; 191 ; 193 ; 204 ; 221 ; 224 ; 260 ; 270 ; 272 ; 281 ; 287 ; 294 ; 306 ; 314 ; 336 ; 355 ; 358.
- Opheltios 21.
- Oreste 115 ; 117-118 ; 135 ; 136.
Notes : 118, n. 148.
- Orion 213.
Notes : 218, n. 232.
- Othryoneus 175 ; 179.
Notes : 179, n. 103.
- Ouranos (Ciel) 310-311.
Notes : 218, n. 232.
- Palamède 328, n. 108.
- Pallas (*cf.* Athéna) 285 ; 327.
- Pan 317.
- Pandare 285.
Notes : 232, n. 35.
- Pandore 192 ; 204.
Notes : 212, n. 211 ; 274, n. 191.
- Panthoos 55.
- Pâris (Alexandre, Priamide) 17-18 ; 24 ; 26-28 ; 45-46 ; 73 ; 76 ; 78-80 ; 83 ; 89 ; 93-94 ; 100-101 ; 114 ; 120 ; 122-129 ; 132-135 ; 175 ; 200-202 ; 211 ; 223-224 ; 228-232 ; 236-237 ; 240-241 ; 247-249 ; 253 ; 261-262 ; 285-286 ; 295-299 ; 302-310 ; 316-325 ; 339-346 ; 350-351 ; 353 ; 355 ; 358.
Notes : 28, n. 36 ; 45, n. 102 ; 46, n. 109 ; 72, n. 188 ; 79, n. 207 ; 79, n. 209 ; 80, n. 210 ; 80, n. 211 ; 83, n. 220 ; 83, n. 223 ; 92, n. 25 ; 94, n. 33 ; 228, n. 17 ; 230, n. 31 ; 249, n. 112 ; 253, n. 129 ; 297, n. 11 ; 298, n. 15 ; 318, n. 78 ; 341, n. 165 ; 342, n. 166 ; 342, n. 169 ; 343, n. 173.
- Patrocle (Menoetiade) 23 ; 62-63 ; 185 ; 187 ; 191 ; 243-245 ; 248-249 ; 252 ; 260 ; 264-265 ; 269 ; 271 ; 273-278 ; 281 ; 287 ; 305 ; 333 ; 353.
Notes : 59, n. 153 ; 232, n. 35 ; 244, n. 99 ; 247, n. 104 ; 249, n. 112 ; 268, n. 164.
- Pausanias, général spartiate 123, n. 162 ; 137, n. 209.
- Pédaion 26.
- Pédase 23.
- Pélasges 110.
- Pélée 23 ; 36 ; 59 ; 137-138 ; 185 ; 187 ; 223 ; 235 ; 237 ; 244 ; 272-273 ; 287 ; 308.
Notes : 186, n. 134 ; 244, n. 98 ; 270, n. 166 ; 271, n. 174 ; 341, n. 165.
- Péleïde. Voir Achille.
- Péloponnèse 84 ; 102.
- Pélops 144 ; 157.
Notes : 98, n. 49.
- Pénates 361.
- Pénélope 92 ; 278-280.
Notes : 170, n. 60 ; 249, n. 110.
- Penthésilée 233.
- Péonie 100, n. 58.
- Péoniens 88, n. 5.
- Percote 27.

Pergame 44 ; 175 ; 243 ; 255 ; 302 ; 327 ; 336 ; 339.

Périclès 144.

Perse 104 ; 109.

Persée 104 ; 360.

Perséphone. Voir Coré.

Perses 17 ; 99 ; 100-101 ; 103-104 ; 113-114 ; 119 ; 360.

Notes : 101, n. 64 ; 101, n. 65 ; 137, n. 209.

Persès 104 ; 360.

Persuasion 320.

Phéaciens 230 ; 249.

Notes : 156, n. 1 ; 230, n. 29 ; 249, n. 111.

Phégeus 58.

Phénicie 106.

Phéniciens 100.

Phénix 92, n. 30.

Phéréclos 92, n. 25.

Philoctète 79.

Phocidiens 99, n. 52.

Phoïbos. Voir Apollon.

Phoroneus 157.

Phronia 164, n. 39.

Phrygie 75 ; 78 ; 106 ; 110 ; 114 ; 119 ; 349.

Notes : 98, n. 51.

Phrygien, Phrygiens 59 ; 114-115 ; 119-120 ; 144 ; 149 ; 151 ; 326.

Notes : 101, n. 65 ; 118, n. 148.

Phthie 83 ; 137 ; 289 ; 295.

Notes : 93, n. 32 ; 234, n. 47.

Phthiotes 138.

Phthiotide 102.

Pisistrate 235.

Placia 96.

Ploutos 163-164 ; 167-170 ; 175.

Notes : 165, n. 41 ; 168, n. 54.

Politès 24

Polyarchès 106 ; 109 ; 159.

Polycrate 97.

Polydamas 61 ; 82 ; 226-228 ; 232 ; 261-262 ; 275-276 ; 281.

Notes : 65, n. 169.

Polydore (Priamide) 138-139 ; 141 ; 153.

Notes : 22, n. 8 ; 22, n. 11 ; 139, n. 220.

Polymestor 120 ; 138-140.

Notes : 139, n. 220 ; 140, n. 224.

Polyxène 122-123 ; 138-139 ; 141 ; 143 ; 148-151 ; 153 ; 331.

Notes : 150, n. 250 ; 152, n. 255 ; 341, n. 165.

portes d'Electre 105.

portes Dardaniennes 61.

Poséidon 28 ; 36 ; 41 ; 56-58 ; 66-72 ; 141 ; 163 ; 223 ; 243 ; 253-260 ; 288-290 ; 295-296 ; 299-300 ; 305-306 ; 325-330 ; 332 ; 336 ; 347-349 ; 353.

Notes : 28, n. 40 ; 52, n. 127 ; 163, n. 33 ; 194, n. 164 ; 257, n. 141 ; 297, n. 11 ; 326, n. 100 ; 326, n. 101 ; 327, n. 103 ; 332, n. 127.

Priam 4 ; 9 ; 13 ; 20-29 ; 31-36 ; 38 ; 42-43 ; 45 ; 54-56 ; 59 ; 64 ; 66-68 ; 71 ; 73-74 ; 82 ; 84-85 ; 88 ; 91-94 ; 96-97 ; 100-102 ; 110 ; 112-114 ; 120 ; 124-125 ; 129-132 ; 140-141 ; 148-149 ; 152 ; 154 ; 160 ; 171 ; 175 ; 179-181 ; 260 ; 294-296 ; 298 ; 300 ; 302-306 ; 310 ; 316 ; 320-323 ; 327 ; 330 ; 335 ; 338 ; 340 ; 343 ; 349 ; 353-354 ; 358.

Notes : 22, n. 8 ; 22, n. 9 ; 22, n. 11 ; 35, n. 63 ; 72, n. 188 ; 101, n. 61 ; 157, n. 2 ; 158, n. 8 ; 226, n. 10 ; 231, n. 32 ; 241, n. 85 ; 253, n. 129 ; 280, n. 213 ; 342, n. 166.

Priamide. Voir Hector, Pâris, Polydore.

Priamide, Priamides 14-15 ; 23-24 ; 26-28 ; 31 ; 34 ; 39 ; 64 ; 72-75 ; 77 ; 91-92 ; 114 ; 129 ; 132 ; 151 ; 231 ; 302 ; 306 ; 318 ; 321-322 ; 324 ; 351 ; 353 ; 357.

Priapos 75.

Proïtos 39.

Prométhée 182 ; 192.

Pylade 115 ; 117 ; 135.

Pylos 7 ; 91.

Pyrrhos 361.

Rhésos 44 ; 240.

Rhodes 159, n. 15.

Romains 361, n. 8.

Rome 4 ; 71 ; 77 ; 359-361.

Notes : 361, n. 7.

Salamine 109 ; 331.

Samos 110.

Notes : 110, n. 114.

Samothrace 77 ; 105-107 ; 109 ; 159 ; 165 ; 170 ; 359.

Notes : 105, n. 87 ; 106, n. 93 ; 110, n. 114 ; 159, n. 15 ; 165, n. 41.

Samothraciens 106.

Sardaigne 77.

Sarpédon 26 ; 33-34 ; 57 ; 186 ; 191 ; 239 ; 353.

Notes : 237, n. 67 ; 286, n. 224.

Satnioïs 23.

Scamandre 39 ; 63 ; 107-109.

Notes : 109, n. 109.

Scamandrios 15 ; 70-71 ; 78.

Notes : 22, n. 8.

Sémélé 158, n. 13.

Sicile 102.

Notes : 331, n. 121.

Sigée 333.

Simoeïsios 50.

Notes : 45, n. 103 ; 92, n. 25.

Simoïs 39 ; 50-51 ; 108 ; 331-332.

Skepsis 70-71.

Sommeil 218, n. 232.

Sparte 16 ; 79 ; 94 ; 98 ; 119 ; 133 ; 135-137 ; 175 ; 304 ; 307 ; 317 ; 322 ; 339 ; 342 ; 345.

Notes : 28, n. 36.

Sparté 16.

Spartiotes 137-138.

Stéropé 98, n. 49.

Sthénélos 173.

Stratégis 106 ; 109 ; 159.

Notes : 159, n. 15.

Strymo 108.

Suse 114.

