

[2]
(article publié)

L'ÉPISODE DE TYPHÉE DANS LA *THÉOGONIE* D'HÉSIODE (v. 820-885) : LA STABILISATION DU MONDE

[dans : *Revue des Etudes Grecques*, 105,1992/2, p. 349-370]

[349] La Titanomachie s'est conclue par la victoire de Zeus et des Olympiens sur les Titans, relégués dans le Tartare. On aurait pu s'attendre à ce que la dynamique conflictuelle qui détermine, depuis le début, la production du monde trouve dans cette bataille son expression ultime : Hésiode ne dit-il pas lui-même que le règne de Zeus s'organise quand les Olympiens ont réglé le conflit qui les opposait aux Titans (cf. les vers 881-885)? Pourtant, la *Théogonie* met Zeus aux prises avec un nouvel adversaire, Typhée ; l'issue du combat sera la même : le «père des dieux et des hommes» triomphera. La victoire se redouble, et la seconde rompt avec la logique des conflits antérieurs en ce qu'elle ne permet pas d'imposer une génération nouvelle mais confirme au contraire la supériorité du vainqueur de la bataille précédente.

Terre joue de nouveau un rôle dans le conflit, mais dans l'autre camp apparemment. Alliée précieuse de Zeus contre Cronos et durant le combat qui a opposé les Olympiens aux Titans¹, elle donne en effet ici naissance à un monstre qui [350] prétend s'emparer du pouvoir que Zeus vient juste de conquérir. La fonction d'un tel monstre dans le récit, et donc de l'épisode tout entier dans la *Théogonie*, ne peut être comprise que si l'on reconstruit la logique narrative qui sous-tend une telle variation. Pour ne pas avoir tenté de donner un sens à l'action de Terre, les interprètes ont souvent renoncé à résoudre les réelles difficultés que présente le passage pour n'y voir que les trop nombreux indices de l'inauthenticité d'un épisode redondant et incohérent.

Pour beaucoup, en effet, le comportement de Gaïa est dénué de toute cohérence, et il serait impossible d'attribuer à Hésiode l'invention d'une Terre qui s'illustre à ce point par l'inconstance et le double jeu². Le style non plus n'a guère convaincu³. L'idée [351] de l'interpolation s'imposait donc vite, une

¹ Voir les vers 468-480 et 624-628.

² Cf. P. Mazon, dans son édition d'Hésiode, Paris (C.U.F.), 1928, p. 15 : «...Terre a sauvé Zeus de Cronos... et va elle-même conseiller aux autres dieux de choisir Zeus pour leur roi (884) : c'est l'alliée de Zeus, et non son ennemie. Peut-on prêter à Hésiode une contradiction aussi flagrante?». Voir encore F. Jacoby, *Hesiodi Theogonia*, Berlin, 1930, pp. 19s., ou F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, N.Y., 1949, p. 53, n. 172, et «The Earliest Stages in the History of Hesiod's Text», *Harvard Studies in Classical Philology* 86, 1982, p. 12.

³ «Ampoulé» pour Mazon (*op. cit.*, p. 15), il «n'est pas», selon Jacoby, «le fait d'un poète mais d'un homme balbutiant» (...*sermo vv. 820-868 non poetae est sed balbutientis hominis, op. cit.*, p. 20). Solmsen, dans son article de 1982, n'est pas plus indulgent : «To the ὄγκος and the κακοζήλια of this section no parallel can be found in early greek epic» (*loc. cit.*, p. 11). On ne peut ignorer le caractère subjectif de ce type de jugement qui n'invoque pour seul argument qu'un critère de goût. Des valeurs esthétiques différentes peuvent amener à porter un tout autre regard sur le texte ; ainsi, Heyne fait l'éloge de l'épisode (dont émane selon lui une *incredibilis vis poetica*) et ajoute même que l'on doit pouvoir retrouver la spécificité des poètes les plus antiques grâce à de tels passages, où il leur est permis de se distinguer (cité par F. A. Wolf, dans son édition, *Theogonia Hesiodica*, Halle, 1783, p. 127). D'autres ont voulu baser leur condamnation du passage sur des faits stylistiques plus objectifs. G.S. Kirk, par exemple, pour qui Hésiode n'est jamais plus authentique que lorsqu'il manque d'originalité, rejette l'épisode parce qu'il s'écarte trop du modèle homérique en faisant apparaître une proportion égale d'expressions non homériques et de formules

fois de plus⁴. On voyait à l'œuvre un imitateur, quelque peu extravagant et sûrement trop zélé, qui voulait refaire la Titanomachie, en beaucoup plus terrifiant⁵.

Dès lors que l'on juge le texte inauthentique, il n'est plus utile d'en chercher le sens et de résoudre les problèmes qu'il pose ; les difficultés sont simplement recensées comme autant de preuves supplémentaires, et irréfutables, de son caractère apocryphe. Ainsi, pour ne prendre que les questions les plus souvent abordées, la personnification de Tartare (v. 822), évoqué partout ailleurs comme un lieu, est simplement jugée incohérente⁶, tout comme l'apparition d'Aphrodite au côté de puissances originelles⁷. La structure, elle aussi, semble trop lâche : non seulement l'intervention de Zeus n'est justifiée par aucune attaque, puisqu'elle succède directement à la description du monstre⁸, mais, surtout, les vers 881 s. ne font aucune allusion à Typhée : ils évoquent uniquement la Titanomachie, délimitant ainsi clairement, selon les partisans de l'athétèse, l'interpolation⁹.

L'épisode n'a pourtant pas été unanimement rejeté. Toutefois les défenseurs du passage n'en sont pas toujours les meilleurs avocats. Il n'est pas rare en effet qu'ils le justifient en en minimisant l'importance ou en arguant des faiblesses du poète, [352] quand ils n'éluent pas tout bonnement le problème. Ainsi, certains invoquent le silence de l'auteur, qui ne dit pas ouvertement que Gaia enfante Typhée dans un but hostile ; l'acte est alors gratuit (Hésiode précise tout de même que la chose se passe juste après l'éviction des Titans, ce qui n'est sûrement pas fortuit)¹⁰. Quand ce type

homériques, elles-mêmes altérées («The Structure and Aim of the *Theogony*», dans : *Hésiode et son influence* — Entretiens sur l'Antiquité Classique, VII —, Genève, 1962, pp. 61-107; voir en particulier pp. 76 s.). L'argument n'est guère plus convaincant : la Titanomachie (v. 617-735), qui reprend le schéma de la bataille homérique pour l'infléchir dans une direction spécifique, nettement cosmologique, permet d'observer que la poésie hésiodique se caractérise par les ruptures qu'elle introduit dans la tradition homérique.

⁴ Cf. Mazon, qui range l'épisode parmi les «interpolations dans la *Théogonie*» (*op. cit.*, pp. 13-18), ou Solmsen, qui l'évoque dans un chapitre intitulé : «Expansions and Other Changes Produced by the Rhapsodes» (*loc. cit.*, pp. 11-26).

⁵ Cf. Solmsen (*loc. cit.*, pp. 11 s.) : «In fact the desire to compete with the 'Titanomachia' and to exceed its horrors is so obvious that it suffices for a negative verdict regarding Hesiod's authorship». Imaginer qu'Hésiode ait pu renchérir sur sa propre Titanomachie relève pour lui de l'aberration.

⁶ Voir, par exemple, G. Fr. Schoemann, «De Typhoeo», dans *Opuscula Academica*, II, Berlin, 1857, p. 344.

⁷ Voir Jacoby, *op. cit.*, p. 20.

