

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 1 (1954)  
  
**Artikel:** Le divin et les dieux chez Homère  
**Autor:** Chantraine, Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660624>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## II

PIERRE CHANTRAINE

Le divin et les dieux chez Homère



## LE DIVIN ET LES DIEUX CHEZ HOMÈRE

LES poèmes homériques sont les textes les plus archaïques que nous ait livrés l'antiquité grecque. Que nous apprennent-ils sur la vie religieuse des plus anciens Grecs et sur leurs conceptions de la divinité? Bien des analyses ont tenté de scruter ces poèmes chargés de sens. On a cherché, par exemple, avec une érudition ingénieuse à distinguer dans le panthéon homérique des éléments indo-européens et des éléments méditerranéens. Toutefois, ce qui importe d'abord, c'est d'imaginer l'expérience religieuse des contemporains d'Homère, puisque nous ne saurions la revivre. La recherche religieuse est tantôt historique, pour montrer le développement de la religion, et tantôt structurale, pour en définir la phénoménologie. Le point de vue historique et le point de vue structural doivent, en effet, être envisagés. Mais il faudrait les dépasser, partir des textes pour appréhender la réalité et participer à l'expérience religieuse des hommes dont on entend étudier le comportement.<sup>1</sup>

On a pu écrire<sup>2</sup> que l'*Iliade* est un poème aussi peu religieux que possible, et ce jugement est valable dans la mesure où la vie religieuse prend la forme d'une effusion, d'un élan spirituel. Nous ne pouvons pas affirmer qu'un tel élan n'ait pas existé chez les contemporains d'Homère ou du temps des héros qu'il a voulu peindre. Entre les croyances chthoniennes et mystiques que nous attribuons au monde égéen, et le mouvement que nous appelons l'orphisme, et que nous ne connaissons guère mieux, le monde où vivent les héros d'Homère, tel que le poète a voulu le représenter, se refuse à toute attitude mystique comme il répugne à des pratiques

1. Cf. H. C. Puech, *l. c.* 2. P. Mazon, *l. c.*, p. 294.



magiques qui n'apparaissent qu'occasionnellement, et comme à contre jour.

Il n'en reste pas moins que le monde homérique est peuplé de divinités dont les relations avec l'humanité sont constantes, confiantes ou méfiantes selon les circonstances, les personnes divines ou humaines, mais, pour ainsi dire, naturelles. Un dieu peut être favorable ou défavorable, hostile ou bienveillant; ce qu'il y a de sûr, c'est que son intervention est toujours admise. Aucune victoire ne s'obtient sans l'aide des dieux. Aucune réussite n'est la récompense nécessaire d'un mérite ou d'une vertu.<sup>3</sup> Lorsqu'Achille va immoler Hector, il écarte toute assistance humaine qui amoindrirait le prix de sa victoire. Mais il ne s'étonne pas qu'Athéné combatte à ses côtés. Le plus humble succès suppose une assistance divine. Au concours du tir à l'arc, lors des funérailles de Patrocle, Mérion triomphe de Teucer: c'est qu'il a obtenu l'aide d'Apollon en lui promettant une hécatombe d'agneaux nouveaux-nés.

Cette intervention des dieux est au cœur de la psychologie des héros d'Homère et en commande tous les mouvements. Au début de l'*Iliade* (A 190 sqq.), Achille dégainera-t-il ou maîtrisera-t-il sa colère? C'est Athéné, dépêchée par Héra qui lui inspirera sa décision. En II 712 sqq. Hector se demande s'il va ramener son armée sous les murs de Troie, ou la rameuter contre l'ennemi. Il suivra l'avis que lui donne Apollon, déguisé sous les traits du vieil Asios.

Tout écart du comportement d'un personnage, que ce personnage s'en rende compte ou non, peut ou doit être imputé à une intervention divine.<sup>4</sup> L'*até*, l'égarement inspiré par les dieux, joue dans la psychologie homérique un rôle déterminant. Agamemnon a commis des erreurs, obéissant à des pensers funestes (I 119). Mais ces erreurs, il n'en est pas coupable: «J'ai commis une erreur, Zeus m'a enlevé

3. cf. F. Robert, *l. c.*, p. 1 sqq. 4. cf. Dodds, *l. c.*, p. 2 sqq.

la raison» (T 137); et de façon plus explicite: «Je ne suis pas coupable, c'est Zeus, c'est le destin, c'est Erinyes... qui à l'assemblée soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur» (T 86-88). Ce type d'interprétation revient à chaque instant, qu'il s'agisse d'Automédon à qui un camarade demande: «Qui des dieux t'a mis ce vain dessein dans la poitrine et t'a dérobé la raison?» (P 469); – ou de Glaucos à qui Zeus a ravi la raison puisqu'il a troqué avec Diomède des armes d'or contre des armes de bronze (Z 234 sqq). Deux vers de l'*Odyssée* peuvent définir cette psychologie: «les dieux peuvent rendre fou l'homme le plus sage, tout comme ils savent inspirer la sagesse au moins raisonnable» (ψ 11-13).

Car l'action des dieux peut aussi se montrer bénéfique. Ce sont les dieux qui confèrent au guerrier le *κῆδος*, «la gloire», et qui lui mettent au cœur l'ardeur guerrière, le *μῆνος*. En E 121 sqq., Athéné exauce la prière de Diomède. Elle assouplit ses jambes et ses bras: «maintenant combats sans crainte les Troyens, je mets en ta poitrine la fougue (*μῆνος*) intrépide de ton père». Toutes les qualités qui distinguent un héros lui sont conférées par les dieux. Agamemnon le rappelle à Achille: «Si tu es fort, c'est un dieu qui t'a donné cette force» (A 178).

C'est surtout dans la bataille que se fait sentir l'intervention des dieux. Au chant B de l'*Iliade*, 446 sqq. Athéné parcourt les rangs des Achéens, l'égide en main: «et au cœur de chacun elle fait lever la force nécessaire pour batailler et guerroyer sans trêve; et à tous aussitôt la bataille devient plus douce que le retour sur les nef's creuses vers les rives de la patrie». Le double aspect, psychologique et merveilleux, de l'événement, est bien marqué. De même Poséidon rend courage et vigueur à la fois aux deux Ajax: «les touchant alors de son bâton, il les emplît tous deux d'une fougue puissante» (N 59-60). Ailleurs l'aide d'un dieu confère à un héros une vigueur qui dépasse les limites humaines. En M 437-450, Zeus accorde la force triomphante (*κῆδος*) à

Hector, et le héros enlève une pierre que deux hommes vigoureux ne pourraient soulever pour la mettre sur un chariot: «le fils de Cronos pour lui l'a rendue légère». En P 98 sqq., Ménélas proclame l'importance décisive de l'appui divin: «Quand un homme prétend en dépit du Ciel (πρὸς δαίμονα) lutter contre un guerrier que favorise un dieu (θεός) il ne faut pas longtemps pour qu'un grand malheur dévale sur lui». Or, ajoute-t-il, Hector combat par la volonté des dieux (ἐκ θεόφιν πολεμίζει).

L'intervention de forces divines est une explication à laquelle on recourt souvent. En E 183 sqq. Pandore n'a pu de ses flèches atteindre Diomède: «je ne suis pas sûr qu'il ne s'agisse pas d'un dieu. En tout cas... ce n'est pas sans l'aide d'un dieu qu'il montre ici une telle fureur (οὐχ ὃ γ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μάλινεται). Un Immortel doit être à ses côtés les épaules enveloppées d'un nuage et c'est lui qui aura détourné mon trait rapide à l'instant qu'il touchait le but. Mon trait était parti, je l'avais atteint à l'épaule droite... et je ne l'ai pas abattu. Il faut qu'un dieu m'en veuille». Ailleurs, Ajax constate que Zeus favorise les Troyens: «Tous voient leurs traits porter, que le tireur soit un lâche ou un brave. Zeus est toujours là pour les mettre au but. Pour nous tous au contraire ils tombent à terre, inefficaces ou vains» (P 629 sqq.).

Des événements qui semblent naturels peuvent être imputés à l'intervention divine. En II 114 sqq. Hector brise d'un coup d'épée la lance d'Ajax à la hauteur de la douille et Ajax voit là un signe de l'intervention de Zeus. Mais en N 159 sqq. lorsque Mérion atteint le bouclier de Deiphobe et que sa pique s'y brise, le poète ne croit pas devoir expliquer cet échec par une action surnaturelle.

Des puissances surnaturelles, des divinités exercent sur le cours des événements un rôle déterminant. Quelles sont ces puissances? L'homme ne les reconnaît pas toujours aisément.