- Talthybios 120 ; 141 ; 349.
- Tartare 158.
Notes : 158, n. 10.
- Taygète 98 ; 158.
- Télamon 143-148 ; 291 ; 331 ; 357.
- Télémaque 235 ; 250-251.
- Télèphe 235.
- Terre. Voir Gé.
- Teucride 107.
- Teucrien , Teucriens 101 ; 102 ; 107 ; 144.
Notes : 102, n. 68.
- Teucros, fils de Télamon 17 ; 143-149 ; 229 ; 242 ; 273 ; 291-293 ; 357.
Notes : 147, n. 244 ; 287, n. 225 ; 291, n. 233.
- Teucros, roi des Teucriens 107-108 ; 361.
Notes : 107, n. 100.
- Thanatos 329.
- Thèbe sous le Placos 95-96 ; 136.
- Thèbes 105-107 ; 308 ; 313-314.
Notes : 314, n. 68.
- Thémis 307.
- Thersite 227, n. 11.
- Thessalie 84 ; 138.
Notes : 331, n. 121.
- Thessaliens 99, n. 52.
- Thétis 36-37 ; 43 ; 187 ; 223 ; 234 ; 236 ; 255 ; 264-265 ; 308.
Notes : 186, n. 134 ; 188, n. 144 ; 272, n. 176.
- Thrace (lieu) 83.
- Thrace (personne) 139-140.
- Tirésias 178, n. 100.
- Titan, Titans 158.
- Tithon (Dardanide) 38 ; 55 ; 81 ; 155 ; 157 ; 160-162 ; 183-184 ; 188-190 ; 192-197 ; 198-199 ; 202-207 ; 210 ; 214-215 ; 218-222 ; 234 ; 331 ; 337-338 ; 351 ; 358.
Notes : 55, n. 133 ; 183, n. 125 ; 190, n. 147 ; 195, n. 166 ; 195, n. 167 ; 200, n. 172 ; 206, n. 183 ; 210, n. 195 ; 218, n. 232.
- Troade 5 ; 7 ; 10 ; 16-17 ; 26 ; 29 ; 31 ; 39 ; 42 ; 44 ; 53 ; 60 ; 65 ; 67-68 ; 70 ; 74-82 ; 84-85 ; 97-98 ; 101 ; 104-110 ; 114 ; 116 ; 157 ; 169 ; 187 ; 201 ; 220 ; 295 ; 304 ; 332-333 ; 354-355 ; 358-359.
Notes : 44, n. 100 ; 69, n. 182.
- Troie 4-7 ; 10 ; 13 ; 15 ; 18-21 ; 26-27 ; 35 ; 37 ; 39-40 ; 42 ; 46 ; 51 ; 53 ; 56 ; 60-61 ; 63 ; 66 ; 69-71 ; 73-74 ; 78-79 ; 83 ; 85-86 ; 88-89 ; 92 ; 94 ; 98 ; 100-105 ; 107 ; 109-110 ; 112-115 ; 118-123 ; 125-126 ; 128-129 ; 134 ; 136-137 ; 139 ; 145 ; 148 ; 151-154 ; 157 ; 159 ; 179 ; 186 ; 217 ; 225 ; 233-234 ; 236-240 ; 243 ; 248 ; 251-253 ; 259-262 ; 276-277 ; 280-281 ; 288-289 ; 291 ; 294-296 ; 298-300 ; 303-305 ; 307-309 ; 311-320 ; 322-325 ; 327-332 ; 334-343 ; 348-351 ; 353 ; 359-361.
Notes : 9, n. 16 ; 39, n. 74 ; 42, n. 82 ; 42, n. 83 ; 67, n. 176 ; 79, n. 208 ; 79, n. 209 ; 94, n. 33 ; 100, n. 58 ; 101, n. 61 ; 147, n. 244 ; 169, n. 57 ; 231, n. 32 ; 260, n. 146 ; 280, n. 211 ; 289, n. 230 ; 291, n. 232 ; 308, n. 44 ; 314, n. 68 ; 326, n. 100 ; 327, n. 103 ; 341, n. 165 ; 348, n. 191.
- Troïlos 97.
Notes : 157, n. 2
- Tros 38-39 ; 49 ; 52-54 ; 56-58 ; 60 ; 64-65 ; 68 ; 80 ; 91 ; 105 ; 107-108 ; 160-161 ; 171-174 ; 191-192 ; 200 ; 203-204 ; 256 ; 332 ; 338 ; 354.
Notes : 91, n. 22.
- Troyenne, Troyennes 17 ; 122-123 ; 133 ; 138-143 ; 147-148 ; 151 ; 154 ; 178 ; 180 ; 215 ; 217-220 ; 252 ; 280 ; 330 ; 333 ; 337-340 ; 345 ; 347-348 ; 350 ; 357.
- Troyen, Troyens 4 ; 9 ; 12 ; 17-18 ; 25-27 ; 32-36 ; 38 ; 42-45 ; 52-53 ; 56-57 ; 59-60 ; 67 ; 69-76 ; 83 ; 85 ; 87-89 ; 92 ; 94-105 ; 107 ; 109 ; 111-115 ; 121 ; 124-125 ; 128 ; 132-134 ; 138 ; 142 ; 151-153 ; 155 ; 161 ; 164 ; 181 ; 196 ; 204 ; 209 ; 211 ; 214 ; 221 ; 224 ; 231 ; 233 ; 236 ; 238 ; 241-245 ; 247-249 ; 253-255 ; 258-260 ; 263-269 ; 271-272 ; 274 ; 276-277 ; 281 ; 283-284 ; 288-289 ; 293 ; 295-296 ; 298-301 ; 303-304 ; 306-307 ; 309-310 ; 318 ; 322-327 ; 329 ; 334-336 ; 338-341 ; 349-351 ; 358.
Notes : 9, n. 16 ; 28, n. 36 ; 42, n. 86 ; 87, n. 2 ; 87, n. 4 ; 89, n. 11 ; 92, n. 26 ; 100, n. 58 ; 107, n. 97 ; 114, n. 128 ; 224, n. 8 ; 232, n. 35 ; 237, n. 66 ; 261, n. 149 ; 268, n. 164 ; 298, n. 15 ; 305, n. 38 ; 318, n. 78.
- Tydée 235 ; 354.
- Tydéide. Voir Diomède.
- Tyro 163.
Notes : 194, n. 164.
- Ulysse, fils de Laërte 44 ; 82-83 ; 93 ; 112 ; 122-123 ; 138-141 ; 146 ; 149 ; 151 ; 175 ; 208 ; 213-214 ; 216 ; 226 ; 231 ; 235-236 ; 240 ; 249 ; 252 ; 278-280 ; 288 ; 358.
Notes : 167, n. 50 ; 219, n. 235 ; 219, n. 237 ; 227, n. 11 ; 227, n. 15 ; 231, n. 33 ; 249, n. 111 ; 341, n. 165.
- Xénopatra 104, n. 78.
- Xerxès 100 ; 109 ; 113 ; 360.
Notes : 101, n. 61.
- Xouthos 97.
- Zéleia 42.
- Zéphyr 52.
- Zeus, le Cronide 12-13 ; 18 ; 20 ; 28 ; 37-38 ; 40 ; 43-44 ; 54 ; 57 ; 66-68 ; 71 ; 73 ; 98 ; 124 ; 126-129 ; 141 ; 155 ; 157-162 ; 164-165 ; 167 ; 170 ; 173-175 ; 182-183 ; 185-187 ; 190-192 ; 196 ; 198-200 ; 202-204 ; 209 ; 213 ; 215-218 ; 220-221 ; 224 ; 226-227 ; 239-245 ; 249-250 ; 253 ; 255-258 ; 264-276 ; 281-282 ; 284 ; 286-288 ; 298 ; 300-303 ; 306-325 ; 331-332 ;

334 ; 336-338 ; 349-350 ;
354 ; 358.

Notes : 28, n. 40 ; 40,
n. 75 ; 44, n. 100 ; 54, n. 131 ;
158, n. 13 ; 167, n. 48 ; 168,
n. 53 ; 183, n. 125 ; 188,
n. 143 ; 190, n. 150 ; 202,
n. 175 ; 206, n. 183 ; 216,
n. 224 ; 217, n. 228 ; 238,
n. 73 ; 286, n. 224 ; 298, n. 16 ;
305, n. 38 ; 308, n. 44 ; 337,
n. 143 ; 338, n. 152 ; 340,
n. 160.

INDEX DES PASSAGES CITES

Le nombre en italiques indique la page où la référence est citée, dans le texte ou les notes.

ACOUSILAOS D'ARGOS (*FGrHist* 2)

Fragments : 19, 257 ; 39, 73, 164.

ALCEE (*PMG*)

Fragments : 298, 179.

APOLLODORE (Pseudo-), *Bibliothèque*

I : 4, 4-5, 204.

II : 5, 9, 170, 171, 255, 256, 257 ; 5, 11, 164.

III : 10, 1-12, 6, 158 ; 10, 4, 257 ; 12, 1, 53, 76, 107, 157, 165 ; 12, 1-3, 39 ; 12, 2, 75, 108, 164, 190 ; 12, 3, 108 ; 12, 4, 164, 218, 219 ; 12, 5, 28, 80, 157, 177 ; 12, 6, 79.

Ep. IV : 21, 67.

Ep. V : 1-6, 233 ; 9-10, 79 ; 17, 181 ; 22, 179.

ARCHILOQUE (*PMG*)

Fragments : 22, 120.

ARCTINOS DE MILET, *Iliou persis* ou *Prise d'Ilion* (Davies)

Résumé : 73-74, 179, 289, 328.

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*

XXVI, 4, 144.

Chants Cypriens (Davies)

Résumé : 175, 304, 307, 308, 310.

Fragments : 1, 308, 310 ; 311.

CONON, *Récits* (*FGrHist* 26)

F 1 : 12, 53, 72 ; 21, 76, 105, 165 ; 23, 79 ; 34, 79 ; 46, 164.

DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*

I : 46, 1, 76 ; 46, 1-47, 5, 76 ; 46, 4, 67 ; 47, 5, 78, 110 ; 47, 6, 77 ; 48, 2, 74 ; 48, 3, 72 ; 61-62, 108 ; 61, 1, 159 ; 61, 4, 76, 165 ; 61, 5, 107 ; 62, 164 ; 72, 12, 77.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*

IV : 26, 3, 164 ; 32, 2, 256 ; 42, 2, 257 ; 42, 6, 256 ; 49, 3, 256 ; 75, 1, 53, 76, 107 ; 75, 4, 164, 218 ; 75, 5, 72, 164.