⁸ Cf., entre autres, Mazon, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Cf. Mazon (*op. cit.*, p. 16) : les vers 881-885 servent de conclusion à la Titanomachie et doivent être placés après le vers 735; «l'interpolation est donc encore ici nettement reconnaissable et bien délimitée : elle n'a donné lieu à aucun raccord; elle n'a modifié en rien le texte original». Jacoby est aussi péremptoire (—*hanc pugnam* — ...*carminis oeconomiam inepte dirumpere... constat*, et le rapport évident entre les vers 820 et 881 s. *hanc pugnae descriptionem inculcatam esse tam aperte docet, ut pluribus ostendere opus non sit*, *op. cit.*, p. 19); voir encore F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiod*, Heidelberg, 1934, pp. 41-47.

¹⁰ Cf. M. H. Van der Valk, «A defense of some suspected passages in the *Scutum Hesiodi*», *Mnemosyne* 6, 1953, pp. 265-282 : même si Typhée est appelé fils de Gaia, «the poet does not say that Gaia bore him in order to crush the gods» (p. 282). M. G. Stokes («Hesiodic and Milesian Cosmogonies» — I», *Phronesis* 7, 1972, pp. 1-37; Appendix A : «The Typhoeus Episode», pp. 33-36) souligne cette innocence présumée : «Nothing is said ... to suggest that Gaia in her capacity as Typhoeus' mother is actively opposed to Zeus ; she does not give the monster any such advice as she gives to Zeus, and her only recorded function in the story of Typhoeus is to give him birth » (p. 33) ; voir encore S. Saïd, «Les combats de Zeus et le problème des interpolations dans la *Théogonie* d'Hésiode», *Revue des Études Grecques* 90, 1977, p. 206. Quant à West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1961, ad 820-880, p. 381, il balaie toute objection en invoquant des parallèles orientaux, ce qui n'explique rien mais pourrait laisser penser au contraire que le problème se pose

d'esquive ne peut décidément pas fonctionner, une autre solution est de se débarrasser matériellement de la difficulté en supprimant le vers 822 ; deux problèmes délicats disparaissent ainsi d'un seul coup, Tartare et Aphrodite¹¹.

En fait, la différence entre partisans et adversaires du passage est finalement peu sensible lorsqu'il s'agit de résoudre les difficultés précises qui ont été soulevées. Les premiers ne se distinguent des seconds que par le degré de gravité qu'ils accordent aux problèmes : l'exigence fait simplement place à l'indulgence, sans que l'on cherche davantage à comprendre un épisode qui, s'il n'est plus radicalement rejeté, n'en est pas moins considéré comme mineur, lorsque ce ne sont pas les capacités d'Hésiode lui-même qui sont mises en doute. Ainsi, les difficultés structurelles invoquées par les uns pour athétiser l'ensemble restent intactes chez les autres, qui se contentent de les minimiser : d'une part, on estime qu'il n'est pas nécessaire d'attribuer à un interpolateur des maladrotes imputables à un manque de rigueur typiquement hésiodique¹², et l'on explique, [353] d'autre part, que l'épisode soit passé sous silence en 881 par son caractère accessoire¹³.

De tels arguments peuvent difficilement contribuer à une véritable compréhension¹⁴ — ils n'entrent de fait dans aucun cadre interprétatif mais s'efforcent de résoudre les difficultés au coup par coup. Il en va de même pour les analyses qui, renonçant à trouver la justification du passage dans l'économie interne de l'œuvre, la cherchent hors du texte, dans les ressemblances qu'il présente avec d'autres mythes : le fait que le combat de Zeus contre Typhée trouve un équivalent dans un mythe hittite, relatant la lutte de Teshub contre Ullikumi, est pour certains un indice de son authenticité¹⁵. La raison d'être du passage réside dès lors dans les liens qu'il entretient avec d'autres textes religieux. Le problème est que le type d'intérêt invoqué est à ce point extérieur à l'œuvre d'Hésiode elle-même qu'il peut difficilement témoigner en faveur du caractère hésiodique du passage. La preuve évidente en est que le texte a pu être étudié par des historiens des religions qui le tenaient a priori pour inauthentique¹⁶.

aussi ailleurs.

¹¹ Voir, entre beaucoup d'autres, S. Saïd, *loc. cit.*, p. 206.

¹² Cf. S. Saïd, *loc. cit.*, p. 204 : «... à partir du moment où l'on admet que le manque d'intégration est un trait caractéristique de la technique de composition hésiodique, il paraît difficile de s'appuyer... sur le caractère abrupt des vers 820-822 qui décrivent la naissance de Typhée sans la motiver d'aucune manière pour refuser à Hésiode la paternité de l'épisode».

¹³ West est sans doute le plus clair sur ce point : «... this is because it is the overthrow of the Titans, not of Typhoeus, that makes it necessary for the gods to appoint a new king. The Typhoeus episode is subsidiary», *op. cit.*, ad 820-80, p. 381.

¹⁴ Stokes, dont l'article vise pourtant à défendre l'authenticité du passage, trahit ce manque de conviction lorsqu'il avoue que : «such methods (celles employées dans l'épisode de Typhée) might also be characteristic of an interpolator ; but there is no good reason for denying them to Hesiod himself» (*loc. cit.*, pp. 35 s.). Gr. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, Milan, 1984, qui, comme West, considère le passage comme un élément accessoire, renonce à se prononcer sur l'authenticité de l'épisode.

¹⁵ Voir, après West (*op. cit.*, ad 820-80, p. 381), S. Saïd, *loc. cit.*, p. 207.

¹⁶ Ainsi, J. Teipel (*De Typhaoni Fabula*, Diss. Munster, 1922), par exemple, étudie l'épisode de Typhée tout en le considérant d'emblée comme apocryphe ; il ne s'agit pas en effet pour lui de comprendre la *Théogonie* mais de préciser l'origine d'un mythe grâce à tout ce qui peut avoir valeur de document : l'épisode est une pièce historique susceptible d'être ajoutée au dossier. Voir aussi F. Vian, «Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales», dans : *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958), Paris, 1960, pp. 17-37, en particulier p. 33. A. Ballabriga («Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque», *Revue de l'Histoire des Religions* 207, 1990, pp. 3-30) semble quant à lui opter pour une solution médiane. Rejetant comme caduque la question de l'authenticité, il préfère parler d'un «texte rhapsodique» (p. 29) de la fin du VI^e siècle où seraient entérinés les résultats de l'interaction entre les différentes traditions épiques. L'épisode de Typhée reprendrait ainsi une tradition plus ancienne (qui faisait d'Héra la mère du monstre), adaptée par les rhapsodes pour les besoins du texte hésiodique. Ce travail n'exclurait pas, mais expliquerait au contraire,

[354] II faut bien admettre, enfin, que les tentatives réelles, et rares, d'interprétation ne parviennent pas entièrement à démontrer la nécessité de l'épisode. En disant, par exemple, que, dans une œuvre qui vise à glorifier le pouvoir de Zeus, l'épisode «renchérit sur la Titanomachie et démontre plus clairement encore la toute-puissance de Zeus»¹⁷, ou en observant ici une reprise, avec des variations, d'un même thème propre au mythe de souveraineté qui se déploie dans la *Théogonie*¹⁸, on ne parvient pas à débarrasser le passage de son aspect tautologique. On circonscrit en effet un motif hésiodique, sans pour autant le rattacher au contexte et à l'enchaînement syntaxique du récit¹⁹. On ne retient du texte que son adéquation avec la leçon globale qu'enseigne la *Théogonie* (Hésiode, pour mener à bien sa glorification du maître des Olympiens, puiserait dans une réserve de thèmes mythiques), sans justifier la place particulière qu'occupe le passage dans le récit et sans donner, par conséquent, la moindre valeur aux variations qui ont pourtant été repérées.

La répétition est en fait la forme privilégiée que prend la narration pour se déployer dans le poème d'Hésiode²⁰. Plutôt que de condamner sans appel un épisode qui paraît trop semblable à la Titanomachie ou d'en minimiser, pour la même [355] raison, l'importance, il est donc plus pertinent de partir de l'hypothèse qu'il existe bien une articulation, précisément soulignée par la répétition, entre le combat de Typhée et ce qui précède. On se donne ainsi les moyens de définir la signification que présentent, au sein même d'un projet global qui reste à mieux saisir, les variations qui le réalisent et lui procurent sa forme concrète particulière.

