“ Les généalogies d’après-guerre : Hésiode, Théogonie, 886-964 ”

Fabienne Blaise

▶ **To cite this version:**

Fabienne Blaise. “ Les généalogies d’après-guerre : Hésiode, Théogonie, 886-964 ”. M. Broze, B. Decharneux, S. Delcomminette. “ Mais raconte-moi en détail… ” (Odyssée, III, 97), Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, Vrin-Ousia, 2008. hal-01588853

HAL Id: hal-01588853
https://hal.univ-lille.fr/hal-01588853

Submitted on 17 Sep 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.

Les généalogies d'après-guerre :
Hésiode, *Théogonie*, 886-964

Dans sa réflexion sur le statut du mythe généalogique, Lambros Couloubaritsis souligne, de manière stimulante, la tension (L. Couloubaritsis parle de « distorsion ») inhérente au récit généalogique lorsqu'il se rapporte au monde divin. Sont en effet déployées dans un temps propre à l'expérience humaine : la succession des naissances, des « choses qui sont en fait inengendrées », comme les dieux, dont Hésiode dit, au vers 33 de la *Théogonie*, qu'ils sont un « éternel présent » (αἰὲν ἐόντων)[1].

Il est clair que le mythe généalogique hésiodique recourt à l'expérience sans doute la plus commune à tous les hommes, celle de la parenté, pour organiser une réalité qui, dans sa complexité, dépasse largement ce que l'homme peut saisir de manière empirique : un moyen de mieux appréhender ce qui est *a priori* insaisissable pour nous. On peut ajouter que, en tout cas pour Hésiode, cette manière généalogique de décliner le monde correspond à une prise de position théorique, au-delà du recours à ce qui parle le plus directement à l'homme et des vertus mnémotechniques que le catalogue présente sûrement[2]. Le fait même d'organiser la réalité sur le mode généalogique montre en effet que le poète considère cette réalité comme organisée, et déductible d'une origine, elle-même inengendrée et triple en l'occurrence : Chaos, Terre et Éros[3]. Le monde divin décrit par Hésiode a bien un sens selon lequel Zeus, par exemple, ne peut pas être conçu, au sens figuré autant que propre, avant Ouranos ou Cronos. L'ordre basé sur la répartition qu'a instauré Zeus a une histoire, ce qui signifie que le réel dans ses multiples aspects, cosmiques, religieux, mais aussi politiques et sociaux, n'est pas le fruit du hasard mais d'une progression téléologique qui mène à ce cosmos réglé par le roi des hommes et des dieux. Il y a bien une logique dans la *Théogonie*, que le poème met en lumière dans un récit où la répétition de schéma narratifs (la succession des naissances aussi bien que le père qui tente d'éliminer ses enfants, les ruses de Terre, les combats …), par les variations qui y sont introduites, devient signifiante[4].

Le catalogue généalogique qui suit l'évocation de l'avènement de Zeus (881-885) consiste en une énumération qui est, elle aussi, orientée et dont je vais tenter dans ces quelques pages de restituer la logique[5]. Le choix que j'ai fait de me limiter aux vers 886-964

---

[1] Voir notamment L. COULOUBARITSIS, « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », dans F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, Ph. ROUSSEAU (éd.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, 1996, p. 479-518 (486-492), et L. COULOUBARITSIS, « Fécondité des pratiques catalogiques », *Kernos*, 19, 2006, p. 249-266.

[2] Voir sur ce point Cl. CALAME, *Kernos*, 19, 2006, p. 23-29 (25 s.).

[3] Pour ce qui est du rapport entre ces trois principes posés hors généalogie et l'histoire divine qui suit, déclenchée par la mention d'Éros, voir F. BLAISE, « La figure d'Éros dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Uranie*, 8, 1998, p. 51-62.

[4] Je reprends à mon compte l'interprétation d'ensemble de la *Théogonie* présentée par H. WISMANN : « Propositions pour une lecture d'Hésiode », dans F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, Ph. ROUSSEAU (éd.), *op. cit.* (n. 1), p. 15-22. Pour l'usage signifiant de la répétition d'un schéma narratif, voir dans le même ouvrage, à propos de la Titanomachie, F. BLAISE et Ph. ROUSSEAU, « La Titanomachie (Hésiode, *Théogonie*, v. 617-720) », p. 213-233, et F. BLAISE, « L'épisode de Typhée dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 820-885) : la stabilisation du monde », *Revue des Études Grecques*, 105, 1992, p. 349-370.

[5] Même si mon analyse, dans son détail, présente des divergences avec celle d'A. BONNAFE (*Éros et Éris. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, 1985), nos lectures se rejoignent dans la mesure où nous partons de la même hypothèse, selon laquelle ce catalogue fait sens et met la dernière main à l'organisation du monde de Zeus. Voir aussi, plus récemment, J. STRAUSS CLAY, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003, notamment p. 161-165. Il n'est pas possible d'aborder ici l'aspect formel de ce passage, souvent remarqué pour son caractère triadique (voir M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, *ad* 901-29) ni de discuter de la « loi du nombre » proposée par Cl. RAMNOUX (« Les femmes de Zeus : Hésiode, *Théogonie*, vers 885 à 955 », dans *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, 1987, p. 155-164) pour organiser l'énumération des noms

signifie évidemment que je considère ce passage comme hésiodique, mais n'implique pas de ma part une condamnation des vers suivants[6]. Les vers 965-1020 forment une suite tout à fait cohérente, dans la mesure où ils nous introduisent dans le monde des héros qui a été annoncé dans l'unité précédente. Je m'en tiendrai toutefois ici à un ensemble qui, comme je tenterai de le montrer, clôt le développement théogonique proprement dit en finissant d'explorer toutes les manières possibles de produire du divin.

1. V. 886-929. Le catalogue des épouses de Zeus : dernière étape de la stabilisation du monde divin et mise en place des cadres qui règlent le monde des hommes.