V : 47, 3, 110 ; 48, 157 ; 48, 2, 105, 159 ; 48, 2-49, 4, 165 ; 48, 3, 53, 76 ; 48, 4-49, 4, 170 ; 49, 4, 168.

VII : 4, 67, 303.

EPHORE (*FGrHist* 70)

Fragments : 120, 106.

ESCHYLE

Agamemnon

40, 321 ; 40-67, 124 ; 41, 316 ; 41-44, 316 ; 47-62, 317 ; 60-62, 321 ; 67, 124 ; 68-71, 318 ; 72-82, 196 ;

112, 107 ; 121, 116, 125 ; 126, 119, 128 ; 126-133, 125 ; 127-128, 127 ; 139, 116, 125 ; 145, 125 ; 156-157, 125 ; 159, 116, 125 ;

219-220, 126 ; 221, 127 ; 222, 127 ; 223, 320 ; 224, 127 ; 237, 126 ;

341-342, 126 ; 358, 128 ; 360-361, 128 ; 362-369, 319 ; 369-374, 318 ; 374, 126 ; 374-377, 120, 126, 127 ; 375, 320 ; 385-386, 320 ; 390-392, 320 ; 393, 317 ; 396, 318 ; 398, 317 ; 399-402, 317 ;

451, 316 ; 461, 127 ; 464, 127 ; 471-474, 127 ;
 524-528, 319 ; 524-537, 128 ; 532, 321 ; 532-
 533, 321 ; 534-537, 321 ; 551 *sq.*, 128 ;
 636 *sq.*, 128 ; 681-749, 318 ; 688-690, 178 ;
 699-708, 322 ;
 701-703, 318 ; 702-703, 323 ; 707-708, 323 ;
 709-712, 323 ; 712, 323 ; 746, 323 ; 749, 323 ;
 750-781, 128 ; 752, 128 ; 764, 128 ; 769-770,
 320 ; 782, 127 ;
 811, 318 ; 813-817, 318 ; 818-820, 129 ; 824,
 129 ; 827-828, 129 ;
 910, 116 ; 918-922, 130 ; 919-920, 113 ; 935-
 936, 113, 131 ; 938, 131 ; 950, 113 ; 954, 129 ;
 1036-1038, 132 ; 1048, 128 ; 1050-1051, 113 ;
 1052, 132 ; 1062, 113 ; 1064-1068, 132 ; 1080-
 1082, 180 ; 1085-1087, 180 ;
 1115-1116, 128 ; 1179, 177 ; 1180, 177 ; 1181,
 177 ; 1199-1200, 132 ;
 1202-1213, 176 ; 1204, 176 ; 1206, 177 ; 1207,
 176, 177 ; 1208, 178 ; 1212, 178 ; 1213, 178 ;
 1215-1216, 177 ; 1263, 180 ; 1271-1274, 181 ;
 1274, 181 ;
 1326, 180 ; 1372-1576, 316 ; 1382, 128 ; 1383,
 128 ;
 1442, 180 ; 1444-1445, 175 ; 1446, 180 ; 1468-
 1469, 133 ; 1476-1477, 133 ; 1481-1482, 133 ;
 1563-1564, 318.

Perses

125, 115 ; 386-387, 218.

Ethiopide (Davies)

Résumé : 187, 193, 233, 234 ;

Fragments : 1, 164 ;

EURIPIDE

Alceste

1-7, 257.

Andromaque

2, 136 ; 2-3, 120 ; 2-4, 136 ; 4, 148, 219 ; 13-
 15, 136 ; 12-13, 148 ; 14-15, 148 ; 65, 123 ;

119, 137 ; 128, 137 ; 141, 137 ; 147, 136 ; 153,
 136, 137 ; 155-180, 122 ; 164, 123 ; 173, 112 ;
 194, 114 ;

204, 114 ; 209-212, 137 ; 218, 137 ; 229-230,
 137 ; 235, 137 ; 261, 122 ; 274-308, 83 ; 293
sq., 80 ;

595 *sq.*, 137 ;

654-656, 341 ; 663 *sq.*, 143 ;

745-746, 195 ;

1009 *sq.*, 257 ; 1009-1017, 289 ; 1009-1025,
 335 ;

1177 *sq.*, 138 ;

1207, 138 ; 1216, 138 ; 1243 *sq.*, 138.

Electre

3-5, 82 ; 4-7, 135 ; 7, 112, 136 ;

102, 218 ; 186-189, 136 ;

314-316, 135, 136 ; 314, 136 ; 336, 136 ;

681, 136 ;

880, 136 ;

917, 136 ; 966, 135 ;

1000, 136 ; 1000-1002, 135 ; 1001-1004, 136 ;

1066, 136 ; 1072 *sq.*, 136 ;

1282-1283, 308, 325.

Hécube

4, 114 ; 10, 120 ; 58, 123 ; 91, 92 ;

254-255, 138 ; 260-261, 138 ; 283-284, 123 ;

306-331, 122 ; 325, 83 ; 328-329, 112 ; 348,
 149 ; 349 *sq.*, 143 ; 349-352, 149 ; 352-353,
 150 ; 354, 150 ; 355-356, 150 ; 357, 150 ; 357-
 358, 152 ; 361, 148 ; 387-388, 341 ; 397, 122 ;

420, 150 ; 492, 120 ; 492 *sq.*, 123 ;

550-552, 150 ; 552, 152 ;

612, 153 ; 619, 123 ; 622-623, 120 ; 624, 120 ;
 629-656, 83 ; 668-669, 141 ; 669, 153 ; 683,
 141 ;

715, 138 ; 716-717, 139 ; 792, 138 ;

809, 123 ; 810-811, 153 ; 824 *sq.*, 138 ; 886-
 887, 140 ;

943-952, 140 ; 945, 83 ; 986-1022, 139 ;

1071 *sq.*, 140 ; 1077, 140 ;

1125-1128, 140 ; 1129-1130, 140 ; 1173, 140 ;

1200, 90, 112 ; 1247-1248, 139 ; 1265, 140 ;
 1273, 140.

Hélène

23 *sq.*, 83 ; 36-43, 308, 325 ;

229-251, 83 ; 249, 114 ;

384, 82 ;

658-659, 82 ; 676-681, 83 ;

1493-1494, 82 ;

1511, 257.

Hippolyte

455, 218.

Ion

82-183, 215 ;

111, 215 ; 123, 215 ; 128-130, 215 ; 129-130,
 215 ; 131-133, 215 ; 152, 215 ; 182, 215 ;

1158, 218.

Iphigénie à Aulis

73-74, 134 ; 74, 120 ;

172-184, 83 ;

370-372, 114 ;

450, 123 ;

573-589, 83 ;

881, 82 ;

1049-1050, 217 ; 1050-1051, 162 ;

1259-1275, 123 ; 1269-1271, 123 ; 1273-1275, 114 ; 1274, 123 ; 1283-1309, 83 ; 1284 *sq.*, 80 ; 1289, 83 ;

1378-1382, 114 ;

1400-1401, 114.

Oreste

1113-1114, 135 ;

1370, 115, 117 ; 1374, 115, 117 ; 1376, 117 ; 1385, 115 ; 1388, 257 ; 1392, 162, 174, 217 ; 1395-1396, 115 ; 1395-1399, 116 ; 1397, 115 ;

1426, 115 ; 1426-1430, 118 ; 1426-1436, 135 ; 1431-1436, 116 ; 1434, 135, 136 ; 1453-1457, 117 ; 1483-1485, 118 ;

1507, 115, 118 ; 1513, 118 ; 1514, 118 ; 1515, 118 ; 1516, 118 ; 1518 *sq.*, 118 ; 1522-1523, 118 ; 1528, 118 ;

1639-1642, 308, 325.

(Rhésos)

87-139, 65 ; 105-108, 82.

Troyennes

4-6, 257 ; 4-7, 326 ; 7, 114 ; 15-17, 141 ; 15-35, 326 ; 18, 136 ; 23-25, 327 ; 36-38, 326 ; 39-44, 141 ; 41-44, 180 ; 45-47, 327 ; 48-58, 327 ; 59-62, 327 ; 65-66, 327 ; 67-68, 328, 348 ; 69-70, 179 ; 71, 328 ; 72-73, 328 ; 92-94, 329 ; 95-97, 328 ;

100, 92 ; 108-109, 121, 123 ; 178, 92 ; 194-196, 143 ;

207 *sq.*, 331 ; 253, 180 ; 254, 177 ; 256-258, 180 ;

365, 152 ; 365-402, 152 ; 376-382, 153 ; 386, 152 ; 387, 152 ; 388-390, 153 ; 395-399, 152 ;

402, 152 ; 422, 216 ; 448-450, 141, 216 ; 450, 216 ; 451, 180 ; 451-454, 180 ; 469-471, 330, 340 ; 472-473, 148 ; 474-476, 151 ; 474-490, 143 ; 477-478, 151 ; 479 *sq.*, 152 ; 492, 216 ; 492-494, 216 ; 493, 148 ;

500-501, 180 ; 535, 82 ; 597-600, 340 ;

601-602, 219 ; 612-613, 336 ; 614-615, 143 ; 616-619, 179 ; 643, 152 ; 657-660, 149 ; 674, 149 ; 675, 220 ;

723, 358 ; 742-744, 358 ; 748, 120 ; 764-765, 142 ; 795-798, 331 ; 799-807, 331 ;