Obnubilée qu'elle était par l'incroyable monstruosité du dernier adversaire de Zeus, la critique s'est rarement attardée sur le sens à donner à son engendrement, quand du moins cette intervention de Terre n'était pas considérée comme le signe de l'inauthenticité du passage (voir *supra*). Or le comportement de Gaïa se laisse analyser. Il est sûrement inopportun de lui prêter une réaction psychologique et de voir dans l'enfantement de Typhée un acte de vengeance²¹. En effet, là même où il use de termes qui semblent relever de la psychologie, Hésiode signifie sa représentation du monde et de sa genèse : le mythe, et le langage concret — directement évocateur pour les hommes — qui lui est propre, servent à la compréhension du réel²².

certaines maladresses tel que le rôle ambigu de Terre, ce qui amène Ballabriga à parler, à propos précisément de cette difficulté, d'« improvisation théologique » (p. 21). Dans une telle perspective, la question du rôle que joue le passage dans l'économie d'ensemble ne se pose plus réellement.

¹⁷ S. Saïd, *loc. cit.*, pp. 207 s.

¹⁸ Cf. J.-P. Vernant, dans M. Detienne-J.-P. Vernant, i, Paris, 1978², p. 89 : « Dans la lutte contre Typhon, les épisodes s'enchaînent de la même façon < que dans la Titanomachie > pour exprimer... le thème mythique d'une vigilance souveraine qui culmine dans la capacité de surprendre, de paralyser et d'enchaîner l'adversaire en le frappant de la foudre ».

¹⁹ S. Saïd, d'ailleurs, ne s'explique pas la naissance de Typhée, qui reste pour elle inopinée (voir p. 3, n. 4).

²⁰ Ainsi, l'épisode dans lequel Zeus parvient à arracher ses frères et sœurs à l'emprise de Cronos (v. 468-500) rappelle celui de la mutilation d'Oùranos par le même Cronos (v. 154-210). A chaque fois, Terre est à l'origine de la ruse qui viendra à bout d'un pouvoir abusif.

²¹ On peut suivre sur ce point Arrighetti, *op. cit.*, pp. 169-171, à ceci près que l'absence de psychologie ne doit pas forcément aboutir à la dévalorisation — même implicite — d'un archaïsme immédiatement associé à une logique déficiente (« Non si può, da queste antiche divinità del *pantheon* esiodeo, pretendere quel tipo di coerenza di atteggiamenti, quella umanizzazione del sentire che è possibile trovare negli dèi dell'Olimpo omerico », p. 170).

²² Ainsi, pour ne prendre que cet exemple, on ne peut se limiter à voir dans le plaisir qu'éprouve Ouranos à accomplir une action mauvaise (κακῶ δ' ἐπέτερεπετο ἔργῳ Οὐρανός, v. 158 s.) une simple manifestation de sadisme. Le paradoxe que relève West (*op. cit.*, ad 158, p. 214) est inhérent à la fonction que Terre elle-même a dévolue à Ouranos. Celui-ci remplit son rôle à la lettre, puisqu'il s'agit pour lui de couvrir entièrement Gaïa (cf. v. 126, auquel répond le vers 157), d'où la τέρψις qu'il tire de la pleine jouissance de son identité. Cependant, la situation ainsi créée tourne à

[356] Toutefois, il n'est pas juste pour autant de supposer que l'action de Terre n'est pas orientée, et qu'elle produit Typhée simplement parce qu'il est dans sa nature d'enfanter²³.

Il faut tenir compte tout d'abord, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, du vers 820 : ἀτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἔξέλασεν Ζεὺς («mais lorsque Zeus eut chassé les Titans du ciel»). Ce n'est pas, comme on l'a souvent pensé, une simple phrase de transition destinée à ponctuer le récit²⁴, et à introduire sans l'expliquer la naissance de Typhée²⁵. En fait, le vers contient la raison qui pousse Terre à produire ce qui sera son dernier rejeton. L'expulsion des Titans hors du ciel signifie la victoire des Olympiens et, à travers elle, celle du principe de l'ordre sur les forces de l'excès : la victoire de Zeus, même si elle a été remportée grâce à l'aide de puissances chthoniennes telles que les Cent-Bras, constitue à nouveau une menace pour le principe de production qu'incarne Terre, car elle instaure une fois de plus un pouvoir sans partage sur le monde, comparable à celui d'Ouranos et de Cronos. Les Titans sont enchaînés dans le Tartare, et les Cent-Bras, dotés désormais d'une fonction bien définie, n'en sont pas moins, eux aussi, relégués sous terre²⁶ : l'univers est à nouveau exclusivement dominé par les puissances, ouraniennes, de l'ordre.

En réagissant comme elle le fait, Terre, ainsi qu'à chaque fois, obéit à la logique de production qui lui est propre. Étant, par nature, au principe de ce qui existe, elle est l'alliée de Zeus dans la mesure où, contrairement aux Titans, forces de dispersion²⁷, celui-ci est le maître des limites qui permettent seules l'existence du cosmos. Gaia s'oppose toutefois à lui, comme elle s'est opposée à Ouranos et à Cronos, à partir du moment où l'ordre qu'elle a aidé à établir tend à une immobilité stérile et porte donc atteinte à sa nature même. Typhée est donc la conséquence [357] logique d'une situation. La défaite des Titans le suscite comme une menace par laquelle Terre, en tant que principe de production, rappelle que la vie est proliférante : Gaia fait monter au jour quelque chose que, par nature, l'ordre de Zeus nie. Or ce retour à la fécondité originelle de Terre n'est pas une simple répétition du passé. Il achève la constitution du monde. La nécessité à laquelle Terre obéit en continuant à engendrer a une finalité cosmologique : son accouplement avec le Tartare va permettre l'intégration de cette zone de l'univers dans une totalité spatiale définitivement constituée. Le combat, perdu en haut, va se rejouer en bas²⁸. Il

l'absurde, comme le montrent clairement les vers 156 s. : la naissance, qui est, par nature, une venue au jour, devient ici réclusion loin de la lumière (le processus naturel, enclenché avec ὅπως... γένοιτο, est immédiatement bloqué par un acte qui est à l'exact opposé de ce processus, et qui le nie : ἐς φάος οὐκ ἀνέσκει). L'action d'Ouranos est mauvaise en ce qu'elle aboutit à un ordre des choses qui n'est pas viable : elle nie, nécessairement, le processus de production qui en est pourtant à l'origine et Ciel, par conséquent, apparaît comme un géniteur qui n'est pas un père (ce qui permettra à Cronos de justifier son acte ; voir en effet la correction qu'il apporte aux paroles de Terre — les vers 171 s. modifiant, avec l'introduction de δυσωνύμου, les vers 165 s.).

²³ Cf. Gr. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 169 s.

²⁴ Cf. F. A. Paley (*The Epics of Hesiod*, Londres, 1883²), ad 820, p. 257 : «Hesiod continues his account of the Titanic race, and the doom which they received from the victorious Zeus. This Typhoeus... was born after the expulsion of the Titans from heaven, and became a second and hardly less formidable adversary of Zeus». Voir encore West, *op. cit.*, ad 820-80, p. 379 : «The Titans are defeated, but there is one more challenger for power...».

²⁵ S. Saïd, *loc. cit.*, p. 204.

²⁶ Voir les vers 729-735.

²⁷ Ce sont des bras qui se tendent (v. 210).