Cette expérience qu'il fait de forces mystérieuses reste souvent incertaine et il les désigne par mots vagues comme θεός, θεός τις, Ζεύς, dont nous verrons que la valeur peut être fort générale. Toutefois le terme propre pour désigner une puissance dont la personnalité est mal définie est δαίμων qui a fourni le mot français *démon*. Il ne s'agit pas d'un être fermement déterminé, et Wilamowitz<sup>5</sup> a observé que le mot n'était pour ainsi dire pas employé dans le culte. C'est exceptionnellement que chez Homère une divinité bien identifiée est appelée δαίμων. En Γ 420 Aphrodite ramène Hélène au palais d'Alexandre et marche en tête: ἤρχε δὲ δαίμων. On a pensé que le choix du mot souligne la puissance mystérieuse de la divinité. Au pluriel le terme est rarement attesté. En A 222 il désigne l'ensemble des dieux et le sens est plus général encore dans des tours comme δαίμοσιν ἀρήσασθαι «supplier les dieux» (Z 115), ou δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός «être coupable aux yeux des dieux» (Ψ 595). Le mot, au singulier, indique le plus souvent, de façon indéterminée, une puissance supérieure que l'on ne désigne pas par son nom, soit parce qu'on l'ignore, soit parce qu'on ne désire pas l'employer. Ainsi dans la formule de l'*Iliade* δαίμονι ἴσος «semblable à un dieu» (E 438 — 884 — Π 705, etc...). Ou encore, pour désigner une puissance supérieure non déterminée: ἐπεὶ ῥ' ἐπέλασσε γε δαίμων «puisque le Ciel l'a déchainé» (O 418 — Φ 93).

Un trait apparaît capital. A peu d'exceptions près δαίμων n'est pas employé dans le récit du poète, mais dans les propos que tiennent ses personnages. Ainsi dans l'*Iliade*: εἰς ὃ κε δαίμων ἄμμε διακρίνη «jusqu'au jour où le Ciel nous départagera» (H 291 — 377 — 396). Ou encore: μάχης ἐπὶ μῆδεα κείρει / δαίμων (O 468). Les savants scandinaves O. Jørgensen et E. Hedén<sup>6</sup> ont pensé que l'appareil mythologique n'apparaît que dans le récit du poète, ou dans les récits insérés dans les

5. *l. c.*, I p. 363 sqq. 6. voir la bibliographie.



discours, mais que les personnages de l'épopée l'ignorent en général. Ce trait explique que dans l'*Odyssée* notamment le mot δαίμων soit souvent employé par les hommes pour désigner de façon vague la divinité, ou plus généralement une puissance qui intervient dans les affaires humaines. Il suffit de citer quelques exemples: τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε «Quel *daimon* nous a amené le fléau que voilà» (ρ 446); – τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων «un *daimon* m'accable de tant de tourments» (σ 256); – παρὰ μ' ἥπαφε δαίμων «un *daimon* m'a trompé» (ξ 488); voir encore τ 129, 512, υ 87, ω 306 etc. – L'intervention du *daimon* peut également se montrer bénéfique: ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται «un *daimon* te souffleras le reste...» (γ 27); – αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων «un *daimon* les anima d'une audace nouvelle» (ι 381); cf. ξ 386 etc. ...

Le terme a pu s'employer vaguement et équivaloir à peu près à la notion de destin: πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι «lutter contre un guerrier en dépit du destin» (P 98, cf. 104); – et même πάρος τοι δαίμονα δώσω «je t'aurai d'abord donné ton destin», c'est à dire la mort (Θ 166).

Cette puissance peut être favorable ou hostile. Lorsqu'elle est hostile des adjectifs signifiant *méchant* ou *haïssable* sont parfois employés, ainsi en κ 64 et en ω 149, où un κακὸς δαίμων amène un visiteur indésirable, ou en ε 396 où un στυγερὸς δαίμων apporte la maladie.

Que sont ces δαίμονες? Ce sont des puissances mal identifiées qui interviennent dans les affaires humaines. Le terme désigne souvent un dieu que le personnage ne reconnaît pas. En O 461 sqq. Zeus brise la corde de l'arc de Teucros au moment où il tire contre Hector mais le guerrier achéen attribue l'accident à un *daimon*. En ι 411 on lit νοῦσος Διὸς «maladie envoyée par Zeus», mais en ε 396 il est question d'un *daimon* haïssable qui est cause d'une maladie.

L'emploi fréquent du mot dans l'*Odyssée* n'implique pas une dégradation de la notion de dieu; il suppose encore moins

que les personnages envisagent avec quelque scepticisme l'intervention divine. L'usage de ce terme s'explique seulement par le fait que les héros du poème ne peuvent pénétrer le jeu des puissances divines. Invoquer à toute occasion l'intervention vague du *daimon*, c'est bien se comporter comme les contemporains du poète. Faut-il se demander si cette puissance est personnelle ou non? Elle peut et, pourrait-on dire, elle doit l'être, mais cette personnalité ne pouvant être identifiée, tout se passe souvent comme si elle n'était pas personnelle. Cette conception imprécise est-elle postérieure ou antérieure à celle d'un panthéon organisé? On a pensé que le *daimon* s'est substitué au dieu anthropomorphique dont l'image s'est usée. E. R. Dodds est d'une opinion exactement inverse,<sup>7</sup> et qui peut sembler plus plausible. Il est vain, à la vérité, de poser le problème sous une forme historique. Les deux conceptions ne s'excluent pas, mais elles se situent sur des plans différents et peut-être à des niveaux sociaux différents. Expliquer la marche du monde, lois naturelles ou miracles, par l'action de divinités bien définies, c'est procéder à une analyse que l'on pourrait appeler rationnelle et qui ne concerne que les gens bien informés des affaires divines et humaines. Mais le peuple se contente de constater l'intervention favorable ou redoutable des δαίμονες. Ces puissances peuvent être des dieux olympiens que l'on n'identifie pas mais elles ne le sont pas nécessairement. Le sens du mot est confirmé par l'adjectif dérivé δαιμόνιος. Il est employé plaisamment par Zeus s'adressant à Héra (Δ 31) et avec un autre ton par Hélène parlant à Aphrodite (Γ 399) qui vient de lui apparaître sous les traits d'une servante. Il s'applique généralement à un homme, souvent sur un ton de reproche et indique que le personnage auquel on s'adresse est égaré par un *daimon*: Δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος «pauvre fou, ta fougue te perdra.» (Z 407).

7. *l. c.*, p. 12 sqq.

Il serait donc possible que le *daimon* fût l'être qui attribue à l'homme sa part. Wilamowitz traduit le mot par *Zuteiler*. Cette interprétation serait confirmée par des termes comme εὐδαίμων, δυσδαίμων (qui ne sont pas attestés chez Homère) ou par un tour comme δαίμονος αἶσα κακή «le mauvais sort donné par le *daimon*» (λ 61). Le rapprochement avec la famille de l'aoriste ἔδαισα etc. reste, il est vrai, douteux et ce verbe veut dire *partager, découper*, non *attribuer*. Si ce rapprochement n'était qu'une étymologie populaire, il apparaîtrait, quand même, chargé de sens.

En tous cas, δαίμων a pu équivaloir à μοῖρα «part, destin» (cf. P 98 et Θ 166 cités p. 52). Les deux termes dont les valeurs originelles diffèrent et même s'opposent, se sont rejoints et croisés. *Moirā* qui est la «part» revenant à chaque homme a pu devenir une divinité, tandis que *daimon*, par un chemin inverse, a pu passer du sens de «*Zuteiler*, celui qui attribue», à celui de «destin».

S'il importait de définir la notion de δαίμων, nous pourrions enfin passer à celle de dieu, de θεός. Le dieu, c'est la puissance dont mille événements surprenants ou mystérieux dénoncent la présence dans le monde. Le terme, avouons le, ne se distingue pas toujours franchement de δαίμων. Il s'emploie de façon vague. Cela d'abord pour la raison que nous avons définie à propos de l'emploi de δαίμων: l'homme ignore à quelle divinité il a affaire. En α 384 Antinoos constate que ce sont les dieux qui inspirent les paroles de Télémaque, mais le poète et ses auditeurs savent qu'il s'agit d'Athéné. D'une manière générale des expressions comme θεός, θεός τις, θεοί (sur quoi nous reviendrons) semblent parfois équivaloir à δαίμων. En τ 485 on lit θεός ἔμβαλε θυμῷ «un dieu te l'a mis dans l'esprit» qui répond exactement à τ 10 τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων. En de nombreux exemples le terme θεός est employé de façon indéfinie «une divinité» ou peut-être «la divinité, le Ciel» (cf. sur ce

point p. 67 sq.). Cet usage apparaît souvent dans les formules où figure l'idée de « donner »: εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν « si tu es fort c'est à un dieu (ou à la divinité) que tu le dois » (A 178); cf. encore Z 228, X 285, etc. . . . Le sens est si vague que θεός devient l'équivalent de οἱ θεοί ou de Ζεύς, notamment dans des formules générales: θεός διὰ πάντα τελευτᾷ « la divinité achève tout » (T 90); ou dans l'*Odyssée*: μὴ τοῦτο θεός τελέσειεν « le Ciel m'en garde » (ρ 399), ou ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεός ὥς τὸν ὁμοῖον « la divinité assemble toujours qui se ressemble » (ρ 218).