808-819, 331 ; 809-814, 332 ; 810, 338 ; 814, 336 ; 817-818, 82, 340 ; 818, 336, 338 ; 818-819, 334 ; 820, 349 ; 820-822, 215 ; 820-825, 334 ; 820-858, 331 ; 822, 338 ; 825, 335, 338 ; 826-832, 335 ; 826-835, 339 ; 833-837, 217 ; 833-838, 335 ; 837, 338 ; 837-838, 340 ; 843, 337 ; 843-845, 336 ; 845-857, 337 ; 846, 337 ; 847, 337 ; 847-848, 339 ; 848, 218 ; 850, 337 ; 852, 164 ; 852-853, 219, 338 ; 853, 337 ; 853-857, 218 ; 857, 163, 337 ; 857-858, 339 ; 859, 337 ; 860-862, 339 ; 861, 339 ; 864-866, 339 ; 867-868, 339 ; 879, 340 ; 884-888, 340 ;

902, 340 ; 901-902, 340 ; 904, 340 ; 919-920, 341 ; 919-922, 80 ; 921, 342 ; 925 *sq.*, 142 ; 936, 342 ; 936-937, 344 ; 940, 342 ; 941, 342 ; 943-944, 342 ; 948-950, 343 ; 953, 343 ; 959-960, 343 ; 961-962, 344 ; 962, 346 ; 963-964, 344 ; 968, 345 ; 972, 345 ; 973-981, 345 ; 981, 345 ; 981-982, 346 ; 983-986, 345 ; 987 *sq.*, 346 ; 991-992, 134 ; 996-997, 134 ; 998-1001, 346 ;

1002-1022, 346 ; 1020-1021, 121, 135 ; 1022-1023, 142 ; 1029-1032, 347 ; 1036 *sq.*, 141 ; 1059 *sq.*, 349 ; 1060-1065, 349 ;

1158-1166, 347 ; 1173-1174, 349 ; 1190-1191, 347 ;

1204-1206, 347 ; 1207, 136 ; 1212-1214, 123 ; 1238-1239, 348 ; 1240-1242, 348 ; 1242-1245, 348 ; 1247-1250, 348 ; 1272-1273, 141 ; 1277, 121, 151 ; 1277-1278, 83, 123 ; 1280-1281, 349 ; 1282 *sq.*, 141 ; 1287-1290, 349 ; 1288, 114 ; 1292, 121 ; 1298-1299, 349 ;

1319, 152 ; 1322, 152 ; 1322-1324, 330 ; 1331, 153 ; 1332, 329.

Fragments (Nauck) : 414, 181 ; 1082, 308, 325.

HEGESIANAX-CEPHALON (*FGrHist* 45)

Fragments : 2, 79, 80 ; 4, 105, 107 ; 6, 79.

HELLANICOS DE LESBOS (*FGrHist* 4)

Fragments : 19, 105 ;

23, 77, 105, 157, 159, 165 ;

24, 105 ; 24b, 107 ; 24c, 107 ;

25a, 53, 75, 107, 108, 304 ;

26a, 104, 255, 257 ; 26b, 170, 171, 256, 332 ;

28, 104, 109, 257 ;

29, 78 ;

31, 67, 77, 78, 105, 110 ;

59, 104 ;

72-73, 104 ;

84, 77 ;
 108, 332 ;
 125, 104 ;
 135, 159, 164, 165 ;
 138, 105 ;
 139, 105, 108 ;
 140, 55, 164, 195, 218.

HERODOTE, *Histoires*

I : 1, 99 ; 1-3, 100 ; 3, 101 ; 4, 100, 101 ; 5, 101, 132 ; 28, 101 ; 32-34, 120 ; 125, 104 ; 151, 97, 101 ;
 II : 51, 106, 110 ; 114, 107 ; 118, 107 ; 120, 28 ;
 III : 90, 101, 114 ;
 V : 49, 114, 115, 117, 119 ; 94, 97, 101 ; 117, 76 ; 122, 97, 101, 102, 107 ;
 VI : 58-60, 137 ;
 VII : 20, 100 ; 30-31, 114 ; 43, 76, 101, 102 ; 75, 100 ; 108, 109 ; 136, 113 ; 150, 360 ;
 VIII : 27-30, 99 ; 90, 109 ;
 IX : 80, 115 ; 82, 115, 123, 137.

HESIODE

Théogonie

100-101, 99 ; 124, 218 ; 125, 162 ; 156-160, 310 ; 159, 310 ; 160, 310 ; 165, 311 ; 174-175, 311 ; 177-178, 310 ;
 306, 162 ; 371-374, 235 ; 372, 218 ; 374, 162 ; 375, 162 ; 378-382, 218 ; 381-382, 235 ;
 450-451, 218 ;
 536-616, 182 ; 584, 212 ; 585, 274 ; 586, 212 ;
 629 *sq.*, 158 ; 648, 158 ; 668, 158 ;
 720, 158 ; 729, 158 ; 746-748, 158 ; 748 *sq.*, 218 ;
 933-937, 105 ; 938-939, 158 ; 942, 158 ; 967-968, 166 ; 969-970, 164 ; 969-974, 164 ; 970, 162 ; 971, 166 ; 972-974, 167 ; 980, 162 ; 984, 233, 237 ; 984-985, 164, 218 ; 985, 164 ; 986-987, 218 ;
 1005, 162 ; 1008-1010, 164 ; 1009, 162 ; 1012, 162 ; 1017, 162 ; 1020, 312.

Travaux

42-201, 182 ; 90-94, 204 ;
 109-110, 314 ; 109-113, 313 ; 122, 314 ; 127-128, 314 ; 137-138, 314 ; 137-139, 314 ; 143-144, 314 ; 154, 314 ; 156-173, 313 ; 157-158, 314 ; 159-160, 313 ; 162-165, 313 ; 167-171, 313 ; 168, 314 ; 180, 314 ;

225-237, 168 ; 238-245, 168 ; 243, 168 ;
 353 *sq.*, 282 ;
 462-464, 166.

Fragments (M-W)

9, 98 ;
 54b, 257 ; 54c, 257 ;
 177, 40, 98, 105, 157, 159, 164, 165 ;
 179, 107 ; 180, 98, 157 ;
 204, 157, 311, 312, 313.

HISTORIENS DE SAMOTHRACE (*FGrHist* 548)

Fragments : 1-6, 106 ; 5a (Antiphon), 110.

HOMERE

Illiade

I

67, 242 ; 96-97, 242 ;
 111-115, 92 ; 129, 42, 280 ; 153, 295 ; 158-160, 94, 295 ;
 234-239, 319 ; 263, 60 ; 277 *sq.*, 232 ;
 396 *sq.*, 257 ;
 413, 187 ; 414, 188 ;
 509-510, 264 ;

II

48, 218 ;
 100-108, 319 ; 113, 280 ; 117, 252 ; 145, 49 ;
 216, 227 ; 276, 254 ;
 355, 280 ;
 542, 88 ; 547, 48 ;
 804, 88 ; 816, 27, 237 ; 816-823, 42 ; 817, 22 ; 819-821, 22, 164 ; 820, 22 ; 820-821, 46 ; 824-826, 42 ; 848, 88 ; 862-863, 114 ; 867, 88 ;

III

2 *sq.*, 113 ; 2-8, 89 ; 16, 228 ; 27, 228 ; 30, 228 ; 37, 228 ; 39, 228, 230 ; 40, 253 ; 43-45, 229 ; 45, 229 ; 46, 230 ; 46-51, 230 ; 48, 229 ; 50, 295, 296 ; 52-55, 228 ; 54-55, 247 ; 58, 228 ; 60, 231 ; 63, 231 ; 64-66, 285 ; 65-66, 306 ; 83, 237 ; 87, 295 ;
 100, 94 ; 122-124, 25 ; 125-128, 116 ; 139-140, 343 ; 146 *sq.*, 55 ; 149, 55 ; 150-152, 195 ; 156-160, 231, 343 ; 164-165, 343 ; 172, 253 ; 173-176, 344 ; 178-235, 226 ; 184-189, 114 ;
 248, 227 ; 250, 22 ; 276, 43 ; 288-291, 298 ;
 303, 22 ; 305, 51 ; 323, 298 ; 328-338, 249 ; 329, 229 ; 333, 24 ; 373-376, 228 ; 380 *sq.*, 46 ; 392, 229 ; 392-394, 230 ; 396-397, 160 ; 399, 231 ; 399-412, 201 ;

402, 201, 241 ; 406-411, 201 ; 408, 202 ; 410, 201, 344 ; 413, 202 ; 414-417, 202 ;

IV

21, 285 ; 31-33, 298 ; 36, 296 ; 44-49, 66 ; 47, 59 ; 64 *sq.*, 305 ;

165, 59, 296 ;

370 *sq.*, 235 ;

433-436, 89 ; 437-438, 88 ; 444-456, 89 ; 473-474, 92 ; 474-476, 45 ; 474-477, 50 ; 477-479, 23 ; 482-489, 50 ; 490, 22 ; 499, 21, 28 ;

508, 44 ; 509-513, 242 ;

V

1-8, 268 ; 9, 58 ; 11, 58 ; 20-24, 58 ; 59-60, 92 ; 59-64, 28 ;

115-117, 284 ; 174-191, 285 ; 175-176, 285 ;

219, 240 ; 263-273, 49 ; 265-267, 57, 170 ; 266, 171, 338 ; 266-267, 173 ; 268, 58 ; 268-272, 58 ; 270, 42 ; 273, 58 ;

311, 242, 287 ; 311-313, 164 ; 312-313, 22 ; 313, 45, 46 ; 314-316, 252 ; 315-316, 252 ; 330 *sq.*, 252 ; 331, 229 ; 343-346, 252 ; 344, 241 ; 348-349, 231 ;

428-429, 249 ; 428-430, 37 ; 429, 172 ; 433, 242 ; 433-442, 244 ; 433-450, 58 ; 446, 44 ; 450-465, 279 ; 460, 44 ; 467-469, 34 ; 472 *sq.*, 26 ; 473, 239 ;