²⁸ D'un point de vue strictement formel, Hésiode, comme il l'avait fait pour la Titanomachie, reprend le cadre narratif homérique : Typhée est comparable au guerrier qui se dresse contre un champion triomphant (voir le duel entre Patrocle et Sarpédon au chant XVI de *Illiade*, v. 462-491), parfois sous l'impulsion d'un dieu (ainsi Apollon exhorte Énée à combattre Achille, XX, 259-292).

est essentiel de souligner cette évidence : le nouveau conflit est d'autant moins un simple doublet que Zeus n'y affronte plus les fils d'Ouranos, localisés eux aussi, au moins avant leur défaite, dans la partie haute du monde, mais, à l'opposé, le fils de Tartare ; le monde du haut a trouvé son organisation et c'est maintenant la zone souterraine qui est concernée.

La personnification du Tartare n'est qu'une difficulté apparente. Après tout, l'Érèbe, lui aussi, est à la fois une puissance d'engendrement (voir le vers 125) et un lieu (v. 515, 669)²⁹. Le problème est plutôt de savoir pourquoi Tartare n'a pas révélé plus tôt ses capacités reproductrices. En fait, celui-ci ne prend sa véritable consistance qu'à partir du moment où Zeus lui assigne une fonction, et le valorise, en y enfermant les Titans³⁰. Avant cela, même s'il existe (sous une forme de neutre pluriel au vers 119³¹, au masculin singulier au vers 682, où il est toutefois simplement nommé), il n'est jamais situé. En en faisant la [358] prison des Titans vaincus, le monde d'en haut, désormais lui-même stabilisé, le structure et lui donne ses limites : l'univers se clôt vers le bas. Dès lors, Terre, tout comme elle l'avait fait avec la limite qu'elle s'était donnée en engendrant Ouranos, peut s'unir à Tartare, qui représente, une fois défini, le symétrique de Ciel.

Cette union, de fait, ne doit rien au hasard mais prend son sens dans le processus qui est à l'œuvre depuis le début de la *Théogonie*. Terre ne s'accouple pas à Tartare simplement parce qu'il ne lui reste que cette solution après la mutilation de Ciel³². Avec la Titanomachie s'est joué le dernier acte de la stabilisation cosmique du monde d'en haut. L'union de Terre avec Tartare répond à une nécessité d'ordre logique. Cet événement obligera Zeus à tenir compte d'une zone qui, jusqu'à présent, n'était pas encore véritablement intégrée dans l'histoire de la production du monde. On tient là une nouvelle illustration du mouvement dialectique qui caractérise les interventions de Terre : sa réaction à l'ordre n'est en effet jamais purement négative mais, conformément à son essence même, doit contribuer à la constitution d'un monde achevé. En fait, Gaia, en ce qu'elle figure le déploiement de l'être, ne peut accepter de limites définitives tant que toutes les possibilités de l'être n'ont pas été réalisées. Or le Tartare avait jusqu'alors échappé à cet accomplissement.

L'union entre donc dans un rapport de symétrie avec celle de Gaia et d'Ouranos; elle s'en distingue cependant également. En effet, Terre ne s'unit pas cette fois avec une puissance qu'elle a elle-même créée (comme c'était le cas pour Ouranos et pour Pontos), mais elle active, en s'unissant à lui, le monde souterrain qui doit au coup de force opéré par Zeus d'exister pleinement³³.

²⁹ Voir, sur ce point, West, *op. cit.*, ad 822, p. 383, ou Arrighetti, *op. cit.*, p. 171.

³⁰ Le Tartare, en enfermant les Titans et en mettant fin de la sorte à une expansion sans limite qui menaçait la stabilité du monde, reçoit dorénavant une fonction positive. C'est cette fonction même qui lui permet d'exister : à partir de ce moment seulement, Hésiode pourra décrire ce qui fait désormais partie intégrante du cosmos (v. 736-819).

³¹ Le pluriel incite, malgré West, à en faire le complément d'objet de ἔχουσι, sur le même plan que κάρη... Ὀλύμπου.

³² Cf. Gr. Arrighetti : « Una volta che Urano ha perduto la possibilità di generare, con quale delle primigenie entità poteva unirsi Gaia se non con Tartaro, per dare vita al mostro Tifeo? » (*op. cit.*, p. 171).

³³ Il n'est pas sûr, comme le pense A. Ballabriga, que Terre, en s'unissant avec Tartare, « donc avec elle-même », revienne au processus primordial de scissiparité selon lequel elle a enfanté Pontos, « sans l'aide du tendre amour » (*loc. cit.*, p. 18). Les deux engendremens (de Typhée et de Pontos) ne sont pas sur le même plan : il faudrait plutôt comparer celui de Thaumás, Phorkys et Eurybié, qui résulte de l'union de Terre et de Pontos (cf. v. 237-239). De plus, la présence de ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην (v. 822) distingue nettement les deux procréations ; pour minimiser la différence, Ballabriga invoque une explication psychologique : «...faire retomber la responsabilité sur l'Aphrodite d'or, c'était peut-être un bon moyen de dégager celle de Gaia ... » (*loc. cit.*, p. 19). C'est effacer un trait sémantique important dans l'organisation du récit. Enfin, l'union de Terre « avec soi-même » n'implique pas qu'il y ait eu scissiparité : Ouranos est bien l'« égal » de Gaia (cf. le vers 126),

[359] C'est peut-être dans cette variation qu'il faut chercher la raison pour laquelle Aphrodite est mentionnée au vers 822. L'expression *διὰ χροσέην Ἀφροδίτην* est employée ici pour la première fois et sera utilisée par la suite, pour des unions plus «récentes»³⁴. L'entremise d'Aphrodite souligne sans doute que l'on sort, dans le cas présent, des processus immédiats de génération qui caractérisent le début de la *Théogonie* : la puissance avec laquelle Terre s'unit cette fois ne devient force d'engendrement que dans des conditions narratives précises, postérieures à sa simple venue à l'être.

Ces écarts dans le récit de l'accouplement renvoient sans doute à la nature particulière du dieu, qui, dans son aspect habituel, est étranger au monde substantiel et doté d'une forme définie issue du principe positif que représente Gaia. Dans les vers 736-745, Tartare apparaît clairement comme la modalité selon laquelle la différence absolue qu'est Chaos peut être appréhendée du point de vue de l'être. Comme figure de la négativité, il est donc l'autre de Terre. Le combat de son fils contre Zeus prend dès lors une dimension exceptionnelle.

La nature de Typhée traduit ces circonstances particulières. Produit d'une situation, le monstre va apparaître comme une divinité quasi artificielle, qui concentre en elle toutes les forces de prolifération et d'altérité qu'incarnent respectivement Gaia et Tartare. D'emblée, la description souligne (en 823 s.) la parenté de Typhée avec les autres productions monstrueuses de Terre : les Cyclopes (on peut en effet rapprocher le vers 823 : οὐ χεῖρες μὲν ἔασιν ἐπ' ἰσχύι ἔργματ' ἔχουσαι, du vers 146 : ἰσχύς δ' ἠδὲ [360] βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις³⁵ et les Cent-Bras, eux aussi κρατεροί (voir les vers 153 ou 670). Pourtant, on tient, dès le même vers 823, avec κρατεροῦ θεοῦ («ses pieds infatigables sont ceux d'un dieu puissant»), un indice de ce qui distingue Typhée de tous les êtres enfantés jusqu'alors par Gaia. Tout en restant une puissance immortelle, Typhée n'est pas un dieu, ou, plus exactement, c'est un dieu qui se définit par ce qui le sépare des autres divinités. La distinction n'est pas simplement accidentelle, comme le pense West, pour qui Hésiode ne peut pas présenter le monstre déchu et anéanti comme un dieu, mais elle est bien essentielle. Typhée vaut un dieu — le combat singulier en fera même l'adversaire et le double de Zeus —, mais il n'en est pas un au même titre que les autres, puisqu'il représente la négation même de ce qui constitue l'identité

mais ne lui ressemble pas ; sa naissance résulte de la tension de Terre vers ce qui est différent, et c'est mû par le désir qu'il vient s'unir à elle (voir le vers 177). Le rapport à Tartare est analogue : celui-ci, comme le montre la longue description qui en est faite entre la Titanomachie et l'épisode de Typhée, est l'anti-ciel ; la différence, fondamentale, qui distingue toutefois Tartare d'Ouranos est qu'il n'a pas été produit, en tant que géniteur, par Gaia mais par l'histoire du conflit entre divinités.