L'épisode de Mètis, qui ouvre ce catalogue (886-900), et la querelle entre Zeus et Héra, qui le referme (927-929), peuvent apparaître comme des résurgences conflictuelles dont il est difficile de rendre compte. À l'issue des deux derniers combats, le premier entre Titans et Olympiens, que leur victoire place au pouvoir, le second entre Typhée et Zeus, qui assure la légitimité royale de l'Olympien, Zeus met en place un principe de répartition susceptible de mettre un terme définitif à la chaîne des conflits divins. D'une part, il ne règne pas en souverain absolu, mais redistribue les honneurs de manière satisfaisante entre les différents Olympiens[7] ; d'autre part, il reconnaît aux Titanides un certain pouvoir, en attribuant une fonction à Hécate et à Styx dans son nouveau monde[8]. Zeus, en mettant en place une pluralité réglée, parvient à résoudre l'antagonisme récurrent dans ce qui a précédé entre la prolifération et son blocage. Il intègre même le hasard et le danger (avec Hécate et Typhée[9]), réservant, il est vrai, aux seuls mortels ces éléments incontrôlables. Si ce monde de Zeus est désormais à l'abri des conflits, comment expliquer alors que ce qui suit directement la pacification évoquée en 881-885 décrive encore une série de conflits ?

Le poème présente un Zeus qui, grâce à la répartition des honneurs, a désormais réglé à la fois le problème cosmique de la stabilité du monde et celui, politique, de la souveraineté. Reste toutefois une difficulté qu'il n'a pas résolue : celle, temporelle, de la succession. Puisque le temps ne peut pas s'arrêter, il y a toujours, nécessairement, un fils à naître pour aspirer à son tour à la royauté. L'épisode de Mètis constitue une réponse à ce dernier problème que Zeus, tout comme Cronos, doit affronter, mais qu'il surmontera de manière plus intelligente que son père. Il est aidé en cela, il est vrai, par Ciel et Terre, qui, pour la première fois, ne protège plus les fils[10], mais le père, dans la mesure où elle a approuvé la prise du pouvoir par Zeus (884), accord qui implique la fin des luttes de succession dont elle était à chaque fois l'instigatrice.

---

des femmes de Zeus. Je remarquerai seulement qu'une application trop stricte de ces règles formelles ou structurales amène à soupçonner inutilement des vers qui enrichissent l'énumération (voir l'embarras de Cl. RAMNOUX, *l. c.*, à propos de Déméter, dont l'évocation en 912-914 rompt les effets de symétrie qu'elle relève) ou s'imposent pour le sens (en supprimant les vers 910 s., comme le fait, par exemple, P. MAZON, *Hésiode. Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*, Paris [CUF], 1928, on rétablit, certes, une symétrie triadique, mais aux dépens d'une régularité narrative, puisque l'on prive les Grâces de la mention de leur fonction). Pour une tentative plus mesurée de mettre en évidence les régularités formelles sans y plier le poème de manière trop mécanique, qui montre toutefois, en tant que telle, les limites d'analyses de ce type, voir H. SCHWABL, *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse*, Vienne, 1966.

[6] La critique s'est divisée sur ce qu'il fallait considérer comme le terme originel de la *Théogonie*. Voir pour un rapide état de la question, J. STRAUSS CLAY, *op. cit.* (n. 5), p. 162, n. 42, ou G. TOSETTI, « La dernière génération héroïque : un parcours historico-religieux et sémio-narratif, d'Hésiode au Ps. Apollodore », *Kernos*, 19, 2006, p. 113-130 (114 s., n. 10).

[7] *Cf.* 885 : « Et lui, il opéra entre eux un bon partage des honneurs » (ὃ δὲ τοῖσιν ἐὺ διεδάσσατο τιμάς).

[8] Voir, pour Styx, 383-403, et, pour Hécate, 411-452 (*cf.* sur le rôle de réconciliatrice entre générations divines que joue la déesse dans la *Théogonie*, J. BOLLACK, *La Grèce de personne*, Paris, 1997, p. 175-179).

[9] Pour Typhée, voir F. BLAISE, *l. c.* (n. 4), p. 368-370.

[10] Voir le rôle essentiel que Gaia joue dans la destitution d'Ouranos par Cronos (161-166, 173-175) et de Cronos par Zeus (474-480) ; elle est aussi la mère du dernier rival de Zeus : Typhée (821).

Pourquoi la menace, avec ce fils dont l'excès de violence rappelle les productions monstrueuses anciennes[11], obsolètes dans un monde désormais constitué et stabilisé, vient-elle de Mètis ? Le savoir de Mètis porte sur le temps dans ce qu'il a d'imprévisible[12] ; elle n'a pas son pareil, ni chez les hommes ni chez les dieux, pour ce qui est de la connaissance (887), connaissance dont le vers 900 définit la dimension pratique : elle incarne la possibilité d'évaluer toutes les issues possibles, succès ou échecs potentiels. Si Zeus veut s'imposer comme souverain ultime, ce qui exige qu'il ait une compréhension de la totalité des choses, passées et futures, autrement dit qu'il maîtrise le temps, il doit s'approprier la connaissance de Mètis, qui lui permettra de contrôler toutes les situations, comme il le fera d'ailleurs à Mécônè, où il ne se laissera pas abuser par la ruse de Prométhée[13]. S'il ne fait pas siens cette connaissance et le calcul stratégique qu'elle permet, celui-ci s'effectuera nécessairement contre lui – en la personne d'un nouveau prétendant au trône –, dans un ordre du temps qui lui échappera comme il a échappé à ses prédécesseurs.