551, 169 ;

640 *sq.*, 57 ; 640-642, 56, 259, 332 ; 642, 333 ; 648-651, 56, 256, 259, 332 ; 649, 57, 254 ; 650, 331 ; 680-682, 239 ; 689, 237 ; 699, 237 ;

887, 208 ;

VI

22, 22 ; 24, 22, 29 ; 24-25, 21 ; 26, 21 ; 38, 332 ; 41, 332 ; 76, 22 ; 78-79, 31, 46, 232 ; 86 *sq.*, 66 ; 86-97, 284 ; 87, 29 ;

123, 90 ; 145, 90 ; 146, 90 ; 150-211, 90 ; 157 *sq.*, 92 ; 160 *sq.*, 39 ; 199, 237 ;

206-210, 37 ; 209, 90 ; 211, 37, 90 ; 224-229, 94 ; 242-250, 26 ; 251, 29 ; 254, 21 ; 264 *sq.*, 66 ; 266-268, 284 ; 268, 230 ; 269-277, 284 ; 283, 295, 296 ; 293, 29 ;

305, 285 ; 311, 44, 284, 299 ; 313-317, 26, 28 ; 337, 253 ; 337-338, 344 ; 341, 237 ; 344, 21, 253, 344 ; 345-348, 344 ; 349-351, 344 ; 356, 344 ; 357 *sq.*, 348 ; 359, 237 ; 366, 253 ; 369, 237 ; 370, 26 ; 394, 96 ; 395-398, 96 ; 398, 237 ;

401, 22 ; 403, 35, 238 ; 407-409, 21 ; 407-412, 280 ; 416-420, 167 ; 421, 167 ; 431-432, 280 ; 449, 59 ; 450-455, 261 ; 468, 332 ; 468-470, 239 ; 469-470, 237 ; 476-481, 211 ; 477, 211 ; 494-495, 237 ; 494-502, 239 ;

506-514, 232 ; 521-523, 232 ;

VII

2-3, 232 ; 20-21, 44 ; 31-32, 285 ;

205, 167 ; 241, 280 ; 244, 237 ; 250-254, 237 ;

303-304, 237 ; 303-305, 291 ; 346, 56 ; 348, 42 ; 368, 42 ; 374, 295 ; 388, 295 ;

451, 193 ; 451-452, 56 ; 451-453, 253 ; 452, 57 ; 452-453, 243, 255, 326 ; 453, 41 ; 458, 193 ;

VIII

1, 193 ; 1-2, 193 ; 5 *sq.*, 266 ; 47-52, 43 ; 69-72, 44 ; 75, 44 ;

141, 167 ; 154-155, 42 ; 173, 42 ; 183, 332 ; 185, 49 ; 185 *sq.*, 58 ;

302-305, 22 ; 304, 22, 29 ; 311, 273 ; 318, 24 ;

438 *sq.*, 44 ; 452-453, 254 ; 499, 51 ;

519, 253, 260 ; 539, 184 ; 552, 59 ;

IX

237-239, 268 ;

340-343, 93 ;

412-416, 211 ; 448 *sq.*, 92 ;

699, 254 ;

X

259, 238 ;

414-416, 56 ;

551-553, 240 ;

XI

1, 218 ; 1-2, 193, 218 ; 58, 34 ; 61-66, 239 ;

102, 28 ; 103-106, 45 ; 166, 22, 56 ; 182-184, 44 ; 192-193, 266 ;

207-208, 266 ; 233-235, 268 ; 288-290, 266 ; 299-300, 267 ;

317-319, 267 ; 318-319, 223 ; 345-364, 268 ; 351-353, 237 ; 352-353, 236 ; 362-363, 242 ; 369 *sq.*, 46 ; 371-372, 56 ;

490, 22, 28 ;

505-507, 46 ; 544, 268 ; 581-584, 46 ;

678-681, 49 ; 684, 45 ;

XII

23, 90 ; 93, 46 ;

115, 51 ;

252-253, 44 ; 255, 167 ;

310, 33, 34 ; 313-314, 34 ; 315-316, 34 ; 322-324, 203 ; 323, 184 ;

463-466, 239 ;

XIII

41, 89 ;

157, 22 ; 173, 21, 24, 28 ; 175, 27 ; 176, 26, 27 ;

363 *sq.*, 179 ; 363-369, 175 ; 365, 160 ; 365 *sq.*, 24 ; 370, 179 ;

431, 42 ; 460-461, 302 ; 461, 30 ; 466, 42 ; 486, 42 ;

533-534, 24 ;

608-611, 238 ; 660-665, 46 ;

720, 237 ; 727, 227 ; 727-733, 82, 226 ; 728, 227 ; 731, 227 ; 735, 227 ; 776, 232 ;

803-804, 237 ; 805, 237 ;

XIV

169, 206 ; 170-188, 249 ; 184, 249 ; 185, 248 ;

292-293, 43 ;

358, 167 ; 385-387, 243 ;

XV

59-71, 265, 271 ; 69-71, 265 ; 70-71, 89 ;

115-141, 286 ; 117-118, 186 ; 151-153, 43 ; 182, 28 ; 186, 28 ; 189, 28 ;

204, 28 ; 209, 28 ; 231-233, 242 ; 232, 208, 242 ; 253-261, 242 ; 256-257, 241 ; 262, 208, 242 ; 263-270, 232 ; 279-280, 268 ;

307-311, 243 ; 320-327, 243 ; 323-326, 89 ; 341-342, 46 ; 355-366, 243 ;

422 *sq.*, 24 ; 425, 42 ; 441, 242 ; 461-465, 273 ; 488 *sq.*, 268 ; 491-493, 266 ;

526, 22 ; 526-527, 21 ; 545 *sq.*, 24 ; 546, 22 ; 550, 27 ; 551, 27, 55 ; 596-602, 265 ;

609-610, 237 ; 611-613, 274 ; 623, 239 ; 629, 268 ; 630-636, 50 ;

XVI

70-71, 268 ; 84, 33 ;

100, 251, 252 ; 130-139, 249 ; 143, 223 ; 148-151, 185 ; 149-151, 51 ;

381, 223 ;

428-430, 317 ; 431-461, 286 ; 433-434, 186 ; 441-449, 186 ; 448-449, 186 ; 458-461, 187 ;

529, 242 ; 538 *sq.*, 26 ;

605, 44 ; 670, 191 ; 680, 191 ; 698-704, 260 ;

700, 260 ; 702-709, 244 ; 715-725, 242 ; 717-718, 25 ; 728-730, 243 ; 738, 28 ; 784-789, 245 ; 787-789, 245 ; 788, 246 ; 793, 245, 277 ; 793-796, 243 ; 793-800, 269 ; 794-799, 246 ; 796, 246 ; 799, 238, 273 ; 799-800, 237, 271 ;

816-821, 271 ; 844-850, 271 ; 851-854, 246 ; 852-854, 59 ; 857, 278 ; 867, 223 ;

XVII

71-81, 242 ; 75-78, 271 ; 80, 232 ; 87, 234, 237 ;

125, 271 ; 130-131, 273 ; 131, 274 ; 140 *sq.*, 273 ; 184-194, 273 ; 192, 272 ; 194, 270 ; 194-197, 244 ; 195, 273 ; 196, 223 ; 199, 273 ;

201, 64 ; 201-206, 272 ; 202, 270 ; 206-208, 274 ; 207-208, 273 ; 208, 273 ; 210-212, 274 ; 214, 273 ; 279-280, 271 ;

322-334, 242 ;

426-458, 185 ; 437-440, 270 ; 443-445, 185 ; 444, 184 ; 446, 202 ; 450, 272 ;

513, 31, 232 ; 582-590, 242 ; 596, 44 ;

629 *sq.*, 268 ;

753-759, 46 ;

XVIII

22-27, 185 ; 33-37, 187 ; 50 *sq.*, 187 ; 70-71, 187 ; 70-72, 187 ; 80-84, 273 ; 82-83, 275 ; 82-85, 244 ; 84, 223 ; 86-89, 187 ; 94, 187 ;

104, 309 ; 122, 42 ; 130-133, 272 ; 192-193, 271 ;

205-214, 268 ; 212-213, 279 ; 250, 227 ; 252, 227 ; 274-276, 253 ; 293-296, 275 ;

335, 275 ; 339, 42 ; 343-345, 62 ; 368, 255 ; 382, 248 ;

429-441, 186 ; 446-447, 185 ; 458, 255 ;

522, 234 ;

XIX

1-2, 193, 218 ; 8-9, 187 ; 38-39, 191 ; 87-89, 274 ;

297-299, 93 ;

329-330, 234 ; 369-384, 268 ; 374, 234 ; 375-380, 234 ; 381, 234 ; 390, 223 ; 398, 234 ;

415-416, 185 ;

XX

4-5, 44 ; 38, 237 ; 79-85, 242 ; 89-91, 45 ;

104-106, 37 ; 144-150, 56 ; 145-148, 259, 331 ; 178-183, 31 ; 181, 34 ; 184-187, 33 ; 186, 34 ; 188-191, 45 ;

206-209, 36 ; 208, 38 ; 209, 37 ; 210-211, 23 ; 215 *sq.*, 22 ; 215-218, 40 ; 216, 41 ; 216-218, 55 ; 217, 41, 57 ; 218, 41, 157 ; 219, 47, 48, 53 ; 220, 169 ; 220-229, 48 ; 221-222, 49 ; 223-224, 52 ; 226-229, 51, 169 ; 230, 51 ; 231-235, 53 ; 232, 160, 338 ; 233, 54, 160 ; 234, 161 ; 235, 161 ; 236-237, 57 ; 236-238, 54 ; 236-240, 55 ; 239-240, 164 ; 241, 36, 37, 90 ; 242-243, 68 ; 264-266, 287 ; 297, 57 ; 297-308, 300 ; 298, 302 ; 298-299, 65 ;