³⁴ Voir les vers 962 (Aïétés, fils de Soleil, et Idye, une Océanide), 1005 (Éaque et une Néréide, Psamathe), 1014 (Ulysse et Circé).

³⁵ Le vers 823, il est vrai, est difficile (voir West, *ad* 823, *op. cit.*, p. 384, qui énumère tous les problèmes qu'il pose). On trouve chez Homère des participes à fonction de prédicats (cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, Paris, 1953, § 467, p. 321), surtout au parfait cependant (voir toutefois, *Iliade* XIX, 80 : ἐπισταμένῳ περ' ἔόντι). Quant à l'emploi du présent, avant une série d'imparfaits, peut-être est-il possible de le justifier en ne plaçant pas les vers 823 s. au même niveau que ce qui suit. Est évoquée ici, avec ἰσχύς et κράτος, la force du monstre, qui constitue à proprement parler son essence et s'inscrit à ce titre dans l'ordre de l'intemporel. Même relégué dans le Tartare, Typhée n'en restera pas moins un symbole de cette force (de même que les Titans ne perdent pas leur nature simplement parce qu'ils sont emprisonnés). Les têtes, elles, longuement décrites ensuite, particularisent cette force : elles en sont l'expression concrète, ce sont elles qui vont être mises à contribution dans le duel et qui seront détruites par Zeus. On revient par conséquent, avec elles, dans le récit proprement dit, d'où le retour à un temps passé. Nous donnons à ἔργματα son sens habituel d'« accomplissements » et proposons de comprendre ainsi le vers : «ses bras accomplissent des choses dans le domaine de la force». L'action de Typhée s'inscrirait ainsi exclusivement dans le registre de la force (ce qui la différencierait de celle des Cyclopes, dans laquelle l'adresse pourrait aussi jouer — voir μηχαναί, v. 146).

des dieux du panthéon. Il n'a pas en effet la même histoire : fruit d'une situation, juste créé pour résoudre la nouvelle aporie à laquelle Gaia doit faire face, il n'a d'existence que dans la différence absolue qu'il incarne.

Toute la suite de la description (v. 824-835) va en effet dans ce sens. Les Cent-Bras, qui incarnaient pourtant eux-mêmes la profusion³⁶ et à qui les vers 824s. font inmanquablement penser (cf. les vers 151 s., repris en 672 s.), figurent un excès en [361] quelque sorte limité à côté de cet être qui possède cinquante têtes de plus qu'eux, des têtes de serpent de surcroît, et profère des sons multiples qui sont sans doute, dans leur nombre et leur incohérence, l'expression la plus nette de sa nature. Ἀθέσφατον (v. 830) annonce d'emblée que la voix de Typhée excède toute norme, et la suite de la description, ponctuée de nombreux ἄλλοτε³⁷, en fait la démonstration. Alors que les Cent-Bras tenaient un discours cohérent, comme le prouvent les transactions qu'ils ont engagées avec Zeus (cf. les vers 655-663), Typhée, lui, même s'il peut se faire comprendre des dieux — et pas des hommes, semble-t-il —³⁸, émet une prolifération de sons qui relèvent du domaine animal et sont par conséquent inarticulés : diverse et exempte des règles qui viennent codifier et endiguer les sons dans la langue, la voix de Typhée exprime clairement l'altérité de sa nature³⁹. Les traits psychologiques prêtés aux animaux dont il reproduit le cri, en insistant sur l'absence de retenue qui caractérise leur force (cf. ἀσχέτου, v. 832, et ἀναιδέα, v. 833), achèvent de le décrire, et le tout représente Typhée comme une puissance multiple, sans limites et sans contraintes, de quelque ordre qu'elles soient.

Pourtant, Gaia ne s'est pas bornée à produire une pluralité éclatée, incapable d'agir par défaut de concentration : Typhée apparaît doté d'une cohésion certaine comme être agissant, la multiplicité s'alliant chez lui à la possibilité de viser un objectif. Le vers 828 (πασέων δ' ἐκ κεφαλῶν πῦρ καίετο δερκομένοιο) le montre bien. En effet, il ne fait nullement double emploi avec le vers précédent (θεσπεσίης κεφαλῆσιν ὑπ' ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν), mais vient au contraire le préciser. D'une part, alors qu'ἀμάρυσσεν [362] note un détail visuel, καίετο indique le danger que présente Typhée : les yeux ne se contentent pas d'étinceler, mais ils incendient. Le vers donne, d'autre part, la condition nécessaire à l'action du feu : c'est le regard (δερκομένοιο)⁴⁰ du monstre qui provoque l'embrasement. On a là comme une perversion du phénomène physiologique de la vision tel que le concevaient les Anciens : le rayon de feu, projeté par l'œil vers l'objet regardé de manière à permettre la perception, se mue, chez Typhée, en flamme destructrice. Mais il reste que, comme dans la vision, le feu ne se disperse pas au hasard ; le participe δερκομένοιο souligne qu'il se donne un objet : la multiplicité des têtes peut se concentrer sur un point précis, visé par leur regard ardent. Typhée, en somme, allie à une force centuplée la capacité de se fixer sur une action

³⁶ Voir les vers 147-152.

³⁷ Comme l'a remarqué Vernant (*op. cit.*, p. 117), l'adverbe, avant même de mettre en relief le rapport étroit entre le monstre et les vents Typhéens (voir *infra*, pp. 368 s.), souligne la parenté entre Typhée et Tartare (voir le vers 742).

³⁸ Je comprends φθέγγονθ' ὡς τε θεοῖσι συνιέμεν (v. 831) de la manière suivante : «parlant comme <on parle> aux dieux de sorte à être compris». Typhée restera insaisissable pour les hommes à travers les manifestations cosmiques de son être : les vents destructeurs, sur lesquels l'homme a d'autant moins d'emprise qu'ils sévissent de manière totalement anarchique (v. 869-880).

³⁹ Θαύματ' ἀκοῦσαι (v. 834), ainsi d'ailleurs que l'emploi de εἰκότα et l'évocation de tous ces animaux bruyants, rappellent les vers 581-584, où est évoqué le diadème de Pandore. Je n'irai pas jusqu'à assimiler Pandore à Typhée, mais la similitude est intéressante à noter, en ce qu'elle contribue à établir un lien entre l'invention de Pandore par Zeus et les créations rusées de Terre.

⁴⁰ Δράκοντος (v. 825) est étymologisé.

unique (la position, à chaque extrémité du vers, du pluriel *πασέων* et du singulier *δερκομένιοιο* met en évidence cette association de la diversité et de l'unité⁴¹.

Il est enfin significatif que la description du monstre soit centrée sur ses têtes, son regard et les sons qu'il profère. L'œil et la voix sont par excellence les organes du pouvoir royal (il suffit de penser au regard de Cronos, qui ne laisse rien échapper, v. 465, ou à la bouche des rois nourrissons de Zeus, d'où s'écoulent des paroles de miel, v. 81-90)⁴² : face à la figure de la souveraineté qu'incarne Zeus, Typhée est lui-même un représentant de la fonction royale (c'est à ce titre qu'il peut prétendre à régner sur les hommes et les dieux, v. 837). La puissance souveraine se manifeste cependant chez lui de manière telle qu'elle se donne comme anarchie absolue.