C'est ainsi que Zeus avale Mètis. Ce faisant, il ne commet pas la même sottise que Cronos. En engloutissant ses enfants, donc en essayant de nier une naissance qui a bien eu lieu, du ventre aux genoux[14], Cronos refusait un processus, celui de la succession, désormais pourtant irréversible, par le fait même qu'il s'est réalisé. Zeus, lui, n'attend pas que le processus s'enclenche, mais, en avalant Mètis, il remonte à la source du déséquilibre récurrent qu'a connu l'histoire des dieux. En engloutissant la déesse, il neutralise le danger que présente le temps, puisqu'au lieu de le subir, comme ses ascendants malheureux, il en contrôle l'ouverture sur tous les possibles.

La manière même dont le poète décrit cet engloutissement montre un Zeus qui a tiré toutes les leçons de l'histoire divine et, comme la suite va le confirmer, a la mainmise sur la totalité du réel et de ses possibles, donnant à l'âge des dieux, avec l'avènement de son règne, une configuration sensiblement différente. Pour avaler Mètis, Zeus recourt à la « ruse », à la « tromperie » et à des « mots enjôleurs »[15]. La ruse, jusque alors, avait été le fait de Terre, puissance féminine, et pouvait être assimilée à Mètis elle-même[16]. La tromperie fait partie des privilèges d'Aphrodite (205), et les « mots enjôleurs » dont use Zeus sont l'apanage des

---

[11] Le fils à venir est en effet qualifié de ὑπέρβιον (898), adjectif déjà utilisé en 139 pour désigner les Cyclopes. Le mot, dont le préfixe note l'excès, oppose la violence de ce fils dangereux à la force d'Athéna, qui ne présente aucune menace puisqu'elle ne fait qu'égaler son père (ἶσον, 896).

[12] Voir déjà sur ce point M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, notamment p. 104 s.

[13] *Cf.* les vers 545 et 550 s. Sur la place de la scène de Mékônè dans la *Théogonie*, voir J.-P. Vernant, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (éd.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 37-132 (52 s.), et P. Judet de La Combe, « La dernière ruse : 'Pandore' dans la *Théogonie* », dans F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, Ph. ROUSSEAU (éd.), *op. cit.* (n. 1), p. 263-299 (275-280). Contre Vernant, Judet de La Combe considère l'épisode, selon moi à bon droit, comme un « *hysteron proteron* » (p. 277), postérieur à la stabilisation du monde par Zeus.

[14] *Cf.* 460. La description de ce parcours qu'est la naissance, du dedans vers le dehors que figurent les genoux, n'a pas une fonction purement réaliste (contre M. L. WEST, *ad loc.*, ou A. BONNAFE, *Hésiode. Théogonie. La naissance des dieux*, Paris, 1993, n. 41, p. 161, qui font de l'information sur la position de l'accouchée l'intérêt exclusif du vers). En décrivant cette mise au monde dans son déroulement, le poète la distingue de ce qui s'est passé avec Ouranos, qui refusait à sa progéniture de voir le jour, au sens propre de l'expression (157) : Cronos vit dans le temps, à la différence d'Ouranos, qui, au contraire, empêchait le processus temporel même de se déployer en ne laissant pas sortir ses enfants. Depuis, comme le souligne le vers, la dimension temporelle s'est ouverte : les enfants sont nés, et il est de fait impossible de revenir en arrière.

[15] Voir 889 s. : … δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας/ αἱμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάθετο νηδύν (« il rusa, la trompa et, avec des mots enjôleurs, il la déposa dans son ventre »).

[16] L'adjectif δολίην est utilisé pour qualifier la technique que va mettre en place Gaia pour tramer la castration d'Ouranos (160). Quand Rhéa demande à Ciel et Terre de préparer une ruse pour empêcher Cronos d'engloutir Zeus, le poète emploie pour désigner cette ruse le terme de μῆτις (471).

femmes : c'est grâce à eux que Calypso retient Ulysse dans son île[17], et Zeus lui-même en fera un des attributs essentiels de Pandore[18]. Ainsi, le temps du subterfuge, Zeus devient femme. On peut même penser que la ruse consiste en cela même, ce qui explique l'absence de méfiance de Mètis. Jusqu'à présent en effet, la ruse avait, au moins en partie, consisté à dissimuler quelqu'un : Cronos, en embuscade (174), Zeus, dans les replis de Terre (482 s.). Zeus, face à Mètis, reste visible, mais il ne se dissimule pas moins en jouant la femme. En exploitant cette possibilité, et en se substituant à Mètis avant même de l'assimiler, l'Olympien marque bien sa distance par rapport à son père. Certes, le geste de l'engloutissement est dit exactement de la même manière pour Cronos et son fils[19], avec cette différence frappante toutefois qu'aux bras, instruments de l'engloutissement pour Cronos[20] et outils traditionnels de l'action violente, se substituent les mots enjôleurs. Le poète signale ainsi que le règne de Zeus n'est plus celui de la force, mais de l'intelligence : nous sommes bien dans une ère totalement nouvelle.

Le choix de Thémis comme deuxième épouse (901) indique la continuité du projet de Zeus (les deux noms fonctionnent d'ailleurs comme des anagrammes). Comme le dit son nom, la déesse représente l'ordre fixé et immuable[21], et elle confirme ainsi la stabilisation du monde à laquelle Zeus est dorénavant parvenu. Cependant, le poème, en jouant cette fois encore sur la variation formulaire, indique que Thémis ne peut se confondre avec Mètis. Le vers 906, tout faisant clairement écho au vers 900, s'en distingue en effet : le bon et le mauvais que donnent les Moires, filles de Thémis, ne concernent plus cette fois que les hommes[22]. En maîtrisant le temps, Zeus engendre des divinités qui ne peuvent plus affecter le monde divin mais ouvrent l'histoire au temps des hommes. Cette temporalité humaine, incertaine pour les mortels, n'en est pas moins, elle aussi, entièrement contrôlée par Zeus, qui la soumet aux mêmes règles de partage qu'il a instaurées dans le monde divin[23].