Toutefois, les dieux homériques sont bien définis et on peut tenter d'en donner une description. Ces puissances qui habitent le monde, la théologie et la poésie tendent à les cerner de contours précis. Meillet<sup>8</sup> a tenté de préciser la structure de la religion indo-européenne, mais ce que nous savons reste vague. Le dieu grec (quelle que soit dans chaque cas l'origine des divinités) est dans une large mesure un dieu indo-européen. Il n'y a rien à tirer du mot θεός dont l'étymologie est ignorée, mais les autres langues indo-européennes emploient un terme, qui est en latin le mot *deus*, qui exprime l'idée que le dieu est céleste. Cette idée apparaît chez Homère dans l'adjectif dérivé δῖος qui ne signifie pas originellement « de Zeus » (cf. pourtant I 538), mais s'applique aux dieux en tant qu'ils sont célestes et lumineux, comme l'indique la formule δῖα θεάων (Σ 388 etc. . . .). Les dieux sont également désignés par l'expression θεοὶ Οὐρανίωνες, ou Οὐρανίωνες « dieux du Ciel » ou « issus du Ciel » (A 570 etc. . .). C'est le syncrétisme avec des cultes locaux qui a introduit dans la religion des divinités chthoniennes. Hadès est appelé Zeus souterrain en I 457.

C'est par opposition aux humains que se définissent les dieux. Ils sont en principe célestes, tandis que l'homme est terrestre. De même, l'homme étant condamné à la vieillesse

8. *l. c.*, p. 323 sqq.



et à la mort, la divinité échappe à la vieillesse et à la mort. Elle échappe à la mort, mais elle n'est pas éternelle. Elle n'est pas hors du temps. Nous savons en principe de qui chaque personne divine est le fils ou la fille. Mais l'immortalité est indissolublement liée à la divinité et les dieux sont constamment nommés les immortels (ἄμβροτοι), comme les hommes sont dénommés les mortels (βροτοί). L'idée que les dieux ne sont pas soumis aux misères de la vieillesse est également essentielle. Elle apparaît dans la formule qu'Ulysse emploie en s'adressant à Calypso et en l'opposant à Pénélope: «elle est mortelle, et tu ne connais toi ni vieillesse ni mort» (ε 218). L'expression se retrouve ailleurs, sans s'appliquer proprement aux dieux (parce que cette précision est inutile). On la trouve à propos d'un objet divin comme l'égide (B 447) et elle figure comme un vœu irréalisable pour les hommes: «si nous pouvions vivre toujours sans que nous touchent l'âge ni la mort» (M 323, cf. ε 136, η 257, ψ 336). Ces dieux, immortels et toujours jeunes, sont en principe bienheureux (μακάρες). Ils boivent le nectar et se nourrissent de l'ambroisie, nourriture d'immortalité.

Un autre trait notable qui caractérise la religion indo-européenne est que les noms de personnages divins qui soient communs à plusieurs langues indo-européennes sont surtout des noms d'astres ou de phénomènes naturels. Le plus bel exemple est constitué par le rapprochement de skr. *Dyaus pitā*, lat. *Juppiter*, grec Ζεύς πατήρ: on a ici un nom divin commun à plusieurs langues parce que l'adoration du ciel lumineux se retrouve sur tout le domaine indo-européen.

Les θεοί sont, comme les δαίμονες des forces qui dominent le monde. Ont-ils toujours possédé une personnalité? Ce point est douteux. Il semble en tout cas probable que les tours du type ὕει «il pleut», ἐβρόντησε «il a tonné», ἀστράπτει «il y a un éclair», ont d'abord été des tours impersonnels où l'expression d'un sujet-agent était superflue, et qui exprimaient un phénomène naturel. Le fait que chez Homère le

sujet Zeus est toujours exprimé résulte d'un effort de l'esprit pour « mythologiser », c'est à dire pour rationaliser un phénomène obscur et inquiétant. Tout en voulant ici nous garder d'une explication génétique de la naissance des dieux, qui de toute façon étaient antérieurs à l'époque homérique et de discuter des théories comme l'animisme, le préanimisme ou la théorie du *mana*, nous devons observer que les dieux d'Homère animent la nature. Les croyances que l'on pourrait attribuer aux formes inférieures de la religion ne tiennent à peu près aucune place dans la théologie homérique. Ni fétichisme, ni culte des animaux, même s'ils existaient, ne se laissent saisir véritablement; le culte des arbres ou des sources donne naissance à des divinités humanisées, les nymphes habitent les grottes ou les forêts, on nous parle de leurs amours et elles donnent naissance à des enfants. Les dieux d'Homère sont des dieux personnels et anthropomorphiques; cette conception profondément rationaliste donne une explication qui ne diffère pas tellement de l'explication par des causes que propose plus tard la physique.

Il faudrait examiner la manière dont s'est opéré ce que l'on pourrait appeler l'« anthropomorphisation » des dieux. Soit Hélios le soleil. Il ne joue pas un rôle important, ni dans le culte ni dans la mythologie. C'est surtout dans l'*Odyssée* qu'il apparaît comme une personne. Il possède des qualités humaines, a des enfants, peut se fâcher pour des offenses qu'on lui fait. Toutefois il est généralement présenté dans son rôle d'astre lumineux (cf. γ 1 etc. . . .), est invoqué dans l'*Iliade* comme garant des serments (Γ 104, T 197), découvre les amours d'Arès et d'Aphrodite (θ 271 sqq.), fonctions qui lui conviennent à merveille; mais lorsque les compagnons d'Ulysse lui tuent ses vaches, il n'a pas d'autre recours que de demander aux autres dieux de châtier les coupables, en les menaçant, s'ils ne lui donnent pas satisfaction, de disparaître sous la terre et d'éclairer le royaume d'Hadès (μ 377

sqq.). C'est à dire que le Soleil n'est pas une divinité dont le comportement soit libre et la puissance étendue. Son rôle est toujours étroitement déterminé par sa nature d'astre lumineux. Un cas assez comparable est fourni par le fleuve Scamandre qui au chant  $\Phi$  livre combat à Achille. C'est bien un fleuve et, dans la bataille, c'est par le déchaînement de ses eaux qu'il entend triompher (cf.  $\Phi$  240 à 303). Mais c'est aussi un dieu, considéré comme tel par les autres dieux, et qui appelle à la rescousse son frère le Simois ( $\Phi$  308 sqq.). Il apparaît même à Achille sous forme humaine pour le menacer. Le double caractère du personnage apparaît en  $\Phi$  212-213: «(Achille aurait tué bien d'autres Péoniens) si, courroucé, le fleuve aux tourbillons profonds ne lui eût parlé sous les traits d'un homme et n'eût fait entendre sa voix du fond de son tourbillon». La scène, plastiquement, pose un problème et je ne sais comment la représenterait un candidat au Prix de Rome. Il s'agit d'un dieu qui peut prendre forme humaine, mais dont toute la puissance réside dans les eaux du fleuve qu'il incarne. Lorsqu'Héra veut arrêter son élan au moment qu'il va triompher d'Achille, c'est au dieu du feu Héphestos qu'elle fait appel ( $\Phi$  331 sqq.), et la lutte entre les deux divinités s'exprime dans un duel où s'affrontent les eaux débordantes et l'incendie. Ce tableau littéraire illustre à merveille le caractère naturaliste de certaines divinités homériques.

Ce personnage d'Héphestos que nous venons d'évoquer met en lumière le double caractère de quelques êtres divins. C'est d'abord le dieu du feu, comme le montre la scène du combat avec le Scamandre, et comme le prouve également l'emploi fréquent de son nom par métonymie pour désigner le feu: «On met la fressure à la broche, on la tient au-dessus d'Héphestos» (B 426 etc...). Voilà donc une divinité dont l'identification avec un des éléments du monde est fermement marquée. Mais c'est en même temps un des dieux dont la personnalité physique nous est le plus soigneu-

sement décrite: «monstre essoufflé (?) et boiteux dont les jambes grêles s'agitent sous lui» (Σ 410-411). Cette description, qui nous montre au passage que la beauté n'est pas un attribut nécessaire de l'être divin, établit en même temps des liens étroits entre l'élément du feu et le personnage divin. C'est un forgeron. Thétis le surprend à l'atelier, tout suant, roulant autour de ses soufflets, affairé, en train de fabriquer des trépieds... puis il sort en boitant, soutenu par deux servantes: «elles sont en or, mais ont l'aspect de jeunes filles vivantes; dans leur cœur est une raison; elles ont aussi voix et force; par la grâce des Immortels elles savent travailler». On saisit sur le vif le double aspect d'Héphaïstos, élément naturel et dieu de forme humaine dépeint de façon réaliste. Un élément mystérieux prend l'aspect de l'homme.