Ainsi, Typhée est un anti-Zeus parfait (les deux puissances sont d'ailleurs appelées *ἄναξ*, cf. v. 843 et 859) : figure royale comme lui, doté lui aussi du feu⁴³, il en est l'exact opposé en [363] tant qu'il est, par la multiplicité interne à son être, la négation de toute forme d'identité. La longue description qu'Hésiode nous en fait n'est donc pas, comme on l'a trop souvent dit, simple fantaisie de poète avide de pittoresque ou friand d'images baroques. En faisant de Typhée un condensé de toutes les forces primitives mises au monde par Gaïa, il met en lumière les enjeux qui ont déterminé le déroulement de la *Théogonie*. Le combat, qui oppose cette fois deux individus et non plus deux groupes antithétiques, doit se lire comme l'approfondissement symbolique et spéculatif de toutes les luttes qui ont eu lieu jusqu'à présent : les deux principes, de la production illimitée et de l'identité, qui se sont affrontés jusqu'alors à travers l'histoire des différents conflits divins, se révèlent ici, dans le duel, explicitement.

Typhée constitue, en soi, une menace pour l'organisation du cosmos : le rejeton de Terre et de Tartare, avec sa multiplicité de têtes ardentes et de voix, incarne le désordre absolu, le retour à un état du monde préolympien. La réaction immédiate de Zeus, qui perçoit d'emblée le danger⁴⁴, n'a par conséquent pas de quoi étonner : il n'est pas besoin que Typhée attaque pour que le règne de Zeus soit mis en péril ; l'existence même du monstre est en effet une remise en cause de son pouvoir. *Ἡματι κείνω* désigne donc à la fois le jour de l'affrontement et de la venue à l'être de l'adversaire. Il faut noter que, hormis cette formulation, qui reste malgré tout abstraite, plus logique que temporelle, le récit, contrairement à celui de la Titanomachie, ne donne aucune autre indication chronologique à propos du combat : il n'y a pas une geste de Typhée. Ceci confirme que le duel qui oppose le monstre à Zeus est moins un segment de l'histoire des dieux qu'un événement abrupt représentant, dans un épisode unique et concis, le sens de cette histoire : on reste dans l'ordre de l'immédiat.

C'est peut-être ce rapport particulier au temps d'un récit qui ne se

⁴¹ De même, l'emploi de *παντοίην ὄπα* (v. 830) après *φωναί* (v. 829) montre que le monstre est doté d'une certaine unité, génératrice d'actions cohérentes.

⁴² Voir encore l'emblème qui figure sur le bouclier d'Agamemnon : l'œil de la Gorgone au terrible regard (*Iliade* XI, v. 36 s.).

⁴³ Le feu est en principe le privilège de Zeus depuis que les Cyclopes lui ont fait don de la foudre (v. 503-506). Peut-être doit-on penser que le feu détenu par Typhée tire son origine du feu de Zeus lui-même : le monstre renverrait la flamme que Zeus, dans l'embrasement universel qu'il a provoqué lors de la Titanomachie, a projetée jusque sous la terre. Cela confirmerait l'hypothèse que Typhée est en quelque sorte le reflet inversé de Zeus.

⁴⁴ *Ὄξὺ νόησε*, comme dans *Iliade*, est employé dans le contexte d'un grand danger que le dieu parvient à identifier (*νοεῖν* : ce n'est en l'occurrence pas la vue mais l'intuition qui doit être aiguë, pour pouvoir prendre la juste mesure de la menace).

déplie pas mais relate des faits extrêmement rapprochés [364] qui explique la difficulté posée par la narration du combat⁴⁵. Le vers 853 (Ζεὺς δ' ἐπεὶ οἶν κόρυθεν ἐὼν μένος, εἴλετο δ' ὄπλα) constitue un vrai paradoxe : il introduit en effet un moment de la lutte qui semble ne pas suivre le précédent, puisqu'il y est dit de Zeus qu'il prend ses armes (le tonnerre, la foudre et l'éclair), alors qu'il en a usé dès le début de l'affrontement (voir les vers 840 et 845 s.). En fait, derrière les deux phases chronologiquement problématiques qui se dessinent ici, apparaissent les deux temps du duel homérique qu'illustrent, par exemple, le combat entre Patrocle et Sarpédon⁴⁶ ou la lutte qui oppose Achille à Énée⁴⁷. Dans les deux épisodes de *Illiade* succède à une première phase d'équilibre, durant laquelle les adversaires se manquent mutuellement, le moment de la décision, où, à l'attaque ratée de l'un répond le coup fatal porté par l'autre⁴⁸. Or on retrouve bien ces deux moments distincts dans la lutte entre Typhée et Zeus : des vers 839 à 852, les rapports de force semblent équilibrés et les éléments sont bouleversés par l'action conjointe des deux adversaires (voir les vers 844-846)⁴⁹, tandis qu'à partir du vers 853, le combat tourne clairement en faveur de Zeus⁵⁰, qui [365] anéantit son rival. La contradiction que l'on a soulignée prend tout son sens, une fois que l'on a saisi le cadre dans lequel elle s'inscrit. Ainsi, en reprenant une structure narrative traditionnelle qui rompt tout à la fois ici avec l'attente qu'elle a créée (puisque la succession des événements semble niée par le vers 853 et que les deux aspects du duel sont très semblables)⁵¹ et produit donc un effet de surprise, Hésiode peut souligner le caractère discontinu, voire instantané, de ce duel : il lui fallait rappeler la norme homérique pour qu'apparaisse, à travers la perversion même de cette norme, la spécificité d'un combat marqué par la discontinuité.

Dans la première phase que l'on vient de dégager, c'est l'action conjuguée des deux puissances en présence qui conduit au bouleversement total du cosmos. Comme aux vers 693-700, Hésiode décrit une écpyrose (v. 844-847), mais celle-ci présente, par rapport à celle de la Titanomachie, une différence non négligeable, précisément due au fait que les deux adversaires détiennent le feu. Il suffit en effet de comparer les vers 695 s. et 847 : le ciel, maintenant, s'embrase lui aussi (ce qui n'était pas le cas dans la Titanomachie, puisque le feu provenait précisément de là), tandis que les

⁴⁵ Le caractère tout à fait particulier de l'épisode, qui donne d'un récit traditionnel tel que celui du duel une traduction purement abstraite, apporte sans doute un élément de réponse à la difficulté que l'on a à concilier le combat de Typhée avec le passage où est évoquée la descendance de Typhon (v. 306-325). On a en réalité affaire à deux niveaux de récit différents. D'un côté, Typhée intervient dans une généalogie de monstres (la description de la progéniture de Typhon et d'Echidna montre clairement que Typhée et Typhon ne font qu'un : Orthos, Cerbère, l'Hydre de Lerne, et Chimère surtout, présentent trop de ressemblances significatives avec Typhée pour que demeure le moindre doute sur ce point — pour la différence de dénominations, voir l'alternance, dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, entre Τυφῶν, v. 354, et Τυφῶς, v. 370). De l'autre, il entre en scène dans un récit de succession dont la fonction est de résumer tous les autres et où il prend par conséquent, dans une narration où la chronologie fait place à la logique, la valeur purement abstraite d'un principe.

⁴⁶ *Illiade* XVI, v. 462-491.

⁴⁷ *Illiade* XX, v. 259-291.

⁴⁸ A moins qu'un dieu n'intervienne pour sauver le héros en danger, comme c'est le cas pour Énée.

⁴⁹ Il me semble plus naturel de voir désignés par ἀμφοτέρων les deux adversaires et non leurs armes respectives. Les génitifs des deux vers se rattachent à καῦμα et présentent, en un chiasme, les armes de chacun (le tonnerre, l'éclair et la foudre pour Zeus; le feu et les vents ignés pour Typhée).

⁵⁰ On retrouve ici une expression proche de celle qu'avait employée Hésiode en 687 pour annoncer le moment de la décision.