Le catalogue des épouses suivantes confirme la mainmise de Zeus sur la totalité du monde. D'une part, le dieu s'unit avec des déesses de différentes générations. Thémis et Mnèmosyne (la cinquième épouse, 915) sont des Titanes, de la génération antérieure donc à celle de Zeus. Mètis, Eurynomè (la troisième, 907) et Lèto (la sixième, 918) sont, comme Zeus, des Ouranides de la deuxième génération, mais nées de Titans autres que Cronos (Océan et Tèthys pour les deux premières, Coios et Phoibè pour Lèto). Démèter enfin (la quatrième épouse, 912) et Héra (la septième et dernière de ce catalogue, 921) sont les sœurs de Zeus[24]. Le roi des Olympiens domine ainsi passé et présent divins et le caractère temporellement totalisant de ces diverses unions explique sans doute pourquoi ce catalogue des épouses de Zeus, bien que la suite mentionne d'autres unions de l'Olympien, se présente lui-même comme une totalité – avec l'emploi de λοισθοτάτην, « la dernière », à propos d'Héra, en 921 –, qui se clôt avec la mention d'Ilithye (922), la déesse qui institutionnalise et régule donc toutes les naissances qui avaient auparavant jeté les dieux dans leur histoire

[17] *Odyssée*, I, 56.
[18] *Travaux*, 78.
[19] On trouve le même ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν, à la même place dans l'hexamètre, dans les deux récits (*cf.* 487 et 890).
[20] Voir 487 : ἑλὼν χείρεσσιν (« après l'avoir prise – la pierre qui remplace Zeus – dans ses bras ».
[21] Voir déjà M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *op. cit.* (n. 12), p. 105 s.
[22] *Cf.* 900 : ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε (« afin que la déesse <Mètis> l'avisât <Zeus>de ce qui est bon et mauvais »), et 906 : θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε (« <les Moires, qui donnent> aux hommes mortels d'avoir le bon et le mauvais »).
[23] Voir le vers 904.
[24] *Cf.* A. BONNAFE, *op. cit.* (n. 5), p. 92-94, qui tente de justifier l'ordre adopté par le poète pour cette énumération. Elle insiste à juste titre sur le fait ces unions contribuent à la réconciliation des Olympiens avec les Titans. Sur ce point, voir auss *infra*, à propos d'Héraclès.

conflictuelle. Les dernières unions de Zeus (938-944) apparaîtront dans un cadre un peu différent.

D'autre part, ces diverses unions permettent de répéter, symboliquement cette fois, le contrôle qu'exerce maintenant Zeus sur l'ensemble du monde physique : les Titanes sont filles de Terre et de Ciel, Mètis comme Eurynomè descendent d'Océan, et l'évocation de Démèter enfin, à travers l'histoire de Perséphone, sa fille, indique que Zeus a également droit de regard sur ce qui se produit dans le Tartare, part d'Hadès (913 s.).

Le catalogue enfin met en place les éléments essentiels qui définissent l'existence humaine dans tous les aspects de son organisation[25]. Les Heures (Eunomie, Justice et Paix, 901-903) et les Moires (904-906) en sont comme le cadre, conditions de prospérité pour les unes, alternance qui règle la vie de tout homme, dans sa globalité, pour les autres. Ces deux groupes de divinités donnent un bon exemple de la manière dont Hésiode réaménage la tradition pour faire de son catalogue un ensemble clairement orienté. Les Heures ne sont pas ici des déesses de la nature qui président au bon épanouissement de la végétation[26], mais des divinités clairement sociales, conditions du bon ordre chez les hommes[27]. L'idée est celle que développent les *Travaux et les jours* : la prospérité de la communauté humaine, et, par là même, de la terre, ne peut venir que de la bonne entente et du respect mutuel des droits[28]. Quant aux Moires, leur nom renvoie directement à la *moira*, la part qui échoit à chacun, dieu ou homme, d'où l'importance de l'honneur que Zeus leur confère (904). Elles incarnent en effet dans la sphère humaine l'essence du règne de Zeus : en distribuant le bon et le mauvais, elles définissent le contenu de la vie humaine, faite d'une alternance dont le processus même échappe au mortel qui le subit[29]. Ainsi, la vie de l'homme est elle aussi régie par le principe de distribution (du bon et du mauvais). La temporalité humaine est donc réglée comme le reste du cosmos régi par Zeus, à qui rien n'échappe, pas même le monde en devenir des hommes. Ainsi s'explique que les Moires naissent ici pour la seconde fois. Elles sont en effet filles de Nuit en 217-219 ; leur donner maintenant comme ascendants Zeus et Thémis revient à signifier que l'Olympien réaffirme la validité de leur fonction, qui, par sa nature même, peut être intégrée dans son règne[30]. Il n'est pas nécessaire de considérer cette double naissance comme une contradiction à laquelle, si l'on ne veut pas se débarrasser brutalement du problème par une athétèse, on donne une explication chronologique, en la présentant comme une composition en deux temps, par le même poète, mais dans un état d'esprit différent[31]. On a là en fait un exemple de la manière dont la *Théogonie* reconstruit sa tradition pour lui donner, au-delà d'une cohérence simplement factuelle, une cohésion plus symbolique, dans

[25] Voir déjà Cl. RAMNOUX, *l. c.* (n. 5), p. 158 ; je ne réduirai pas toutefois comme elle le fait l'organisation de la vie humaine ainsi mise en place à sa seule dimension civique.

[26] Comme elles le sont dans le culte attique : voir le commentaire de WEST, *op. cit.* (n. 5), *ad* 901.