Le caractère à la fois anthropomorphique et rationnel des divinités homériques explique que l'on ait personnifié des abstractions, des forces qui ne s'expriment dans le monde par aucune réalité matérielle. Après d'autres, B. Snell a mis en lumière la naissance de divinités issues de notions animées qui expriment des forces.<sup>9</sup> C'est ainsi que *Hypnos*, Sommeil, désigne la force qui endort, mais se trouve personnifié, par exemple, au chant Ξ de l'*Iliade*, que *Ossa* qui répond au sanskrit védique *vāk*, désigne la Voix, la Rumeur, en tant que force personnifiée (B 93), que *Deimos*, *Phobos* et *Eris*, Crainte, Déroute et Lutte sont des forces divines en Δ 440. Le rapprochement de *Ossa* avec un terme védique montre que le procédé peut remonter à l'indo-européen. Toutefois c'est avec le développement de l'esprit d'analyse que de telles personnifications se sont multipliées. Elles jouent un rôle plus important chez Hésiode que chez Homère et c'est dans un développement récent du chant I (502-512), que l'on voit prendre corps les *Litai*, «Prières». Le poète y peint l'image pittoresque des *Litai* «boiteuses, ridées, lou-

9. *l. c.*, p. 220.



ches des deux yeux qui courent sur les pas d'*Até* (Erreur)».

Des divinités multiples, d'origines diverses (toutes ne sont pas des personnifications de forces naturelles ou morales) habitent le panthéon homérique. Si elles possèdent toutes le privilège de l'immortalité, elles ont toutes forme humaine et leur pouvoir est limité en principe à un domaine défini: on sait par exemple comment les trois frères Zeus, Poséidon et Hadès se sont répartis l'empire du monde (O 187-193). Ce polythéisme anthropomorphique confère à la divinité des caractères particuliers.

L'aspect humain des dieux est un trait essentiel. L'anthropomorphisme des dieux n'est pas seulement plastique, il est fondamental: les divinités agissent et se conduisent comme des hommes. Qu'il suffise de rappeler le passage du chant E (297-430) où Aphrodite volant au secours de son fils Enée le prend dans les bras, déploie devant lui un pan de sa robe pour le préserver des traits. Mais Diomède l'a reconnue; il sait qu'elle n'est pas une déesse guerrière et la blesse au bras de sa javeline. Le sang divin, l'*ichor* jaillit; il faudra que son frère Arès, qui lui-même sera bientôt blessé, lui donne son char pour qu'Iris l'emmène toute gémissante sur l'Olympe. Zeus lui-même qui apparaît comme la puissance suprême n'est pas toujours omniscient ou omniprésent. En N 1-9 Zeus détourne le regard du champ de bataille: il ne peut croire qu'aucun Immortel ose intervenir dans le combat; ce moment d'inattention va permettre à Poseidon de rallier les Achéens. Bientôt au chant Ξ Héra, pour endormir la vigilance de Zeus va se donner à lui et le sommeil le prendra dans ses bras. Ces histoires toutes humaines peuvent être dues pour une part à l'imagination du poète. Elles mettent en lumière le caractère anthropomorphique des divinités et marquent les limites de leur pouvoir.

Les dieux interviennent dans les affaires des hommes. Ils leur apparaissent le plus souvent sous forme humaine. Ils prennent volontiers l'aspect d'un ami ou d'un camarade de

l'être humain à qui ils veulent apparaître. Au chant Γ Aphrodite apparaît à Hélène sous les traits d'une ancienne servante. Mais la reine reconnaît la gorge merveilleuse de la déesse, sa poitrine désirable, ses yeux de lumière. Dans les chants O et II Apollon apparaît plusieurs fois sous forme humaine : en O 243 sqq. il apparaît à Hector qui reconnaît en lui un dieu sans savoir que c'est Apollon ; alors Apollon se nomme à lui ; en II 698-711 il surgit devant Patrocle, le repousse et lui parle, et le héros rompt en arrière. En II 718 il apparaît sous les traits du vieil Asios à Hector qui ne semble pas reconnaître en lui un dieu. — Les épiphanies divines présentent une grande variété. En E 800 Athéné vient au secours de Diomède qui la reconnaît. En E 135 sqq. Poséidon s'approche des Grecs sous les traits d'un vieil homme en qui personne ne reconnaît un dieu, mais pousse bientôt un cri terrifiant. Le plus souvent le dieu se dissimule par une nuée aux yeux de la foule et se fait voir du seul personnage à qui il veut apparaître : ainsi en O 247-266, 307, Apollon, marchant devant Hector dont il s'est fait reconnaître, s'enveloppe d'un nuage tout en agitant l'égide. Lorsque les dieux se montrent aux hommes sous les traits d'un parent, d'un ami ou d'un camarade, tantôt ils laissent les mortels dans l'illusion, tantôt ils leur font comprendre par un signe leur nature divine. Le plus souvent cette nature divine n'est aperçue que du personnage dont ils entendent se faire reconnaître. Apollon sous les traits de Périphas se fait reconnaître comme dieu par Enée, mais pour tous les autres il reste Périphas (P 323 sqq.).

Si les dieux cherchent par leurs déguisements à s'insérer dans l'expérience humaine, c'est que l'expérience humaine a fourni pour une part l'idée de leur apparition. Dans les songes d'abord, qui ont contribué à développer le sentiment du surnaturel. Mais aussi dans la vie elle-même où l'intervention inattendue d'un ami ou d'un inconnu a pu, plus d'une fois, dans une circonstance grave, exercer une influence décisive.

Cette familiarité avec les dieux (ce qui ne veut pas dire intimité ni confiance) s'exprime par exemple dans ces paroles d'Alcinoos: «Cent fois dans le passé ne les vîmes nous pas à nos yeux apparaître?» (η 201). Les personnages d'Homère s'attendent à chaque instant à rencontrer un dieu sous forme humaine. Les héros de l'*Iliade* savent que n'importe quel adversaire rencontré dans la mêlée peut dissimuler un dieu. Diomède s'écrie face à Glaucos: «Si tu étais l'un des Immortels descendu des cieux je ne saurais combattre les divinités célestes» (Z 128 sqq.). Diomède s'est bien battu contre Aphrodite (E 310 sqq.), mais c'est qu'il y a été encouragé par Athéné qui a enlevé de ses yeux le nuage qui l'empêchait de distinguer un dieu d'un homme (E 127-132). L'*Odyssée* exprime souvent l'idée qu'un dieu peut être caché sous l'apparence d'un homme. Un hôte ou un mendiant qui se présente risque d'être un dieu (cf. ρ 483-487); et Alcinoos constate en recevant Ulysse: «Peut-être est-ce un dieu qui nous descend du ciel pour un nouveau dessein que les dieux ont sur nous?» (η 199-200).

Sous des aspects divers, plus ou moins reconnaissables, les dieux se mêlent aux hommes sous forme humaine. C'est exceptionnellement et par une métamorphose qu'ils se dissimulent dans le corps d'un animal, cette métamorphose dénonçant leur pouvoir surnaturel.<sup>10</sup> Athéné et Apollon se perchent sur un chêne sous la forme de vautours (H 59). Dans l'*Odyssée* Athéné prend volontiers l'aspect d'un oiseau de mer (ε 337, 353). Ailleurs, après s'être entretenue avec Télémaque sous la figure de Mentès elle se change en oiseau pour s'envoler (α 320). Puis à Pylos, après avoir introduit Télémaque auprès de Nestor, la déesse d'abord dissimulée sous les traits de Mentor s'envole sous la forme d'une orfraie, laissant les assistants stupides (γ 372). Si ces métamorphoses conservent peut-être pour une part le souvenir de vieilles divinités

10. En Δ 75 Athéné s'abat sur le champ de bataille sous la forme d'un aérolithe.

de forme animale, elles appartiennent chez Homère au merveilleux de l'épopée.

Les dieux sont essentiellement anthropomorphiques, d'abord parce qu'on croit avoir rencontré des dieux sous forme humaine, ensuite parce que la forme humaine est l'aspect sous lequel il semble le plus naturel, – et le plus rassurant – de se représenter les puissances supérieures. L'anthropomorphisme homérique est une forme de rationalisme. L'intervention des dieux de forme humaine dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* peut être due pour une part à l'imagination des aèdes : elle repose malgré tout sur une conception fondamentale. Certains chants apparaissent caractéristiques, comme le chant E où les dieux se mêlent franchement aux combats, le chant N avec l'intervention de Poséidon, le chant Ε avec l'épisode de *Zeus berné*, les chants Υ et Φ avec la bataille des dieux. Dans l'*Odyssée* l'action divine prend un autre aspect et Athéné joue un rôle dominant jusqu'à dans d'innombrables détails de l'action. Elle protège Ulysse qui a conscience de cette protection et la reconnaît en toute occasion. Il faudrait citer toute la scène du réveil d'Ulysse à Ithaque lorsque Athéné qui s'était d'abord présentée sous l'aspect d'un pastoureaux reprend ses traits de femme et que le héros la reconnaît (v 290 sqq.) : « Tu n'as pas reconnu cette fille de Zeus, celle qui à tes côtés en toutes tes épreuves tu retrouves toujours veillant à ta défense » (v 299-301). Ulysse répond : « Ce que je sais bien moi, c'est que ton dévouement était à mes côtés tant qu'au pays de Troie les fils de l'Achaïe ont mené la bataille » (v 314-315). Et plus loin Athéné fait cette promesse : « Oui, toujours et partout, quand nous devons agir je serai près de toi sans te manquer jamais » (v 393-394). Dans l'*Odyssée* l'action de la déesse présente un caractère systématique et contribue efficacement au déroulement de l'action.