⁵¹ Le mouvement de Zeus, bondissant de l'Olympe, est dit deux fois : voir les vers 842s. et 855 ; les vers 843 et 858 se font écho.

profondeurs de la terre, elles, ne bouillonnent pas mais prennent seulement peur (v. 850-852)⁵². Cette fois, c'est le monde d'en haut qui est mis en péril dans une acosmie où le ciel lui-même est impliqué : il est ainsi possible de prendre la mesure du danger qu'incarne Typhée et de comprendre en quoi consiste l'ἔργον ἀμήχανον dont il aurait pu être la [366] cause⁵³. Le monstre impose au combat ses conditions : la bataille n'est soumise à aucune règle, mais Zeus, face au danger immédiat que constitue cet être porteur de Chaos et dont il évalue l'ampleur, ne peut d'abord utiliser la foudre que comme un contre-feu.

Avec le vers 853, la logique temporelle est rétablie. On entre ici dans une phase de bataille régulière comme l'indiquent κόρθυεν... μένος et ὄπλα. C'est maintenant Zeus qui impose la forme du combat : dire qu'il prend les armes que sont le tonnerre, l'éclair et la foudre ne signifie pas que ces éléments n'avaient pas été utilisés auparavant, mais qu'ils retrouvent ici leur statut d'attributs guerriers. Le monde recouvre sa hiérarchie : le feu tombe à nouveau exclusivement d'en haut et la foudre seule est offensive. De fait, en imposant sa règle à Typhée, Zeus est nécessairement vainqueur : face à la violence brute, seul l'Olympien est capable de déployer une stratégie qui lui permette de viser juste et de prendre pour cible les points «vitaux» du monstre (cf. v. 856).

Le sort que réserve l'Olympien à Typhée prouve que le monstre rompt avec toute généalogie traditionnelle. Il n'était en effet pas envisageable que Zeus puisse directement viser et détruire les Titans ; ce faisant, il portait atteinte à son père, et à toute la génération de son père, et se trouvait en contradiction avec le principe d'ordre et de mesure qu'il incarne. Typhée, lui, est anéanti par l'Olympien : la chose n'est possible qu'en raison de la nature singulière du monstre, équivalent du plus puissant des dieux sans être lui-même réellement un dieu. En fait, la suite du passage (v. 861-867) tend à prouver que Typhée est, plutôt qu'une véritable divinité, une manifestation de l'essence de Gaia. Déjà, πελώρη (v. 858) faisait écho à πελώρου. Mais surtout, avec la comparaison qui sert à illustrer l'effet que le feu échappé du monstre disloqué a sur la terre, s'opère un glissement par lequel Terre et Typhée semblent clairement assimilés : aux vers 860s., où il s'agit du monstre (οὔρεος ἐν βήσσησιν... πληγέντος), répond le vers 865 (οὔρεος ἐν βήσσησι [367] δαμαζόμενος), qui évoque la terre comparée au fer ; à travers Typhée, c'est bien Gaia qui est touchée.

De fait, il ne reste plus que cette partie du cosmos qui soit bouleversée par le combat : le feu de Typhée n'a pas atteint son objectif et ne parvient dorénavant qu'à embraser la terre. Zeus, par contre, est arrivé à ses fins. La comparaison elle-même, en établissant un rapport entre le feu de Typhée, qui met la terre en ébullition, et le travail sidérurgique, est de ce point de vue parlante : l'action de Typhée n'est plus directement liée à l'idée de désordre absolu mais elle peut désormais être associée à la

⁵² Ces vers sont eux aussi fort difficiles : la répartition du monde entre les Olympiens n'a pas encore eu lieu et la mention d'Hadès, déjà désigné comme le roi des morts, pose par conséquent un problème (ce qui n'est pas le cas dans *Illiade* XX, 61-65, puisque le poème d'Homère rend compte d'un cosmos qui a trouvé ses structures). On sait toutefois que la victoire de Zeus sur les Titans, après une acosmie (cf. le vers 700) qui a permis à l'Olympien d'organiser l'univers selon le principe qui lui est propre, supposait déjà un ordre du monde que Typhée, lui-même produit par cette organisation, vient mettre en danger. On peut aussi invoquer un autre anachronisme de la *Théogonie*, celui des vers 463-465, où il est dit que Cronos savait qu'il devait être vaincu par son propre fils, «par la volonté du grand Zeus» (Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς), qui n'est pas encore né. Hésiode projette en fait un ordre achevé sur une action qui va déterminer cet ordre même.

⁵³ R. Hamilton (*The Architecture of Hesiodic Poetry*, Baltimore-Londres, 1989), dont la thèse est que Typhée est un adversaire moins menaçant que les Titans (cf. pp. 27 s.), passe sous silence, en toute logique, ce moment du combat, pourtant essentiel, qui tend à contredire sa position.

technique, qui suppose l'existence d'un monde organisé. C'est une manière, certes toute symbolique, d'intégrer le monstre dans un système cosmique, de montrer en tout cas que l'on est parvenu à introduire ce qui se donnait avant comme non représentable dans une évocation du monde «normal». Typhée lui-même ne reçoit aucune fonction dans l'organisation de ce monde, mais en le renvoyant à celui qui l'avait engendré, le Tartare (cf. v. 868), Zeus stabilise définitivement celui-ci⁵⁴. Ce retour à l'origine figure en effet comme une clôture : Zeus exerce désormais son pouvoir sur les deux limites, l'une et l'autre ayant été activées par Gaia, qui a ainsi épuisé toutes les possibilités d'union qui lui étaient offertes. L'alternance qui avait jusqu'alors constitué l'histoire des dieux peut donc prendre fin et toutes les conditions sont par conséquent réunies pour que le cosmos puisse recevoir son organisation définitive.

[368] C'est ce processus qui est évoqué aux vers 881-885⁵⁵. Zeus, à la demande des autres dieux, prend officiellement le pouvoir⁵⁶. Pourtant cela ne signifie en rien qu'une tyrannie telle que celle de Cronos va s'instaurer. Zeus a su tirer le sens de l'histoire des dieux et il tient, avec la répartition des charges, la solution qui va lui permettre d'introduire la diversité au sein même du pouvoir et de résoudre, au niveau cosmique, le problème de l'alternance (ce qui lui vaut l'appui de Gaia, v. 884⁵⁷). Zeus introduit en effet le principe de la différence réglée : le pouvoir est réparti entre les dieux (v. 885) et se mue donc en une pluralité de charges ; cette pluralité ne signifie pas toutefois dispersion mais elle est articulée, en ce que les τιμαί sont délimitées et assignées à des dieux déterminés.

Typhée, lui, est bien évidemment exclu du partage divin et la réconciliation à venir⁵⁸ ne le concerne pas. On ne peut pas dire pour autant qu'il soit totalement écarté de l'organisation du monde : s'il ne peut plus présenter le moindre danger pour les Olympiens, il va continuer, à travers

⁵⁴ R. Hamilton (*op. cit.*, p. 28) établit à bon droit un rapport entre Typhée et le monde civilisé. On ne peut toutefois le suivre lorsqu'il en déduit que la défaite de Typhée est un phénomène normal, dépourvu du caractère cataclysmique de la Titanomachie (« Here the equation marks the defeat of Typhoeus as a normal [civilized !] phenomenon, marvelous perhaps but not cataclysmic like the Titanomachy »). Le fait que le monstre soit mis en relation avec la civilisation, sur le mode symbolique tout d'abord, grâce à la comparaison des vers 862-867, puis de manière effective, à travers l'évocation des vents issus de lui, qui sévissent sur le monde des hommes, n'implique pas nécessairement qu'il ait représenté une menace mineure. Il indique plutôt, au contraire, que le danger réel qu'il constitue, et dont la violence continue à apparaître dans la comparaison elle-même, insistant sur la puissance du feu qui fait fondre la terre, et dans l'évocation des vents typhéens (voir *infra*), est canalisé par l'Olympien dans une sphère du monde qu'il peut menacer sans mettre en péril l'ensemble du cosmos : il n'y a pas ici normalité mais normalisation d'un phénomène hors-norme.