[27] Solon, dans le poème 4 W., les présentera comme deux puissances, complémentaires mais distinctes, qui déterminent l'ordre politique de la cité : la première étant la sanction inéluctable, rétribution des méfaits commis dans la cité, la seconde le principe de régulation qui vise à éviter cette sanction. Sur ce point, et sur le caractère résolument non généalogique de la mention de la justice et de l'eunomie chez Solon, voir F. BLAISE, « Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (l' 'Eunomie' et l' 'Élégie aux Muses', 4 et 13 West) », *Revue de Philosophie Ancienne*, 23, 2005, p. 3-40 ; et « Poetics and Politics. Tradition re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4) », dans J. BLOK et A. LARDINOIS (éd.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leyde (*Mnemosyne*, suppl. 272), 2006, p. 114-133.

[28] En présentant ainsi les Heures, Hésiode ne s'écarte pas véritablement de la tradition iliadique : en tant que gardiennes des portes de l'Olympe et du ciel (V, 749-751 ; VIII, 393-395), les Heures apparaissent déjà dans le poème épique comme une figure de la limite à respecter.

[29] L'idée sera reprise dans le poème 13 W. de Solon, v. 63 s. Voir sur ce point, mon commentaire de ce poème, à paraître.

[30] Je reprends sur ce point l'analyse de 217-219 par P. JUDET DE LA COMBE, pour le moment inédite. Voir aussi Fr. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca-Londres, 1949 ; 2ème éd. 1995, p. 36-38 (mais *cf.* ci-dessous, et n. 31) ; Gr. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, Milan, 1984, ou A. BONNAFE, *op. cit.* (n. 5), p. 98 et n. 33.

[31] Voir SOLMSEN, *op. cit.* (n. 30), p. 37.

un projet poétique qui propose une représentation rationnelle de la réalité parfaitement organisée dont il présente la genèse[32].

Se succèdent ensuite les dieux qui figurent le plaisir et la peine que connaissent les mortels : les Grâces (907-911) et les Muses (915-917), d'un côté ; de l'autre, Perséphone, liée à la mort (913 s.), Apollon et Artémis (918-920), présentés sous leur aspect destructeur ; la fille de Lèto est en effet qualifiée de ἰοχέαιραν, « qui fait pleuvoir ses flèches », et Zeus apparaît ici comme le dieu « qui tient l'égide », ce qui situe la progéniture de Lèto dans le contexte de violence propre à Arès et Athéna, qui apparaîtront ensuite[33].

L'évocation de la naissance de Perséphone vaut que l'on s'y arrête pour saisir la manière dont le poète, avec une économie remarquable de moyens, donne à son catalogue un sens plein. On trouve dans l'*Hymne à Dèmèter* (2 s.) la même conjonction paradoxale de l'enlèvement – de Perséphone par Hadès – et du don – de Perséphone à Hadès par Zeus – qu'en *Théogonie*, 914. L'hymne donne toutefois du mythe une version plus développée : l'enlèvement de Perséphone par Hadès obéit à la volonté de Zeus, qui, avec l'aide de la Terre, emploie la ruse pour parvenir à ses fins : créer un lien entre deux mondes incompatibles – celui des Olympiens et celui des morts. Grâce à l'union du frère de Zeus avec la fille de celui-ci, le monde d'en bas est pleinement reconnu, selon un processus nécessaire à la cohérence et à la vitalité du cosmos régi par Zeus, car le monde des morts se révèlera aussi comme le lieu qui cache la semence nécessaire à la subsistance des hommes. Si Zeus doit employer la ruse, avec l'aide de Terre, qui permettra le rapt (*Hymne à Dèmèter*, 8-10), c'est vraisemblablement parce que son projet contredit la logique même de son règne, qui interdit aux immortels de frayer avec la mort : les hommes, cette fois encore, seront les instruments de cette conciliation[34]. Le poète de la *Théogonie* donne du mythe, dans un condensé qui ne fait que mieux ressortir le paradoxe, ces seuls éléments clés : la conjonction du rapt et du don, et la ruse (μητίετα, 914). Le raccourci saisissant suffit au propos. D'une part, il confirme le contrôle qu'exerce Zeus sur le monde : le dieu compense par un acte de légitimation la violence d'un rapt qui ne lui échappe de toute façon pas, comme l'indique μητίετα. Cette conciliation des contraires que sont la prise et le don – tout comme le lien que constitue Perséphone entre deux divinités opposées : Déméter, dispensatrice de la vie (πολυφόρβης, « généreuse nourricière », 912), et Hadès, le roi des morts –, symbolise d'autre part aussi la condition paradoxale des hommes dont la vie dépend d'un monde souterrain qui lui donne sa subsistance par les semences qu'il renferme, mais est aussi le lieu où la mort les emporte.

Enfin, les enfants d'Héra, Jeunesse et Arès (922), résument l'alternance que décline le catalogue sous toutes ses formes, puisqu'ils figurent les deux aspects, positif et négatif, d'un même âge : celui de l'épanouissement physique et des combats. Il est logique qu'Ilithye, qui préside à l'enfantement, soit mentionnée en dernier (*ibid.*). Dans cette unité close, où chaque naissance correspond à un aspect de la régulation de l'espace humain, elle donne en effet au principe d'engendrement, qui est à l'origine de toute l'histoire des dieux et des hommes – et

[32] Les *Travaux* donnent un autre exemple de la liberté que prend le poète avec une tradition – y compris celle qu'il a contribué à mettre en place –, qui n'est pas un donné auquel il est contraint de se soumettre, mais la matière d'une réflexion qui peut la remettre en question à l'intérieur d'un projet poétique qui a sa cohérence propre. La généalogie de la *Théogonie* y est critiquée : les vers 11-13 la corrigent en posant l'existence non pas d'une Éris (*Théogonie*, 225) mais de deux. Sur la signification de cette correction, voir Ph. Rousseau, « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode », dans F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, Ph. ROUSSEAU (éd.), *op. cit.* (n. 1), p. 93-167 (116-132).