300-303, 276 ; 302-308, 36 ; 303, 90 ; 303-304, 36 ; 304-305, 40 ; 306, 71, 90, 302 ; 307-308, 69 ; 313-315, 299, 301 ; 313-317, 298 ; 322-325, 58 ; 375-378, 242 ;

407, 22 ; 423, 275 ; 434-437, 275 ; 443, 242 ; 443-454, 245 ; 444, 242 ;

XXI

84, 29 ; 84 *sq.*, 22, 23 ; 87, 29 ; 95-96, 23 ;

103-105, 23, 305 ;

428-433, 249 ; 436-440, 258 ; 441 *sq.*, 326 ;
441-449, 254 ; 441-460, 56, 303 ; 442, 257 ;
446-447, 253 ; 447, 288 ; 450, 255 ; 458-460,
57, 303, 326 ; 462-467, 258 ; 466-467, 259 ;

515-517, 243, 260 ; 516, 260 ; 526, 253, 260 ;
539, 242 ; 545-546, 242 ; 548, 242 ; 553-561,
61 ; 553-570, 61 ; 562, 61 ; 597, 242 ;

XXII

5-6, 275 ; 16, 242 ; 26-32, 275 ; 26-35, 268 ;
38, 21 ; 46-48, 29 ; 52-53, 23 ; 56-57, 277 ; 56-
58, 61 ; 59 *sq.*, 280 ; 82, 21 ; 84-85, 61, 277 ;
99-102, 277 ; 99-108, 61 ; 99-130, 61 ;

134-136, 268 ; 136-137, 61 ; 147-156, 63 ; 156,
63 ; 161, 61 ; 168, 274 ; 168 *sq.*, 300 ; 168-172,
282 ; 170-172, 66, 301 ; 171-172, 43 ; 174-176,
286 ; 177-181, 286 ; 179, 269 ; 194, 61 ; 194-
198, 277 ; 198, 61 ;

201, 245 ; 202-204, 245 ; 204, 242 ; 208-213,
245 ; 209-213, 301 ; 212-213, 245 ; 213, 44 ;
213-215, 301 ; 223-224, 192 ; 227-237, 25 ;

304-305, 276 ; 313-319, 275 ; 319-329, 288 ;
331-332, 276 ; 359-360, 46 ; 363, 278 ; 368-
369, 273 ; 379, 269 ; 395, 247, 270 ;

401-403, 246 ; 402-404, 270 ; 410-411, 247 ;
442-444, 62 ; 445-446, 63 ; 468, 248, 277 ;
468-470, 277 ; 470, 249 ; 470-472, 248 ; 471,
251 ; 471-472, 95, 173 ; 474, 332 ; 476, 278 ;
477-507, 279 ; 484, 21 ;

507, 238 ; 510, 278 ;

XXIII

185 *sq.*, 252 ; 186-187, 191 ; 188-191, 244 ;
189-202, 279 ;

227, 193, 223 ; 292, 242 ;

605, 231 ;

XXIV

18-21, 244 ; 25-30, 296 ; 28, 296 ; 29, 45, 297 ;
30, 229, 297 ; 33-34, 66, 301 ; 66-68, 283 ;

171, 22 ; 193, 29 ;

237-264, 35 ; 249 *sq.*, 28 ; 258, 35 ; 258-259,
241 ; 291, 44 ;

349, 56 ; 354, 22 ;

426-427, 66 ; 486, 23 ; 495, 55 ; 495-497, 29 ;
499, 35 ;

629, 22 ; 631, 22 ; 695, 193, 218 ; 697-708,
175 ; 699, 160, 179 ;

710-712, 239 ; 724, 239 ; 725, 21 ; 725-742,
240 ; 729-730, 238 ; 730, 239 ; 748, 21 ; 762,
21.

Odyssée

I

14-15, 219 ;

332-334, 278 ; 334, 248, 249 ;

III

123-125, 235 ;

390-392, 251 ;

IV

187-188, 164 ; 188, 234 ;

204 *sq.*, 235 ;

563-569, 338 ;

697, 92 ;

V

1, 218 ; 1-2, 193, 218 ; 14-15, 219 ; 35, 156 ;

118, 214 ; 118-120, 213 ; 121, 218 ; 125-128,
164 ; 126, 162 ; 129, 213, 214 ; 136, 184 ; 196-
199, 194 ;

218, 184 ;

346 *sq.*, 249 ;

VI

35, 90 ;

100, 249 ; 203, 156 ;

241, 92 ;

VII

94, 184 ;

132, 156 ;

205, 156 ; 257, 184 ;

VIII

63-64, 178 ; 73-74, 99 ;

167-177, 227 ;

248-249, 230 ;

503, 288 ; 511-513, 288 ; 579 *sq.*, 348 ; 583,
90 ;

IX

1-2, 193 ;

X

301, 208 ; 339-340, 219 ; 341, 208 ; 375, 194 ;

521, 210 ; 536, 210 ;

XI

29, 210 ; 49, 210 ;

246, 163 ; 249-250, 163 ; 250, 194 ; 282, 161 ;

393-394, 195 ;

421-423, 175 ; 492-493, 235 ;

501-503, 236 ; 510-516, 235 ; 515, 236 ; 522,
235 ; 523-537, 235 ;

605, 332 ;

XIII

59, 92 ;

327, 231 ; 388, 248, 251, 252 ;

XIV

71, 169 ;

XV

126-127, 250 ;

250-251, 193, 218 ;

419, 231 ; 421, 231 ;

XVI

115-120, 27 ;

216-219, 317 ; 337, 92 ;

414-416, 278 ; 416, 248, 249 ;

XVII

233, 254 ;

XVIII

19, 167 ;

208-210, 278 ; 210, 248, 249 ;

XIX

108-114, 170 ;

XX

379, 309 ;

XXI

63-65, 278 ; 65, 248, 249 ;

XXIII

63, 254 ;

244-246, 219 ;

336, 184 ;

Hymne à Aphrodite

1, 211 ; 2, 251 ; 10, 211 ; 17, 162 ; 21, 172 ; 24, 172 ; 29, 172 ; 37, 183 ; 40, 183 ; 41-42, 183 ; 43, 183 ; 44, 183 ; 45-46, 182 ; 46, 183 ; 46-52, 182, 183 ; 50, 183 ; 50-52, 188 ; 51, 185 ; 52, 183 ; 55, 160 ; 56-57, 161 ; 60, 206 ; 68, 81 ; 77, 160 ; 84, 161 ; 86-90, 160 ; 91, 161 ; 92 sq., 207 ;

100-103, 283 ; 103, 211 ; 103-106, 209 ; 104, 169, 209 ; 105, 209 ; 106, 210 ; 111-114, 114 ; 126-127, 172 ; 143-144, 161 ; 145 sq., 207 ; 148, 172 ; 150, 163 ; 155, 163 ; 167, 161 ; 172-175, 207 ; 174-175, 160 ; 182-183, 207 ; 188-190, 207 ; 189, 209 ; 193-201, 188 ; 194-197, 209 ; 195, 199 ; 196-197, 70, 164 ; 197, 199 ; 198, 164 ; 198-199, 188, 209 ;

200-201, 81, 155 ; 202, 174 ; 202-203, 188 ; 202-217, 54 ; 203, 161 ; 204, 161, 174, 191, 216 ; 204-206, 190 ; 205, 172, 198 ; 206, 191 ; 207-209, 171, 191 ; 208, 173, 190 ; 209, 193 ; 209-212, 170 ; 210, 171, 173 ; 211, 173 ; 214, 184, 191 ; 215-217, 172 ; 217, 174 ; 218, 189, 204 ; 218-219, 189 ; 219, 160 ; 224, 193 ; 225,

184, 193 ; 225-227, 210 ; 226, 161, 193, 205 ; 228-232, 194 ; 229, 194 ; 230, 161, 194 ; 230-232, 205 ; 231, 219 ; 232, 194 ; 233-234, 194 ; 234, 206 ; 236, 194, 206 ; 237, 195 ; 237 sq., 81 ; 237-238, 195 ; 239-240, 185, 197 ; 239-246, 189 ; 240, 193 ; 241-242, 172, 198 ; 241-243, 197 ; 244, 184 ; 244-248, 198 ; 246, 184 ; 249-251, 199 ; 252-255, 199 ; 256, 200 ; 257-275, 200 ; 273-275, 200 ; 274, 184, 200 ; 277-280, 200 ; 278, 209 ; 279, 200 ; 280, 81, 198 ; 286-290, 200 ; 291, 81, 198.

Hymne à Déméter

25, 248 ; 40-42, 278 ; 41, 249 ;

122, 167 ; 151, 251 ;

438, 248 ; 459, 248.

Hymne à Hermès : 1-5, 158.

IBYCOS (PMG, SLG)

Fragments : 282 (= S 151) 97 ; 303, 160.

LYCOPHRON, *Alexandra*

29, 75 ; 57-68, 79 ; 78-85, 105 ; 224-228, 80 ; 264-265, 157, 241 ; 348-354, 177 ; 355-364, 179 ; 521-523, 257 ; 523, 256 ; 1108-1119, 175 ; 1261-1269, 303 ; 1261-1280, 67 ; 1302-1308, 107 ; 1341-1345, 100 ; 1451-1460, 181.

MIMNERME (PMG)

Fragments : 1, 184 ; 4, 195, 197.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*

I : 3, 1, 218 ;

III : 19, 6, 178 ; 26, 5, 178 ;

V : 7, 6, 164 ; 7, 6-7, 106 ; 14, 7, 164 ; 19, 1, 187, 234 ; 22, 2, 187, 218, 234 ; 24, 5, 170 ;

VII : 6, 1, 110 ; 31, 8, 164 ;

IX : 18, 5, 91, 105 ; 19, 5, 164 ;

X : 17, 6, 77 ; 26, 3, 179 ; 27, 2, 179.