L'intervention de dieux de forme humaine est chez Homère, dans une certaine mesure un procédé poétique traditionnel. Mais ce procédé se fonde sur une croyance implantée



au cœur de l'homme. Comme B. Snell l'a remarqué<sup>11</sup> le caractère souvent superflu de l'action divine montre qu'elle n'est pas inventée pour tirer le poète d'une difficulté, mais qu'elle correspond à une croyance religieuse bien définie.

L'anthropomorphisme de la religion a relégué dans l'ombre les craintes irraisonnées, il a réduit l'importance des pratiques magiques, il a commencé à libérer l'homme et Nilsson a probablement raison d'écrire<sup>12</sup> que la religion des rhapsodes a ouvert la voie à la philosophie naturaliste de l'Ionie. Toutefois cette religion ne rend pas compte de l'ordre de la nature. Il est vrai qu'Hélios ou l'Aurore, sont des personnifications qui traduisent des phénomènes naturels. Mais ce cas est relativement exceptionnel. Les dieux grecs ne traduisent aucune loi naturelle, et en général, aucune loi morale. Le polythéisme n'introduit aucun principe d'ordre: ce n'est pas chez Homère que le monde peut porter le nom de *cosmos*. Les dieux font parfois échec au cours des phénomènes naturels au lieu de le garantir. Héra oblige le soleil à se hâter malgré lui pour assurer le salut des Grecs (Σ 239). Ailleurs Athénée, dans l'*Odyssée*, peut prolonger la nuit en faveur d'Ulysse et de Pénélope (ψ 241-246).

Il suffit de renvoyer aux tableaux de batailles où les dieux s'affrontent, répartis dans chacun des deux camps, à certaines scènes qui se déroulent dans l'Olympe, ou aux rapports mêmes de Zeus et d'Héra, pour mettre en lumière le caractère anarchique du panthéon homérique. La conduite des dieux n'est, d'autre part, jamais déterminée par des principes moraux. Qu'il s'agisse des rapports des dieux entre eux ou de leurs rapports avec les hommes, seuls commandent la passion et l'esprit de vengeance. W. Schmid<sup>13</sup> qui souligne l'amoralité des dieux (*Aussersittlichkeit*) ajoute en parlant de l'auteur de l'*Iliade*: « Ses dieux sont moralement très inférieurs aux

11. *l. c.*, p. 45. 12. *Geschichte* . . . I, p. 349. 13. *l. c.*, p. 112.

hommes et se laissent mener par des mobiles purement égoïstes».

Laissons les dieux à leurs querelles et voyons quels sont leurs rapports avec les humains. Les dieux, lorsqu'ils agissent chacun pour son compte, entendent d'abord châtier les offenses personnelles. Ils se vengent tout comme les hommes eux-mêmes, la différence consistant dans le fait qu'ils recourent à des moyens surnaturels. Les dieux sont rancuniers: c'est pour venger son prêtre qu'Apollon au début de l'*Iliade* déchaîne la peste dans le camp achéen. Au chant Ω 25-30 (dans un passage d'ailleurs athétisé par Aristarque) le poète explique comment le jugement de Pâris est à l'origine des malheurs d'Ilion: Héra et Athéné, à qui il a infligé l'injure de leur préférer Aphrodite, se sont vengées. Parler légèrement d'un dieu, négliger son culte, maltraiter son prêtre ou ses amis, telles sont les fautes qui déclenchent sa colère. Les dieux veulent défendre leur honneur (τιμή). Lycurgue n'a pas vécu longtemps du jour où il a cherché querelle aux divinités célestes en poursuivant les nourrices de Dionysos (Z 130 sqq.). Poséidon poursuit Ulysse de sa haine et cherche par tous les moyens à l'empêcher d'aborder chez les Phéaciens (ε 288-290). La haine des dieux est terrible; Zeus reproche à Héra sa rancune inexpiable: «franchir les portes et les hauts murs d'Ilion, puis dévorer vivants Priam et les fils de Priam et tous les Troyens, il ne te faut pas moins pour guérir ton courroux» (Δ 34 sqq.).

Les dieux n'hésitent pas à tromper les mortels. La promesse de Zeus à Agamemnon au chant B de l'*Iliade* n'est qu'une ruse. Et à l'égard d'Hector également, Zeus et les autres dieux usent constamment de tromperie.

L'abord même des dieux est redoutable. Au combat un homme ne peut en principe affronter un dieu. En E 432 sqq. Diomède s'élance contre Enée que protège Apollon: «Il sait bien qu'Apollon étend son bras sur lui, mais il n'a pas respect même du dieu puissant... Une quatrième fois,

il bondit, pareil à un dieu; mais Apollon Préservateur d'une voix terrible le semonce et dit: "Prends garde à toi, fils de Tydée; arrière! et ne prétends pas égaler tes desseins aux dieux; ce seront toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre". S'il est dangereux d'approcher une divinité, il est même difficile d'en soutenir la vue: «on soutient mal la vue des dieux qui se montrent en pleine lumière» (Υ 131). Cette philosophie pessimiste se trouve résumée en Ω 525-526: «Tel est le sort que les dieux ont filé aux pauvres mortels, vivre dans le chagrin, tandis qu'ils demeurent, eux, exempts de tout souci».

On voit apparaître confusément chez Homère une notion qui jouera à l'époque archaïque un rôle considérable, celle de la jalousie des dieux. Les dieux sont jaloux: Thamyris qui prétendait chanter mieux que les Muses est châtié et elles le rendent muet (B 594 sqq.). En δ 78-81 Ménélas ne consent pas qu'on compare ses richesses à celles de Zeus. Le verbe ἀγάσασθαι exprime parfois l'idée de la jalousie des dieux: «L'Atride eût emporté les armes... si Apollon de lui n'eût pas pris ombrage» (P 70-71). De même dans l'*Odyssée* «... Poséidon nous en voudrait un jour de notre renommée d'infailibles passeurs» (θ 565 - ν 173). A propos du bonheur refusé par les dieux: «Ce bonheur, un dieu l'a refusé, qui l'a voué au malheur et ne lui a pas permis, à lui seul de revenir» (δ 181-182); – ou encore: «les dieux nous ont refusé, près l'un de l'autre, de jouir de notre jeunesse et d'atteindre ainsi le grand âge» (ψ 211-212).

Si nous faisons le point de notre analyse, un fait apparaît frappant. Les dieux anthropomorphiques, qui semblent se substituer à des δαίμονες mal définis, introduisent dans le monde plus de désordre que d'ordre. Ils se chamaillent entre eux, interviennent dans les affaires humaines au gré de leurs amitiés ou de leurs inimitiés, ils exercent sur les hommes une

tutelle jalouse et rancunière. Mais dès l'époque homérique les Grecs ont senti le besoin d'imposer à cette vue du monde des principes d'ordre. On en observe de plusieurs sortes.

Dans la multiplicité des dieux helléniques existe une hiérarchie. C'est peut-être à l'image de la société mycénienne que le monde des dieux possède depuis longtemps une organisation familiale et féodale à la fois. Le père et le suzerain est Zeus. Comme Agamemnon, malgré bien des résistances, Zeus réussit à imposer sa loi. Il est le plus fort : « Ma fougue et mon bras redoutables sont tels que tous les dieux qui habitent l'Olympe ne me feraient pas, moi, tourner le dos » (Θ 450 sqq.). Cette force est le fondement de sa prééminence (O 165), qui est reconnue d'Héra elle-même (Δ 56). Lorsqu'il entre dans l'assemblée des dieux, tous se lèvent pour lui témoigner leur respect (A 534). Si l'empire du monde a été réparti entre les trois frères, Hadès, Poséidon, et Zeus (O 189 sqq.), c'est bien à Zeus que revient la suzeraineté. C'est lui, en somme, qui mène les événements qui se déroulent sur la terre. Toute la partie médiane de l'*Iliade* repose sur la conception que c'est lui qui règle le cours des choses. Zeus dirige la bataille de loin, bien qu'il n'intervienne presque jamais directement et finalement son dessein s'accomplit : Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (A 5). Ce principe d'ordre qu'introduit la prééminence de Zeus au milieu de la famille divine nous oblige à nous poser le problème des rapports de Zeus et des dieux, d'une part, avec le destin, de l'autre avec la morale. Mais avant d'envisager ce problème il convient de donner une première indication. Nous avons observé que les héros d'Homère avaient le sentiment de puissances supérieures, de δαίμονες. Nous avons également analysé le rôle des dieux anthropomorphiques qui introduisent dans le monde leurs luttes et leurs discordes. Il existe une troisième façon d'interpréter les forces surnaturelles qui mènent le monde, c'est d'y voir l'action des dieux considérés dans leur ensemble, ou ce qui revient à peu près au même, celle de Zeus. Nous