[33] A. BONNAFE , *op. cit.* (n. 5), p. 98, voit à juste titre dans les Grâces (Splendeur, Liesse et Abondance) un « contrepoids » à la descendance de Nuit, et plus précisément à trois des premiers enfants d'Éris : Peine, Faim et Douleurs (226 s.). Zeus introduit effectivement dans son monde des forces bénéfiques, mais le rétablissement d'un équilibre ne doit pas faire oublier la teneur même et le sens de cet équilibre : la mise en place d'un monde d'alternance, où le mauvais est aussi nécessaire que le bon.

[34] *Cf.* l'analyse de l'hymne proposée par J. STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989, p. 202-265.

bien évidemment de la *Théogonie* même – sa légitimité dernière, institutionnelle. Héra, de la sorte, produit et légalise la vie des hommes, qui peut déboucher aussi sur la mort des jeunes gens, elle-même parfaitement légitime, en ce qu'elle se situe dans le cadre réglé de la guerre.

En présentant Héra comme la dernière épouse de Zeus, le poète ne stigmatise pas nécessairement les unions ultérieures du roi des dieux, qu'il jugerait illicites[35], mais souligne qu'avec elle s'achève la mise en place du monde à laquelle ont également contribué les autres épouses, avec un effet de clôture produit par la reprise de 897 par 923 : Zeus est sans conteste désormais le roi des hommes et des dieux. On pourrait dès lors s'étonner que le catalogue ne s'en tienne pas là, mais évoque les deux naissances hors norme que sont celles d'Athéna et d'Héphaïstos (924-929).

En réalité, ces deux enfantements apparemment aberrants viennent parachever la totalité ainsi constituée. Zeus, après s'être uni à toutes les générations de divinités antérieures ou contemporaines, épuise ainsi toutes les possibilités d'enfantement en mettant au monde seul (αὐτός, 924) Athéna. Cependant, tout dans la manière dont celle-ci vient à la lumière indique que nous sommes désormais dans l'ordre du symbolique. Athéna a bien une mère, Mètis (*cf.* 895 s.), et elle sort de la tête de son père, comme l'expression concrète de la volonté de ce dernier[36]. La réplique d'Héra ressemble quant à elle seulement en apparence à la violence des représailles antérieures de Terre, dont Héra semble pourtant avoir le pouvoir dangereux puisque, comme Gaia, elle peut enfanter sans union (927)[37] : Héphaïstos, l'opposé d'Athéna et de son père, en ce qu'il ne possède pas la force[38], n'a, pour cette raison même, rien d'un Typhée. On tient là encore un exemple de l'usage que fait le poète de la tradition : Hésiode ne mentionne pas une autre parthénogénèse d'Héra, bien plus dangereuse, et suscitée par la même colère de la déesse contre l'enfantement hors norme d'Athéna : celle de Typhon, que relate l'*Hymne à Apollon* (305-352). Dans la *Théogonie*, l'épouse de Zeus, même quand elle agit de manière subversive, respecte l'ordre d'un monde dont l'Olympien, roi incontestable, et, en fait, incontesté, a fixé les règles. En finissant sur ces deux naissances et sur l'expression de la colère d'Héra[39], le catalogue confirme le caractère éristique de l'histoire divine : le conflit a toujours été et reste le moteur qui permet au monde des dieux de ne pas se figer dans une immuabilité qui condamnerait le cosmos, par nature en mouvement, à la mort.

---

[35] Voir WEST, *op. cit.* (n. 5), *ad* 921.

[36] Zeus exprime sa volonté par un mouvement de tête : voir l'emploi du verbe νεύειν, par exemple lorsqu'il promet à Thétis de venger son fils, Achille, de l'affront infligé par Agamemnon (*Iliade* I, 528). Athéna n'est désignée dans le catalogue de la *Théogonie* que par le nom de Tritogénie (895 et 924). Le sens du mot Τριτογένεια n'est pas sûr. J. TAILLARDAT (« Sens et étymologie de τριτογένεια », *Revue de Philologie*, 69, 1995, p. 283-288) y voit une formation régressive tirée de Τριτοπάτορες, dans lequel le sens précis de τριτο- (« de la troisième génération ») se serait perdu pour le sens plus large d' « aîné » (voir p. 287 s.). Τριτογενής, selon ce processus, aurait donc le sens de « premier-né » : on soulignerait ainsi le fait qu'Athéna est effectivement le premier enfant conçu par Zeus. A. B. COOK (*Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III, Cambridge, 1940, p. 124) donnait au mot un sens qui voulait rendre compte du chiffre : Athéna serait la descendante authentique de Zeus, Cronos et Ouranos. *Trito-* est en effet important, mais il ne relève pas, selon moi, d'un calcul généalogique – un peu suspect d'ailleurs (Athéna est, à ce compte, quatrième). Athéna est conçue la première (*cf.* πρώτην, 895) ; la place des deux termes (πρώτην et Τριτογένειαν) en début et fin de ce vers n'est certainement pas fortuite, mais crée la surprise qui doit permettre de détecter le sens. En la disant aussi troisième, le poème indique une ellipse (celle du second enfant, qui devait naître mais ne sera jamais conçu). Athéna naît, elle, en deux temps, qui correspondent d'ailleurs à deux moments distincts du poème (la description de la naissance ne se fera qu'en 924). De l'union de Zeus et de Mètis elle est à la fois le premier et le dernier enfant, redoublant ainsi la naissance de son père, lui-même premier et dernier (*cf.* 497) : Zeus a bien créé l'égal symbolique dont il est question au vers 896.

[37] Voir déjà A. BONNAFE, *op. cit.* (n. 5), p. 90.

[38] Il n'excelle en effet parmi les autres dieux que par son art (τέχνῃσι, 929) alors que Zeus avait vaincu Cronos par son art mais aussi par sa force (τέχνῃσι βιήφι τε, 496).