Petite Iliade (Davies)

Résumé : 79, 289.

Fragments : 1, 169 ; 6, 170, 171, 174, 214, 338 ; 16, 179 ; 22, 67.

PHERECYDE D'ATHENES (FGrHist 3)

Fragments : 35, 257 ; 73, 164.

PHERECYDE DE SYROS (VS 7)

Fragments : 2, 250.

PHILOSTRATE, *Héroïques*

13, 65.

PINDARE

Isthmiques

V : 40-41, 234 ; 41, 233 ; 41-42, 235 ;

VIII : 50, 235 ; 54, 234.

Néméennes

III : 61-63, 234 ; 62-63, 234.

Olympiques

I : 43-45, 217 ; 45, 216 ;

II : 79-80, 234 ; 83, 234 ;

VIII : 31, 257 ; 31-36, 290 ; 37-40, 290 ; 42-43, 290 ; 45-46, 291.

Péans

VI : 90, 82 ;

VIIIa : 18-25, 80.

PLATON, *Lois*

III, 681 *sq.*, 41.

SAPPHO (PLF)

Fragments : 44, 95-97.

SCOLIES à l'*Illiade*

S A II. I, 5 : 308.

SCOLIES à l'*Odyssée*

Scol. HPQ *ad Od.* V, 125 : 168.

SOPHOCLE

Ajax

622, 292 ; 627, 116 ; 658, 292 ; 665, 292 ; 671-672, 218 ;

1006-1021, 147 ; 1013, 147 ; 1014, 147 ; 1025-1027, 291 ; 1028-1030, 292 ; 1034-1039, 293 ; 1054, 114 ;

1129, 143 ;

1230, 143 ; 1235, 143 ; 1262-1263, 143 ; 1288-1289, 144 ; 1291 *sq.*, 144 ; 1299-1303, 145 ;

1300, 145 ; 1302, 145 ; 1304, 146 ; 1304-1307, 145 ; 1338-1342, 146.

Philoctète

69, 82.

Fragments (Radt) : 373, 74, 115.

STESICHORE (PMG)

Fragments : 205, 67 ; 224, 157 ; 224a, 241 ; 224b, 241.

STRABON, *Géographie*

VI : 1, 14, 179 ;

VII : 5, 1, 100 ; 5, 6-7, 100 ;

VIIa : 1, 49, 76, 105, 157, 165 ; 1, 49-50, 106 ;

X : 3, 7-22, 106 ; 3, 20, 164 ; 3, 22, 106 ;

XII : 4, 6, 101 ;

XIII : 1, 3-4, 101 ; 1, 24, 76 ; 1, 25, 41 ; 1, 32, 256, 333 ; 1, 33, 79 ; 1, 38, 110 ; 1, 40, 101 ; 1, 42, 101, 110 ; 1, 48, 107 ; 1, 52, 70 ; 1, 53, 71, 74 ; 1, 61-63, 5 ;

XIV : 3, 3, 114.

THEOCRITE, *Idylles*

XX, 40-41, 190.

THEOGNIS, *Elégies*

773-776, 260 ; 1345-1350, 162, 217.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*

I : 1, 2, 102 ; 3, 102 ; 3, 1, 102 ; 3, 3, 102 ; 6, 6, 103 ; 9-11, 102 ; 12, 102 ; 17-18, 103 ;

VI : 2, 103.

VIRGILE, *Enéide*

VIII, 374-386, 236.

XENOPHON, *Art de la chasse*

I, 15, 67, 303.

TABLE DES MATIERES

Introduction	4
Chapitre 1. Généalogie des Dardanides et géographie troyenne	20
I. La maison royale de Troie dans l' <i>Iliade</i>	21
A. Quelques remarques générales	21
1. Une filiation patrilinéaire	21
2. Influence de la situation narrative sur la généalogie	24
B. La maison royale	25
1. Priam, ses fils, ses gendres et ses neveux	25
2. Priam et ses femmes	29
II. La généalogie d'Enée au chant XX : l'opposition entre les deux branches de la famille	31
A. L'enjeu du duel entre Achille et Enée	31
1. La colère d'Enée	31
2. Les provocations d'Achille	32
3. <i>Timè</i> et <i>geras</i>	33
4. Valeur guerrière et hérédité	35
B. La réponse d'Enée	36
1. Enée fils d'Aphrodite	36
2. Caractéristiques générales de la généalogie	38
3. Dardanos, héros fondateur	40
Le premier ancêtre	40
L'opposition de Dardanie et d'Ilion	40
4. Erichthonios et ses cavales	47
Erichthonios, un autochtone ?	47
Le rôle des cavales	48
5. Tros et les Troyens	52
6. La génération pivot	53
Ganymède le bienheureux	53
Ilos et Assaracos	54
7. Comparaison des deux branches collatérales	55

Le clan des descendants d'Ilos.....	55
Laomédon et la colère des dieux.....	56
La distinction finale.....	59
C. Cohérence poétique et stratégie de discours	60
1. Les oppositions structurales au sein du <i>genos</i>	60
Une structure bipolaire	60
Une tripartition fonctionnelle ?	64
2. Une interprétation spécifique de la généalogie troyenne	67
3. La généalogie du chant XX, un panégyrique des Enéades ?.....	69
III. Les Dardanides dans les sources postérieures à l' <i>Iliade</i> :	
l'affaiblissement de la polarité	72
A. L'opposition des lignées d'Ilos et d'Assaracos	72
1. Un exemple d'accentuation de la rivalité	72
2. Enée et la chute d'Ilion.....	73
Chez Arctinos de Milet.....	73
Chez Sophocle	74
3. La polarité troyenne chez Hellanicos de Lesbos	75
Les villes d'Ilos et de Dardanos	75
Le brouillage de l'opposition	76
Les deux mariages de Pâris.....	78
B. La disparition de l'opposition entre Dardanie et Ilion	81
1. L'unification du <i>genos</i> dans l' <i>Hymne homérique à Aphrodite</i>	81
2. La confusion d'Ilion et de Dardanie chez les Tragiques	82
Chapitre 2. Les Dardanides, nobles barbares de la tragédie	85
I. D'Homère aux historiens du Ve siècle : modèle épique et "barbarisation"	
des Troyens	87
A. Les Troyens dans l'épopée.....	87
1. L'homogénéité épique	87
2. Les Dardanides, une famille parmi d'autres	90
Une généalogie héroïque	90
Les traits particuliers de la famille royale de Troie.....	91
Dardanides et Achéens : des relations de famille à	
famille.....	94
B. La représentation des Dardanides à l'époque archaïque	95
1. Chez les poètes lyriques	95
2. Dans le <i>Catalogue des femmes</i>	97
C. Dardanides et Troyens chez les historiens du Ve siècle	98
1. La guerre de Troie, un précédent des guerres médiques	99

2. Les Dardanides chez Hellanicos de Lesbos	103
D'Homère à Hellanicos.....	105
Dardanos, Cadmos et Samothrace.....	105
Dardanos, colonisateur de la Troade	106
II. Troyens et Dardanides dans la tragédie : noblesse héroïque et stéréotype du barbare	112
A. L'assimilation des Troyens aux Phrygiens	112
1. Les rois troyens : des barbares tragiques	112
L'assimilation à la gent barbare.....	112
Troyens, Perses et Phrygiens	113
2. La caricature du Phrygien dans <i>Oreste</i>	115
L'orientalisme.....	115
L'infériorité du Phrygien.....	117
3. Un stéréotype du roi troyen ?	119
B. Les Dardanides et la barbarie des vainqueurs de Troie	124
1. Eschyle : l'assimilation aux Dardanides barbares, une transgression symbolique	124
2. Euripide : la remise en cause du caractère barbare des Dardanides	133
Femmes grecques, femmes barbares	133
Les princesses troyennes victimes de la barbarie.....	138
C. La noblesse des Dardanides	143
1. Naissance noble, naissance barbare	143
2. Le <i>genos</i> royal de Troie, une communauté politique.....	147
Le discours généalogique des Troyennes : excellence et liberté	147
L'anéantissement de la communauté troyenne : la fin d'une cité	152
Chapitre 3. Les Dardanides, objets et victimes de l'amour des dieux	155
I. L'amour des dieux.....	157
A. Zeus et Electre, fondateurs de la lignée.....	157
B. Une lignée proche des dieux	159
1. Une race aimable	160
2. La bonne entente amoureuse	162
3. Les bénéfices de la <i>philotès</i> amoureuse	163
Fécondité de l'union et prolongement de la race.....	163
Fécondité et richesse agricole	164
Richesse et <i>agalmata</i>	170

4. Les conséquences du refus de la bonne entente amoureuse :	
Cassandre	175
II. L'union de natures incompatibles	182
A. Le déséquilibre entre mortels et immortels	182
1. Mortalité et vieillissement	182
2. Les dieux et l'expérience de la douleur	184
B. La série des Dardanides dans l' <i>Hymne à Aphrodite</i>	188
1. La structure de la série	188
2. Vers une transformation des rapports entre hommes et dieux	190
Zeus et Ganymède	190
Eos et Tithon	192
Aphrodite et Anchise	197
Après Anchise, Pâris	200
III. Les Dardanides amants des dieux : des anti-héros ?	203
A. L' <i>Hymne homérique à Aphrodite</i>	203
1. Le statut divin de Ganymède	203
2. Un Tithon féminisé ?	204
3. Anchise : anti-héros ou héros de l'amour ?	207
B. Les <i>Troyennes</i> d'Euripide	214
1. Ambiguïtés du service de Zeus	215
2. Féminisation de Tithon	218
C. Conclusion	221