avons déjà constaté (p. 54 sq.) que dans un grand nombre de formules le mot θεός est employé sans qu'il soit toujours possible de déterminer si le terme signifie «la divinité», en général, ou ce qui semble plus fréquent, «un dieu» que l'on ne peut ou ne veut nommer. En tout cas, l'idée de la puissance et de l'action des dieux est clairement exprimée par le pluriel θεοί. Ainsi, Priam dit à Hélène: οὐ τί μοι αἰτία ἐσσί, θεοί νό μοι αἵτιοί εἰσιν «tu n'es pour moi cause de rien, les dieux seuls sont cause de tout...» (Γ 164). De même Ulysse déclare à Achille: δαίδοικα... μή οἱ ἀπειλὰς / ἐκτελέσωσι θεοί... «j'ai peur que les dieux n'achèvent ses menaces» (Ι 244 sqq.). Autres exemples où θεοί désigne les dieux dans leur ensemble: «Si les dieux toujours vivants ont fait de lui un guerrier...» (Α 290); – «les dieux aux hommes n'octroient pas tout à la fois» (Δ 320); «fassent les dieux que tout cela s'en aille au vent» (Δ 363), etc. – Plus souvent encore dans l'*Odyssée*: «les dieux lui filaient le retour au logis» (α 17); – «mais voilà que les dieux lui barrent le chemin» (α 195); – «les dieux m'ont préparé d'autres soucis funestes» (α 244); – «Ah si les dieux m'avaient armé de tels moyens!» (γ 205); – «pareil bonheur passerait mes espoirs, quand les dieux le voudraient» (γ 228); – «Les dieux refusaient à Hélène toute autre descendance» (δ 12); – «je voulais rentrer, et les dieux me retenaient» (δ 351); – «les dieux changèrent le vent» (δ 520); etc. – En ε 397 θεοί se trouve employé en bonne part après δαίμων pris en mauvaise part: στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων, / ἀσπάσιον δ' ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν «un cruel *daimon* l'avait frappé; pour la joie de tous, les dieux l'ont libéré de son mal».

La formule se trouve pour certaines prières adressées à tous les dieux. Ainsi: «les mains tendues, chacun à tous les dieux adresse une ardente prière» (Θ 346); – «invoque toi aussi les dieux toujours vivants» (Υ 104-105); – «il aurait dû invoquer les Immortels» (Ψ 546); etc.

A côté des dieux Zeus peut également être invoqué

puisque'il est le père et le roi des dieux. Les deux expressions *les dieux* et Zeus, peuvent à l'occasion s'équivaloir. Si nous avons cité (p. 68) la formule de Γ 164, θεοὶ αἵτιοι, on trouve aussi Ζεὺς αἵτιος, ainsi en α 347 οὐ νό τ' ἀοιδοὶ / αἵτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἵτιος «les aèdes n'y peuvent rien, c'est Zeus qui peut». Zeus et les autres dieux se trouvent volontiers associés: «Zeus très glorieux, très grand, et vous tous dieux immortels» (Γ 298); – «Que Zeus et tous les dieux immortels m'épargnent cet affront!» (γ 346); etc. ... En H 177, les hommes prient et tendent les mains vers les dieux, mais lorsque la prière est rapportée au style direct (H 179), c'est à Zeus qu'elle est adressée (cf. un exemple comparable Γ 318 sqq.). Ailleurs une prière est adressée à Zeus pour obtenir l'appui d'un dieu ou d'un *daimon*: «Zeus puisses-tu réaliser ce souhait, que cet homme vienne et qu'un *daimon* l'amène» (φ 200). Ailleurs encore on s'adresse aux dieux pour gagner l'aide de Zeus: «j'invoquerai les dieux immortels pour voir si Zeus m'accordera la vengeance» (α 378 sqq.).

Le polythéisme homérique n'exclut pas, on le voit, l'idée d'une action ordonnée que l'on attribue presque indifféremment à Zeus et aux dieux. Il admet une certaine unité de l'action divine.

Nous sommes conduits alors à poser le problème souvent débattu des rapports de Zeus et des dieux avec le destin. Pour le poser correctement il faut définir la notion de destin, de la μοῖρα, qui est «la part» allouée à chaque homme. Cette notion se trouve sur un autre plan que celle de l'action divine. Les mots μοῖρα, μόρος, αἶσα, se trouvent à peu près indifféremment employés pour désigner le destin, c'est à dire la part qui revient à chacun. D'un point de vue passionnel ou sentimental, l'homme peut imputer tel événement, imprévu ou non, favorable ou non, à un δαίμων, à un dieu ou aux dieux. Mais s'il envisage sa destinée objectivement, il y

voit sa part de vie, de bonheur ou de malheur, tout comme après le combat il reçoit sa part de butin. Le destin est donc d'abord un partage, un ordre. Un des traits essentiels du destin de l'homme, est qu'il est fini, qu'il a un terme, la mort. Ainsi s'explique que les mots *μοῖρα* (par exemple dans le tour *μοῖρα θανάτοιο*), ou surtout *μόρος*, servent souvent à désigner la mort. La *μοῖρα* c'est donc le cours des choses réservées à chaque homme, son lot, et notamment sa mort. Ainsi en H 52: οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν «ton lot n'est point encore de mourir ni d'accomplir ton destin»; – Z 488 «il n'est pas d'homme qui échappe à son lot, son destin»; – ω 29 «le lot de la mort que personne n'évite, une fois qu'il est né». L'emploi du mot n'est guère plus significatif d'un mode de pensée que celui de *destin* aujourd'hui dans la bouche d'un chrétien. La *μοῖρα* n'est pas une puissance qui agit mais un ordre d'événements que l'on constate. Toutefois le terme est accompagné d'adjectifs comme *κραταιή* «impérieuse» (E 83 etc. . . .), *ὀλοή* «funeste» (ω 29), que l'on pourrait employer pour les dieux. Il peut servir de sujet à un verbe qui exprime une action: ainsi, *μοῖρα πέδησε* «le destin l'enchaîne» (Δ 517 etc. . . .); – *μοῖρ' ἐδάμασσε* «le destin le dompte» (Σ 119 etc. . . .); – *τὸν δ' ἄγε μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλος δέ* «le destin cruel l'emmenait au terme de la mort» (N 602); etc. . . . La personnification du destin qui commanderait le cours des choses n'est pas réalisée dans ces formules.

On ne peut éviter, toutefois, de poser la question des rapports du destin et de la divinité. Il s'agit bien de deux interprétations diverses du monde, mais ces deux interprétations se croisent nécessairement. On ne peut demander aux aèdes homériques de réduire cette antinomie, mais il faut en poser les termes avec le plus de précision possible. D'une part il est dit plus d'une fois que ce sont les dieux qui fixent le destin des hommes: «les dieux ont fixé son lot à chaque mortel» (τ 592-593); – ou encore que c'est Zeus: «Zeus a

fixé ton lot» c'est à dire a causé ta mort (λ 560). On relève d'autre part quelques exemples du tour θεοῦ ou θεῶν μοῖρα: χαλεπή δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησε «le lourd destin d'un dieu l'enchaîna» (λ 292); – τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν «le destin des dieux les dompta» (χ 413); – avec le mot αἶσα: δαίμονος αἶσα κακή «le mauvais sort d'un *daimon*» (λ 61); – κακή Διὸς αἶσα «un mauvais sort de Zeus» (ι 52).

Ces textes n'indiquent aucun conflit entre la divinité et la destinée, mais les dieux semblent régler le destin, ou, du moins, ils en sont les exécutants. Ailleurs le poète exprime l'idée qu'un événement est dû au destin et à telle ou telle divinité: «Le destin l'a dompté et le cruel courroux d'Héra» (Σ 119); – «nous n'en sommes point cause, mais bien plutôt le dieu terrible et l'impérieux destin» (T 410). En T 87 sqq. l'aède use d'une formule qui éclaire bien sa pensée. Agamemnon déclare qu'il n'est pas responsable de sa faute: «C'est Zeus, c'est le destin, c'est Erinys qui marche dans la brume, qui à l'assemblée, soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur». La formule d'Agamemnon est un premier pas vers la personification de la *Moirai*, mais il constate seulement que tel est son destin, sans en faire une véritable divinité. L'expression apparaît également remarquable en Π 849: «C'est le sort funeste, c'est le fils de Létô, qui m'ont abattu, et parmi les hommes Euphorbe». La mort de Patrocle admet une triple explication dont les termes, loin de s'exclure, s'associent: c'est son lot, c'est l'intervention d'un dieu, c'est le geste d'un homme (cf. encore Φ 82-83, X 297-303). La μοῖρα ne se trouve jamais nettement promue au rang de divinité. Cette conception peut toutefois se dégager confusément de passages comme ceux que nous venons de citer ou encore Ω 209: «tel est le sort que l'impérieux destin lui a filé».<sup>13</sup>