[39] *Cf.* ἤρισε, 928.

Toutefois, ces enfantements ne constituent qu'en apparence une régression vers les étapes les plus archaïques de l'histoire divine. En effet, avec ces deux naissances, telles que le poème les présente, cette mobilité nécessaire à la vie va être transférée du domaine divin à celui des hommes. Athéna se plaît à la guerre (926), Héphaïstos se distingue du reste des dieux par son excellence technique (929) : ces vers anticipent l'évocation des deux *erides*, moteurs suprêmes de l'action humaine, qu'évoquent les *Travaux* (11-26)[40].

2. V. 930-964. Le cadre géographique des grandes légendes héroïques et la dernière phase théogonique : les hommes devenus dieux.

La cohérence du catalogue suivant paraît plus problématique : se mêlent aux unions de Zeus celles d'autres dieux, dont on ne comprend pas *a priori* pourquoi le poète les évoque ici. En examinant la manière dont les divinités sont présentées et les éléments mythiques sélectionnés – au détriment d'autres éléments qui n'apparaissent pas –, il est toutefois possible de dégager de cette énumération un ordre quasi géométrique. Les nouvelles unions de Zeus (938-944), immédiatement suivies par celles des enfants qui en sont issus (945-955) – les unes et les autres achevant, comme on le verra, la théogonie proprement dite –, sont encadrées par ce que j'appellerai une théogonie « géographique ». Celle-ci précise l'espace, entre le ciel et la terre, dans lequel va se jouer l'histoire des hommes, dont le catalogue précédent à défini les conditions d'existence, histoire considérée du point de vue de ses grandes légendes (930-937 et 956-962). Cette histoire humaine est toutefois toujours présentée du point de vue strictement théogonique : sont évoquées les divinités qui sont en contact permanent avec les hommes et les hommes (ou plutôt les héros) qui sont devenus dieux – ou presque – et s'intègrent donc, à ce titre, dans une théogonie.

La première union du cadre spatial qui se construit (930-933) est celle de Poséidon, frère de Zeus, qui tient la terre et par conséquent aussi la mer (qui n'en est que les creux), avec Amphitrite, une des nombreuses Néréides. Cette union permet au monde de Zeus d'affirmer son contrôle sur un espace qui se caractérisait jusque-là par la prolifération, mais elle a aussi une autre portée. On pourrait s'étonner que le seul Triton soit mentionné comme fruit de cette union, d'autant que le vers 819 fait mention de Cymopolée, autre rejeton de Poséidon, ce qui prouve que le poète connaissait l'ensemble du mythe. Ce choix évident dans le matériau traditionnel doit fonctionner comme un signal. Triton est connu pour le rôle qu'il a joué dans l'expédition des Argonautes[41]. Il est évidemment possible d'objecter que la chose n'est pas explicitée dans le poème, mais il s'avère que l'ensemble de ce catalogue fait allusion à des éléments toujours seulement ébauchés parce que, sans doute, ils étaient supposés connus grâce à la tradition épique. En outre, on verra que la troisième « union-cadre » (celle de Soleil avec Perséis, 956-962) permet de confirmer qu'il s'agit bien déjà ici d'évoquer la geste des Argonautes. Le poète nous introduit dans l'espace des légendes.

Le rapport à la mer de la deuxième « union-cadre » d'Arès et Aphrodite (933-937) est moins net, même si Aphrodite est dotée du nom qui signale son origine marine (« Cythérée », 934). La polarité amour/guerre de cette union rappelle la définition de la condition humaine tracée dans le catalogue précédent, mais elle nous fait entrer elle aussi dans le monde des grandes épopées, comme l'atteste le choix de l'épithète d'Arès : πτολιπόρθῳ (936), employé une fois, en *Iliade* XX, 152, à propos du dieu belliqueux, mais très souvent dans les deux épopées homériques pour les héros « destructeurs de ville ». En mentionnant l'union d'Harmonie, leur fille, avec Cadmos, le poète, tout en continuant à suggérer cette polarité amour/guerre, introduit une autre grande légende, celle du cycle thébain.

[40] Voir aussi F. BLAISE, *l. c.* (n. 3), p. 61 s.
[41] Voir Pindare, *Pythiques*, IV.

La troisième et dernière « union-cadre » (956-962), de Soleil avec Perséis, entre dans la même logique. Certes, il ne s'agit pas ici d'Olympiens[42], mais l'incohérence n'apparaît que si l'on ne perçoit pas que le poème se donne un objectif précis, dans un catalogue qui n'est pas simple inventaire. Soleil et l'Océanine Perséis sont tout d'abord facilement localisables et contribuent donc à définir le cadre géographique de la geste humaine, comme en témoigne la configuration de la généalogie qui suit. Circé et Aiétès font immédiatement penser, bien sûr, aux histoires humaines célèbres. Mais il y a un peu plus. Ici encore il faut être attentif à la variation, stucturelle cette fois. Hésiode, contrairement à ce qui s'est pratiqué avant dans ce catalogue, développe la descendance de cette union jusqu'à la troisième génération. Là aussi la modification fonctionne comme un signal ; en pouvant ainsi évoquer Médée, le poème referme ce qui est bien une unité sur elle-même : Triton, le premier de la série (931) et Médée, la dernière (961), sont en effet les acteurs divins de la légende des Argonautes.

À l'intérieur de ce cadre qui circonscrit l'espace de l'histoire des hommes, sont à nouveau évoquées les unions de Zeus, de manière apparemment désordonnées, puisque le poème cite d'abord une union avec une déesse (Maia) puis avec des mortelles, qui auraient donc davantage leur place dans le *Catalogue des femmes*[43]. Le cadre que je propose de dégager peut expliquer la mention, ici, de ces unions. Maia, en tant que fille d'Atlas, est une divinité des confins : le lien est ainsi établi avec la circonscription de l'espace esquissée juste avant. La définition de son fils, Hermès, comme « héraut des immortels » (939) entre dans la même perspective en soulignant son contact direct avec les hommes, à qui il porte le message des dieux.