Chapitre 4. Les dons spontanés des dieux aux Dardanides : des cadeaux

empoisonnés	223
I. Le don divin, élément d'identification du héros	226
A. La répartition divine des qualités héroïques	226
B. Les objets divins, emblèmes des personnages héroïques	233
1. Les armes de Memnon	233
2. Les objets divins dans l' <i>Iliade</i>	236
Hector et le casque d'Apollon	237
Hector et le casque pris à Patrocle	244
Andromaque et le voile d'Aphrodite	248
Troie et les remparts divins	253
C. Conclusion	261
II. Les dons divins, instruments du destin	264
A. Le plan de Zeus	264
B. Les dons de victoire	266
C. Le rôle des dons divins dans la mort d'Hector	269

	398
1. D'un casque à l'autre	269
2. Le voile et les remparts	276
D. Conclusion	280
III. Les paradoxes de la <i>philotès</i> divine	282
A. Une relation déséquilibrée	282
B. Des dons immortels chez les hommes.....	286
1. Objets divins et mortalité des Dardanides dans l'épopée	286
2. L'abandon du modèle épique de la <i>philotès</i> divine	289
Les remparts d'Ilion chez Pindare : un ouvrage en partie humain	290
La mort d'Hector chez Sophocle : la conséquence d'un échange humain.....	291
Chapitre 5. La responsabilité des Dardanides dans la chute d'Ilion	294
I. La vision homérique : responsabilités divines et responsabilité collective des Troyens	295
A. Pâris, offenseur des hommes et des dieux	295
B. Les limites de la solidarité familiale.....	299
C. Conclusion	305
II. Les <i>Chants Cypriens</i> et les poèmes hésiodiques : la guerre de Troie, un projet divin contre la race des héros.....	307
A. Les <i>Chants Cypriens</i>	307
B. Les poèmes hésiodiques	310
III. Responsabilités troyennes et crimes contre la justice : l' <i>Agamemnon</i> d'Eschyle	316
A. La culpabilité de Pâris	316
B. Responsabilité ou culpabilité collective ?.....	320
IV. La mise en cause de la responsabilité troyenne dans les <i>Troyennes</i> d'Euripide.....	325
A. De surprenants alliés divins	326
B. La mise en cause de la justice divine.....	331
1. L'innocence de Laomédon.....	331
2. La vanité de l'amour divin.....	334
3. La culpabilité d'Hélène	339
4. La disparition de la <i>philotès</i>	347
Conclusion	352
Bibliographie	363
Index des noms de personnes et de lieux	376

Index des passages cités.....385
Table des matières 394

ERRATA

Remarques préliminaires : — Suite à un problème de police de caractères, les apostrophes des textes grecs sont difficiles à discerner après δ, θ et les voyelles accentuées, ce qui peut parfois fausser la lecture.

— Dans la liste qui suit, chaque citation avec sa traduction est considérée comme un paragraphe.

p. 13, n. 27 lire : quelques-uns	p. 78, § 1, l. 7 lire : ἀρχήν
p. 16, § 4, l. 7 lire : préoccupations	p. 81, § 1, l. 10 lire : ἡνεμόεσσιν
p. 18, § 2, l. 3 lire : le statut de la lignée	p. 83, § 2, l. 15 lire : endroit
p. 20, § 1, l. 5 lire : en dehors de ce groupe	p. 90, § 3, l. 3 lire : γενεήν
p. 23, § 4, l. 1 lire : κτεῖν'	p. 90, n. 15, 16, 17 lire : γενεή
p. 23, § 4, l. 1 lire : Ἑκτορός	p. 102, n. 69 ajouter : La traduction que nous citons est celle de J. de Romilly.
p. 23, § 4, l. 2 lire : κρατερόν	p. 113, § 5, l. 1 lire : μηδὲ
p. 24, § 2, l. 12 lire : tient	p. 118, § 4, l. 2 lire : puisqu'il
p. 26, § 1, l. 11 lire : s'ajoutent	p. 129, § 4, l. 2 lire : ἄδην
p. 29, § 3, l. 1 lire : πολλὰς	p. 130, § 4, l. 2 lire : μηδὲ
p. 32, § 3, l. 4 lire : Πριάμου	p. 130, § 4, l. 4 lire : μηδ'
p. 32, § 3, l. 4 lire : εἷ	p. 131, § 3, l. 1 lire : ἄν
p. 32, § 3, l. 5 lire : τοῦνεκά	p. 132, § 3, l. 13 lire : superflu
p. 32, § 3, l. 5 lire : θήσει ·	p. 133, § 2, l. 14 supprimer : chez
p. 32, § 5, l. 3 lire : κτείνης	p. 135, § 5, l. 3 lire : ἄς
p. 46, § 2, l. 9 lire : Ce qui	p. 136, § 1, l. 15 lire : liées
p. 47, sous-titre du § 3 lire : autochtone	p. 139, § 1, l. 1 lire : ῥάδιον
p. 47, § 5, l. 7 lire : autochtonie	p. 143, n. 235 ajouter : Trad. P. Mazon.
p. 48, § 3, l. 13 lire : et il les couvrit	p. 145, § 3, l. 1 lire : ὦδ'
p. 50, § 5, l. 1 lire : θαλερόν	p. 145, § 3, l. 2 lire : βλαστῶν ἄν
p. 51, § 3, l. 4 lire : πεδίον	p. 146, § 1, l. 18 lire : qu'il
p. 52, n. 127 lire : κυανοχαίτη	p. 149, § 4, l. 6 lire : privé
p. 54, § 4, l. 3 lire : Λάμπον	p. 150, § 3, l. 1 lire : εἰμὶ
p. 64, § 1, l. 6 lire : s'amoncellent	p. 150, § 7, l. 2 lire : γὰρ
p. 66, § 1, l. 2 lire : poussées	p. 151, § 3, l. 2 lire : κἀνταῦθ'
p. 66, § 2, l. 9 lire : fonctions	p. 152, § 2, l. 15 lire : ὑπὲρ
p. 73, n. 189, l. 4 lire : Ἀλεξάνδρω	p. 158, n. 13, l. 5 lire : des dieux
p. 76, n. 197, l. 6 lire : conjecturer sur	

- p. 168, n. 52, l. 7 supprimer : sur
- p. 168, n. 53, l. 7 supprimer : joi
- p. 170, § 5, l. 1 lire : présente
- p. 174, § 4, l. 5 lire : ἀγανός
- p. 187, § 1, l. 1 lire : ὦς
- p. 192, § 2, l. 6 lire : la perte que représente le jeune prince disparu
- p. 193, § 3, l. 12 lire : ἤματα
- p. 201, § 2, l. 1 lire : παρ' αὐτὸν
- p. 201, § 2, l. 3 lire : καί
- p. 201, § 2, l. 4 lire : εἰς ὃ κέ σ' ἢ ἄλοχον ποιήσεται
- p. 201, § 2, l. 5 lire : εἶη
- p. 206, § 4, l. 3 lire : Seuls
- p. 209, § 4, l. 3 lire : ὅς
- p. 218, § 2, l. 2 lire : ses services
- p. 218, § 3, l. 3 lire : ὄν
- p. 220, n. 239 lire : Lissarrague
- p. 221, § 3, l. 3 ajouter une virgule après "dieu"
- p. 228, § 6, l. 3 lire : οὐδέ
- p. 231, n. 33, l. 3 lire : course de chars
- p. 232, n. 37 l. 1 lire : ἄν
- p. 232, n. 37 l. 2 lire : μάχης
- p. 238, § 6, l. 2 lire : champ
- p. 245, § 2, l. 1 lire : τελευτή
- p. 245, n. 100 lire : ποσὶν
- p. 247, § 2, l. 7 lire : abimé
- p. 248, n. 109 lire : ἦν
- p. 251, n. 121 lire : *kredemnon*
- p. 252, n. 123 lire : οἶον
- p. 255, § 5, l. 3 lire : λάϊνον
- p. 258, § 3, l. 3 lire : Οὐλύμπόν δε
- p. 261, n. 149, l. 2 lire : inspire
- p. 262, § 2, l. 7 lire : fait
- p. 264, § 4, l. 2 lire : υἱὸν
- p. 264, § 4, l. 2 lire : τέ
- p. 267, § 4, l. 2 lire : ἔσσεται
- p. 274, n. 190 lire : ἦρμοσε
- p. 276, § 2, l. 8 lire : XXII, 300-303
- p. 278, § 1, l. 11 lire : solidarisent
- p. 279, § 2, l. 3 lire : susciter
- p. 280, § 2, l. 1 supprimer la virgule après "Andromaque"
- p. 280, § 3, l. 1 lire : importance du rôle
- p. 281, § 3, l. 7 lire : impact sur
- p. 282, § 4, l. 3 lire : γὰρ
- p. 283, § 4, l. 6 lire : donne-moi
- p. 286, § 4, l. 1 lire : θεοί
- p. 289, § 3, l. 1 lire : οἱ
- p. 292, § 1, l. 9 lire : a péri
- p. 293, § 1, l. 2 lire : πάντ'
- p. 293, § 1, l. 3 lire : ἄν
- p. 298, § 2, l. 2 lire : Ἀλεξάνδροιο
- p. 298, § 2, l. 4 lire : αὐθι
- p. 298, n. 15 lire : πιστὰ
- p. 313, § 2, l. 4 supprimer : première race à habiter la terre
- p. 313, n. 62, l. 2 lire : μαρναμένους
- p. 313, n. 62, l. 3 lire : ὑπὲρ
- p. 318, § 3, l. 4 lire : ἄϊστοι
- p. 319, n. 85, l. 3 lire : χαλκός
- p. 322, § 3, l. 3-4 lire : ἀτί- / μωσιν
- p. 348, § 3, l. 1 lire : ἦν
- p. 349, § 3, l. 4 lire : οἶα
- p. 352, § 2, l. 4 lire : conditionnés
- p. 371, l. 16 lire : *Agamemnon*
- p. 371, l. 33 lire : LISSARRAGUE