Le problème du rapport des dieux et du destin n'est pas résolu lorsque l'on a constaté que le destin n'est pas véritable-

14. Sur les *Moirai* de Ω 49, voir Dodds, *l. c.*, p. 20.



ment conçu comme une divinité. Nous observons en effet que les dieux ne peuvent pas agir arbitrairement contre le destin. L'homme ne peut échapper à sa destinée: «Il est vrai que la mort est notre lot commun et que même les dieux ne peuvent l'écarter de l'homme qu'ils chérissent, quand le destin funeste le prend pour le coucher dans la mort» (γ 236 sqq.). En Σ 464 sqq. Hephaïstos répond à Thétis: «Aussi vrai que j'aimerais le dérober au trépas douloureux quand l'affreux destin l'atteindra». Thétis et Achille savent bien (Σ 70 sqq.) que la déesse ne peut rien faire pour arracher son fils à la mort. Poséidon sait que le destin d'Ulysse est d'être sauvé et qu'il peut seulement retarder son salut (ε 288 sqq.). Zeus lui-même ne peut ou ne veut triompher du destin. En II 431 sqq. le destin de Sarpédon est de tomber sous le bras de Patrocle. «Mais, dit Zeus, mon cœur est anxieux et, au fond de moi, agite un double dessein. Vais-je le ravir vivant au combat, ... ou vais-je dès maintenant l'abattre sous les coups du fils de Ménoetios?» A quoi Héra répond: «Un simple mortel, depuis longtemps voué à son destin, tu voudrais le soustraire à la mort cruelle? A ta guise, mais nous les autres dieux nous ne sommes pas tous d'accord pour t'approuver ...» Deux détails semblent notables dans ces vers. D'une part Zeus se demande s'il abandonnera ou non Sarpédon à son destin. Il semble donc qu'un effort du dieu suprême pourrait modifier le cours des choses, ou du moins le retarder, car la mort est inévitable. On ne peut pas dire que Zeus soit strictement soumis au destin. D'autre part, quelle que soit sa décision, c'est lui Zeus, qui, d'accord avec les autres dieux ou non, commande aux événements ou les exécute: «Vais-je le ravir ou l'abattre?» – Un passage comparable et qui se développe presque dans les mêmes termes se retrouve à propos de la mort d'Hector; X 168 sqq. Zeus consulte les dieux: «Allons-nous le sauver de la mort, ou allons-nous à cette heure (ἤδη), ... le faire tomber sous Achille, le fils de Pélée?» A quoi Athéné répond:

«Quoi! un simple mortel, depuis longtemps voué à son destin, tu voudrais maintenant le soustraire à la mort cruelle...». Bientôt, en X 208 sqq. Zeus pèse dans sa balance d'or les *Keres* d'Achille et d'Hector et c'est «le jour fatal d'Hector» (αἵσιμον ἥμαρ), qui par son poids l'emporte. Le roi des dieux mesure et détermine ainsi le destin de chacun. Alors il l'exécute: Apollon abandonne Hector, Athéné va rejoindre le fils de Pélée.

Si nous voulons tirer une conclusion de cette analyse, il apparaît d'abord que μοῖρα désigne la part qui revient à chaque homme et que la notion qu'il s'agit d'une puissance suprême n'est jamais clairement formulée. Le destin est la part de l'homme, l'ordre des choses apparemment inéluctable, et la mort ne peut être évitée. Cette conception est, pour ainsi dire une conception intellectuelle. Mais sur le plan religieux l'homme croit à l'action de la divinité. Cette double vue des choses conduit à une antinomie dont il ne faut pas exagérer la gravité. Elle existe toutefois. Elle est masquée par le fait que la divinité est l'agent de la *moira* et qu'on a même des formules comme «Zeus a fixé ton lot» (λ 560); ajoutons (cf. les passages II 431 sqq. et X 168 sqq. qui viennent d'être cités), que les dieux délibèrent avant de trancher si oui ou non ils laisseront s'accomplir le destin d'un homme qui leur est cher; il semble enfin que parfois, les dieux pensent pouvoir retarder les événements prévus dans le destin d'un homme (cf. II 431 sqq., X 168 sqq., ε 288 sqq.).

Zeus prend ainsi, malgré tout, une place dominante dans l'ensemble de la religion homérique. Cette prééminence de Zeus s'exprime dans la formule πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε «père suprême des dieux et des hommes», ce qui signifie non qu'il les a engendrés, mais qu'il exerce sur eux, tel un père de famille, une autorité patriarcale. Cette conception souligne les rapports de Zeus (et, nous le verrons, des autres dieux) avec la morale. Nous avons observé que la morale ne

réglait pas la conduite des dieux entre eux ni leur attitude à l'égard des hommes. Toutefois, Zeus agissant comme père de famille, et la famille étant le fondement de la société, il est amené, déjà chez Homère, à faire respecter certains principes de conduite très généraux. Zeus et les dieux sont d'abord les garants du serment qui constitue un rite religieux. L'*Iliade* donne deux images classiques d'une prestation de serment. En Γ 103 sqq. les victimes sont sacrifiées à la Terre, au Soleil et à Zeus. Retenons la formule de Γ 276 sqq. « Zeus père, maître de l'Ida, très glorieux, très grand, et toi Soleil, toi qui vois tout et entends tout, et vous Fleuves, et toi Terre, et vous qui sous ce sol châtiez les morts parjures à un pacte, servez-nous de témoins et veillez au pacte loyal ». Une formule comparable se retrouve en T 257 sqq. C'est comme témoins qui voient tout que Zeus et le Soleil sont ici invoqués. – Zeus châtie la félonie; ainsi Δ 160 sqq. lorsque le pacte a été rompu par Pandare, Agamemnon s'écrie: « L'Olympien peut ne pas agir sur l'heure... il agit toujours... et les coupables paient leurs dettes... Un jour viendra où elle périra la sainte Ilion et Priam et le peuple de Priam à la bonne pique, où Zeus... saura se charger d'agiter sur eux son égide noire dans sa colère de telle félonie ».

Zeus sanctionne une autre loi morale de grande portée en protégeant les hôtes et les suppliants. Ménélas s'écrie lorsqu'il met à mort Pisandre: « Voilà comment vous quitterez les nefes des Danaens... Troyens insolents... vous qui excellez dans l'affront et l'infamie – témoin l'affront que vous m'avez fait... vous dont le cœur n'a pas tremblé devant le lourd courroux de Zeus retentissant, Zeus protecteur des hôtes, par qui un jour sera anéantie votre haute cité » (N 620 sqq., et cf. Γ 351-354). C'est donc parce que Pâris a violé les lois de l'hospitalité que Troie sera châtiée. – Dans l'*Odyssée* le respect dû aux hôtes et aux suppliants est un thème qui est souvent traité. Nausicaa proclame que les étrangers et les mendiants sont envoyés par Zeus (ζ 207). Ulysse rappelle au

Cyclope que Zeus protège les suppliants et les étrangers (ι 269-271). Dans le chant ξ de nombreux passages se rapportent à ce thème. Eumée affirme qu'il accueille Ulysse par crainte de Zeus *Xenios*, protecteur des hôtes (ξ 388-389); dans le récit inventé par Ulysse, lorsque les Egyptiens veulent mettre à mal les pillards, le roi (ξ 283-284) les en empêche par respect pour Zeus *Xenios*, protecteur des étrangers.

Les dieux et Zeus, même dans l'*Iliade*, ne se désintéressent pas complètement de la justice humaine. Il n'y a pas lieu d'analyser la notion de θέμις qui désigne un ordre des choses conforme à ce que les dieux permettent. Mais il apparaît aussi que la justice des hommes doit s'inspirer de Zeus. Le sceptre qui est le signe de l'autorité royale, et qui confère aux rois le privilège de dire le droit, leur est remis par Zeus: «Zeus t'a mis en main le sceptre et les lois afin que tu décides pour eux» (I 98 sqq.). On attachera encore plus de sens aux paroles prononcées par Achille en A 237-239: νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν / ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας / πρὸς Διὸς εἰρύαται «ce sceptre le voici maintenant entre les mains des fils des Achéens qui rendent la justice et, au nom de Zeus maintiennent le droit». La formule la plus chargée de signification se lit en II 384 sqq.: «Parfois sous la tourmente la terre apparaît sombre et toute écrasée, dans un de ces jours d'arrière-saison où Zeus déverse l'eau du ciel avec le plus de violence, pour manifester sa colère aux mortels à qui il en veut, à ceux qui, sur la grande place, brutalement prononcent des sentences torses, et bannissent la justice sans souci du respect dû aux dieux». Le passage, dont le ton fait penser à Hésiode, figure dans une comparaison: peut-être reflète-t-il un état d'esprit contemporain de l'aède et ne répond-il pas exactement à la peinture qu'il fait du monde d'autrefois.