On pourrait penser que Sémélè, une mortelle, comme le dit explicitement le poème (942), n'a pas sa place ici, mais la *Théogonie* précise immédiatement, dans le même vers, qu'elle et son fils, Dionysos, sont devenus des dieux, ce qui justifie sa place dans le poème théogonique, et non dans le *Catalogue des femmes*. L'introduction d'Alcmène (943 s.) est plus problématique ; elle peut toutefois s'expliquer en fonction du destin de son fils, Héraclès, que la suite explicite (954 s.) : mère d'un héros soustrait par les dieux aux effets de la mortalité, elle a ainsi sa place également dans une théogonie.

Suivent les unions respectives d'Héphaïstos, Dionysos et Héraclès (945-955). Une fois de plus, on pourrait se demander si cette énumération n'obéit pas davantage à l'association d'idées qu'à une logique claire. Apparaissent en effet deux difficultés, au moins, qui semblent faire obstacle au schéma logique que j'ai tenté d'ébaucher. D'une part, le caractère géométrique de la structure semble ne pas pouvoir tenir jusqu'au bout. À la naissance d'Hermès, de Dionysos et d'Héraclès répond l'évocation des unions d'Héphaïstos (945 s.) et non d'Hermès, de Dionysos (947 s.) et d'Héraclès (950-955). On peut tenter une explication. L'union d'Héraclès avec Hébè, fille de Zeus et d'Héra, comme le répète le poète (en 952) alors qu'il n'a pas besoin de rappeler ce qui a été énoncé moins de trente vers plus tôt (921-923), marque clairement la réconciliation d'Héra avec Zeus. En substituant Héphaïstos à Hermès, le poète donne l'indice du projet qui l'anime ici : Héphaïstos est le premier produit de la querelle entre Zeus et Héra, que les unions suivantes, comme la tradition le rapporte, perpétuent. Sont donc mentionnés ici les fils de la querelle entre Zeus et Héra. Le don de leur fille commune, Hèbè, à Héraclès met fin à ce conflit[44], et c'est ainsi que peut se clore l'histoire des dieux à proprement parler.

Un des arguments avancés d'autre part afin d'étayer le soupçon qui pèse, pour beaucoup d'interprètes, sur toute cette partie est que l'immortalisation d'Héraclès relève

[42] Tous deux sont des Titanides : Soleil est fils de Théia et d'Hypérion, Perséis d'Océan et Tèthys.
[43] Alcmène (943) figure d'ailleurs aussi dans les *Éhées* (fr. 193, 19 ; 248 ; 253).
[44] Voir déjà A. BONNAFE, *op. cit.* (n. 5), p. 90.

d'une tradition bien plus tardive[45]. L'objection me semble reposer sur une lecture un peu hâtive de ces vers : nulle part le poème ne dit qu'Héraclès est immortalisé et l'énoncé marque même une nette différence entre le destin de Dionysos et celui d'Héraclès. Le premier est explicitement dit immortel[46]. Du second on sait seulement qu'il habite chez les immortels, ce qui semble « techniquement » différent d'une divinisation proprement dite[47], et qu'il est exempt du malheur et de la vieillesse. Héraclès est ainsi arraché à la condition humaine, caractérisée par ces deux attributs, et voué, par son éternelle jeunesse (symbolisée par son union avec Hèbè) à figurer éternellement l'avenir qu'il a permis : en réconciliant en effet Titans et Olympiens[48], et en créant par son exploit, comme par tous ceux qui lui ont permis de débarrasser le monde de Zeus des monstres témoins d'une époque révolue[49], un lien entre humain et divin, nécessaire pour que s'ouvre l'histoire conçue comme interaction constante entre les dieux et les hommes, Héraclès apporte la dernière pièce à l'édifice de Zeus.

Ainsi, cette section, dont on a vu qu'avec les unions-cadres elle constituait un tout fermé sur lui-même, constitue une clôture aussi d'un point de vue plus large. Zeus avait exploré toutes les formes possibles de génération divine, ce moment du poème renvoie à la dernière manière de produire du divin ou d'habiter l'Olympe : en divinisant des mortels ou en en faisant des résidents permanents du séjour divin. Les vers 963 s., en reprenant la formule traditionnellement utilisée à la fin d'un hymne, marque cette clôture : la théogonie proprement dite, entamée au vers 105, s'achève ici, par ce salut aux Olympiens, divinités ultimes de la *Théogonie*, et à l'espace géographique (dit dans sa totalité quand on mentionne les îles, les continents, et la mer), désormais délimité, dans lequel vont pouvoir évoluer les héros chantés dans la suite du poème.

Fabienne Blaise (UMR 8163, « Savoirs, textes, langage », Université de Lille 3, CNRS)

[45] Voir WEST, *op. cit.* (n. 5), *ad* 947-955.
[46] Voir 942 : νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν, « maintenant, tous deux – sa mère et lui – sont des dieux »).
[47] Pégase a le même sort, 285.
[48] L'entrée d'Héraclès, le libérateur de Prométhée (526-534), dans l'Olympe sanctionne aussi la réconciliation, déjà ébauchée par les unions de Zeus avec des Ouranides, entre les Titans et les dieux. Voir, à propos du rôle majeur d'Héraclès dans la réconciliation entre Olympiens et Titans, H. WISMANN, *l. c.* (n. 4), p. 22.
[49] Le « grand exploit » évoqué au vers 954, qui lui vaut le sort privilégié qui est le sien, peut renvoyer aussi bien à la libération de Prométhée qu'à ses travaux ou à son aide dans la Gigantomachie, tous ces hauts faits convergeant vers la mise en place du monde réglé de Zeus.