⁵⁵ Si Typhée n'est pas mentionné dans cet épilogue, c'est que la querelle (à propos des τιμαί) qui y est évoquée ne le concerne pas. Titans et Olympiens, tout en étant rivaux, relèvent cependant du monde positif de l'être et admettent les uns et les autres le principe de fonctions à distribuer (les vers 423 s. font d'ailleurs allusion à une première répartition des charges entre Titans). Le pouvoir auquel aspirait Typhée était, lui, nécessairement sans partage. Perversion radicale de la royauté, le monstre, par nature, ne pouvait tendre qu'à restaurer le non-être, qui nie l'idée même de souveraineté.

⁵⁶ L'emploi à la fois de βασιλευμέν et de ανάσσειν n'est pas redondant. Les deux verbes ne traduisent pas en effet le même aspect du pouvoir (voir l'usage de βασικεύς et d'ἄναξ dans l'*Iliade*) : le premier évoque le titre royal dans sa légitimité, tandis que le second se réfère à l'exercice du pouvoir. Les dieux demandent donc à Zeus d'être souverain au sens plein du terme, d'allier au titre de roi l'exercice effectif du pouvoir.

⁵⁷ Ce nouvel appui n'est pas contradictoire puisque Zeus, en intégrant la dernière zone qui restait à reconnaître dans l'ordre cosmique (voir *infra*, pp. 369 s.), a mené à son terme le déploiement du monde visé par Gaia.

⁵⁸ Voir les vers 526-534. Cette réconciliation sera mise en œuvre par Héraclès, le fils de Zeus, qui délivrera Prométhée avec l'accord de son père (cf. le vers 529).

les vents qui proviennent de lui, à peser comme une menace inéluctable sur le monde des hommes. Il est clair en effet que les vents issus du monstre présentent un risque identique à celui qu'il constituait lui-même : κακοῦ... οὐ γίνεται ἀλκή... (v. 876) fait écho à ἔργον ἀμήχανον (v. 836) ; cependant, seuls les hommes sont désormais [369] concernés par ce fléau (à θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι du vers 837 s'oppose le seul ἀνδράσιν de 877).

Comme leur source, ces vents échappent à la représentation. Tout d'abord, contrairement aux autres vents nommés en 870, ils n'ont pas de nom : Hésiode établit ici une généalogie négative qui renforce le caractère abstrait du monstre qui les a produits⁵⁹. Ces vents eux-mêmes sont absolument négatifs, pire que les vents mauvais. Il ne faut pas chercher à trouver dans l'énumération du vers 870 une liste des vents utiles à laquelle s'opposerait la descendance nuisible de Typhée. L'antinomie ne se situe pas à ce niveau. Borée et Notos sont des vents mauvais (voir les *Travaux*, v. 506-553, et v. 674-677), ils constituent néanmoins un bienfait pour les hommes (θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ) en ce qu'ils sont réguliers et, par conséquent, prévisibles⁶⁰. Les vents de Typhée, eux, qui sont en fait la manifestation météorologique des voix multiples et violentes du monstre, présentent toutes les caractéristiques de leur sinistre source : ce sont les vents du désordre et de la destruction absolus. La répétition d'ἄλλαι (v. 872, 875), renforcée par ἄλλοτε en 875, renvoie à la description des voix de Typhée ; au-delà, le passage rappelle leur lien direct avec Tartare : θυίουσιν ἀέλλη est à rapprocher de θύελλα θυέλλη (v. 742), qui évoque les vents terribles qui soufflent dans le Tartare. Quant à la répétition de φθείρουσι (v. 876 et 880), elle ne laisse aucun doute sur l'effet de ces vents, aussi destructeurs sur mer que sur terre.

Ces vents apparaissent donc comme un reste d'altérité pure (cf. l'opposition entre ἔργ' ἐρατά et κόμιος, v. 879s.), uniquement sensible pour les mortels. Ils ne peuvent plus vaincre les dieux mais au contraire, à travers eux, Tartare gagne une fonction, perceptible à la surface de la terre, et peut devenir ainsi l'objet d'une représentation cosmique. En cela les vents de Typhée sont comme «domestiqués» et représentent d'une certaine manière un vaccin contre les forces du Chaos : le désordre reste présent, mais la menace est désamorcée en étant intégrée là où elle ne peut porter préjudice aux dieux, à savoir chez les hommes, qui, par leur mode d'être, en ce qu'ils ont besoin de la navigation et de l'agriculture pour vivre⁶¹, sont seuls affectés par les ravages que causent ces vents sur la mer et sur la terre.

[370] Dans un poème dont la finalité dernière est de comprendre la réalité dans laquelle nous vivons, Hésiode justifie de la sorte un élément constitutif de la vie des hommes qui, dans sa négativité absolue, paraît injustifiable : l'arbitraire qui sévit dans le devenir humain. Typhée, à travers les vents qui s'échappent de lui, est une réalité empiriquement évidente pour les mortels. Cela le rapproche d'Hécate ; cependant la Titane exerce une τιμή (voir le vers 422) et, même si son action est imprévisible⁶², elle reste ainsi liée à un ordre, celui de l'alternance, en distribuant aussi bien les pertes que les compensations. Les vents de Typhée, eux, sont uniquement du côté des pertes.

⁵⁹ L'opposition entre les vents de Typhée et les vents «d'origine divine» (θεόφιν) vient confirmer l'hypothèse selon laquelle le dernier rejeton de Gaia n'est pas un dieu comparable aux divinités précédemment produites.

⁶⁰ Voir Vernant, *op. cit.*, pp. 117 s.

⁶¹ Ce sont les deux activités humaines par excellence dont traitent les *Travaux*.

⁶² Voir en particulier les vers 442 s. et 445-447.

Typhée réalise en fait dans le mythe une possibilité logiquement inévitable, et importante pour les hommes : celle que soient présents dans le cosmos des êtres sans fonction, dont l'existence est par conséquent injustifiable. Les vents de Typhée ne peuvent pas en effet avoir leur place dans la logique, positive, du partage ; ils sont pure négativité et s'apparentent, par là, à la mort (ils sont ce contre quoi on n'a pas d'ἀλκή). C'est l'existence de tels êtres, sans aucune influence sur les dieux eux-mêmes, qui permet d'apporter la justification *cosmique* de ce qui affecte uniquement les hommes : la perte irrémédiable — la mort, en un mot —, seule chose qui se dérobe aux stratégies mises en place par les hommes pour surmonter les obstacles inhérents à leur devenir. Le mythe de Typhée permet ainsi d'aboutir à ce que nous pouvons appeler une légalisation du contingent. Il affirme en effet que la mort, qui est bien réelle, n'est pensable dans l'univers de Zeus que s'il subsiste un reste d'altérité, des forces purement négatives qui rendent compte de son existence. Le mythe de Prométhée et de Pandore révélait le sens du devenir humain, dans le prolongement de l'histoire divine ; celui de Typhée, quant à lui, contribue à mettre en lumière les conditions cosmiques qui rendent possible l'idée même de condition humaine⁶³.

*Centre de Recherche Philologique
de l'université de Lille III*

Fabienne Blaise.

⁶³ Les thèses de ce texte ont été discutées au cours de séminaires sur Hésiode qui ont eu lieu au Centre de Recherche philologique de l'Université de Lille III et lors de la Rencontre Hésiode, organisée par le même Centre de Recherche en octobre 1989. Je tiens à remercier plus particulièrement Pierre Judet de La Combe, Philippe Rousseau et Heinz Wismann pour leurs remarques fécondes.