On voit maintenant dans quelle mesure il est possible d'accepter la formule de Dodds: «I find no indication in the narrative of the *Iliad* that Zeus is concerned with justice



as such». <sup>15</sup> Si l'on met à part la comparaison de *II* 384 sqq., qui est homérique, mais qui illustre en même temps le progrès de la pensée religieuse entre la naissance des thèmes traditionnels et leur mise en œuvre, il reste qu'avec les dieux, leur suzerain Zeus, comme garant du serment (*Γ* 103 etc. . . .), comme protecteur des hôtes (*Γ* 351, *N* 620), comme patron des rois qui rendent la justice (*A* 237-239), entend faire régner dans la société humaine un certain ordre. Nous ne voyons toutefois pas Zeus agir vraiment en justicier pour faire respecter une loi morale.

L'évolution de la pensée morale se fait nettement sentir dans l'*Odyssée*. Nous avons déjà constaté que l'idée de la protection des suppliants y tient une grande place. «Etrangers, mendiants, tous viennent de Zeus» (*ζ* 207); Dodds croit voir poindre ici le Zeus protecteur du pauvre et de l'opprimé qu'invoquera Hésiode. L'idée d'une justice divine devient familière aux personnages de l'*Odyssée*. Le terme ὕbris «démeseure» qui tiendra une si grande place dans la pensée des tragiques, ne se trouve attesté que deux fois dans l'*Iliade* (*A* 203 et 214), dans la bouche d'Achille, pour désigner l'affront que lui inflige Agamemnon. Dans l'*Odyssée* le mot s'applique aux prétendants (cf. *π* 86 etc. . . .) et se colore d'une valeur morale. Qui plus est, cette «démeseure» est châtiée par les dieux. Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et sous toutes les formes s'en vont de ville en ville, inspecter la sagesse des humains et leur «démeseure» (*ρ* 485 sqq.). Les vers, qui appartiennent à un développement «récent», n'en apparaissent que plus significatifs. Le châtiement divin de cette démesure est clairement exprimé en *ψ* 64-65: «Si quelqu'un vint tuer les nobles prétendants, c'est un dieu qu'indignait leur démesure et leurs crimes». Même idée, sous l'emploi du mot ὕbris «démeseure» en *β* 66-67: «Des dieux indignés craignez que le courroux ne fasse retom-

15. *l. c.*, p. 32.

ber sur vos têtes ces crimes». L'intention moralisatrice de l'*Odyssée* est soulignée dans deux passages qui figurent au début et à la fin du poème: «Les mortels mettent en cause les dieux. C'est de nous disent-ils que leur viennent leurs maux, quand eux, en vérité par leur propre folie aggravent les malheurs assignés par le sort» (α 32-34). Zeus évoque alors le sort d'Egisthe qu'il avait pourtant dûment averti en lui dépêchant Hermès. Et Athénée conclut: «Celui-là n'est tombé que d'une mort trop juste, et meure comme lui qui voudrait l'imiter». Le passage (qui appartient aux développements dus au «Bearbeiter») n'exprime pas franchement l'idée du châtement divin. Cette idée se trouve clairement énoncée en ω 351-352 dans la conclusion du poème (que les Alexandrins, on le sait, considéraient déjà comme «récente»): «Zeus Père, au sommet de l'Olympe, dieux, vous réglez encore, s'il est vrai que les prétendants ont payé leur folle démesure (ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν)». Mais déjà en ξ 81 sqq. le souci qu'ont les dieux de châtier les coupables est vigoureusement marqué: «Les dieux bienheureux détestent l'injustice: c'est toujours l'équité que le ciel récompense.»

Nous avons déjà observé que la divinité, et notamment Athénée, joue dans l'*Odyssée* un rôle tutélaire et mène l'action à une fin heureuse. Ce trait peut s'expliquer par le caractère littéraire de cette sorte de roman d'aventures merveilleux qui accueille de multiples thèmes populaires. Il peut aussi nous révéler une conception nouvelle et plus optimiste de l'action divine. Les bons, après avoir surmonté bien des épreuves, se voient récompensés: Ulysse, Pénélope, Télémaque et leurs partisans l'emportent. Les méchants, c'est à dire les prétendants et ceux qui les ont aidés, sont châtiés. C'est Athénée qui protège Ulysse et les siens. Elle ne cesse de faire des miracles sans lesquels ses amis ne pourraient se tirer d'affaire. Cette protection détermine la trame même du récit et Athénée joue, on l'a dit, le rôle de *deus ex machina*. Mais elle se reflète dans la psychologie et les croyances des personnages. Ils se

sentent soutenus par la divinité. Athéné apparaît à Ulysse un grand nombre de fois et le héros se sent tout réconforté (cf. v 290 sqq., etc. . . .). Ailleurs Ménélas constate la faveur manifeste que la déesse témoigne au héros: οὐ γάρ πω ἴδον ὧδε θεοὺς ἀναφανδὰ φιλεῦντας «je n'ai jamais vu des dieux témoigner aussi ouvertement leur amitié» (γ 221). Enfin la déesse envoie un fantôme à Pénélope pour lui faire savoir qu'elle a pris Ulysse en sa garde (δ 825 sqq.). Ces multiples interventions concourent au triomphe d'Ulysse, au triomphe du bien. Elles apparaissent proprement comme providentielles.

Que conclure de cette longue enquête? La présence de puissances supérieures, de puissances divines est constamment sentie et décrite dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*. Favorables ou défavorables, les dieux sont là. Ils interviennent dans la bataille pour donner le succès ou infliger la défaite. Ils interviennent même pour inspirer à l'homme ses décisions et, trop souvent, pour l'égarer. Ces puissances supérieures sont souvent désignées, surtout lorsque l'homme en parle, par le terme vague de δαίμων, force mystérieuse dont on sent la présence sans la reconnaître. Cette conception populaire est élaborée par les poètes et les θεολόγοι qui aident à constituer l'idée précise du θεός, du dieu. Si l'on cherche à en cerner les contours on aperçoit que le dieu est parfois une force de la nature et qu'il possède toujours une forme humaine. Cet aspect anthropomorphique de la divinité a contribué à bannir les terreurs irraisonnées. Homère ignore délibérément les monstres comme il néglige les pratiques magiques et cette attitude convient peut-être au public aristocratique qui est le sien. Sa religion anthropomorphique ouvre dans une certaine mesure la voie à la pensée rationnelle.

Mais le polythéisme anthropomorphique qui caractérise la religion homérique a pour conséquence que les dieux sont animés par toutes les passions de l'homme. Ils se chamaillent

entre eux et se montrent à l'égard des humains des maîtres rancuniers, fantasques et redoutables. Toutefois la suzeraineté de Zeus introduit dans la famille divine un principe d'ordre. Ce principe d'ordre se reflète dans la société des hommes. Les héros d'Homère parlent de la volonté des dieux, de la volonté de Zeus, et si l'antinomie des rapports de Zeus avec le destin, la *moira*, reste difficile à résoudre, il apparaît que, déjà dans l'*Iliade*, Zeus et l'assemblée des dieux sont en train de conquérir la maîtrise du monde. C'est ainsi que dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* nous voyons coexister plusieurs images de la divinité qui répondent à des degrés différents de la réflexion philosophique: le δαίμων populaire, le dieu anthropomorphique, la suzeraineté de Zeus, où l'on peut déjà entrevoir l'esquisse de sa toute puissance. L'absence des monstres, la négligence des pratiques magiques ne semblent pas moins significatives. Les dieux homériques sont des dieux de lumière.

Il importe enfin de marquer une différence entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Dans l'*Iliade* le divin est supérieur à l'homme, mais il reste, au mauvais sens du mot, profondément humain, passionné, trompeur et rancunier. L'homme ne peut lui demander ni espérance ni consolation.<sup>16</sup> Dans l'*Odyssée* l'idée divine se relie à la morale. Les dieux ne trompent plus guère les hommes. Ils s'efforcent déjà à leur imposer certaines règles de conduite. L'*Odyssée*, roman d'aventures, donne la victoire aux bons, châtie les méchants et fait régner une morale sur laquelle veille la divinité. Comment le bien peut-il triompher? Le thème optimiste de l'*Odyssée* et sa fin heureuse dissimulent les graves problèmes avec lesquels devront se mesurer la pensée d'Hésiode, puis celle d'Eschyle.

16. cf. K. Reinhardt, *l. c.*



## DISCUSSION

*Mr. Rose:* I have no general criticism to make of M. Chantraine's paper, which seems to me almost entirely right in its ideas, excellently expressed and supported by sufficient facts. If I may make one or two remarks concerning details, I do not think that θεός is ever quite equivalent to δαίμων; θεός τις may be. As to the difference between the divine machinery of the Iliad and Odyssey, is this not due to the difference in tone? The Iliad is founded on a saga, on real or supposed historical facts, however much embroidered by the poet's imagination; the Odyssey, on a well-known Märchen, the tale of the wanderer who returns home just in time to prevent his wife, who supposes him dead, marrying someone else. With the attitude of Zeus towards μοῖρα we may perhaps compare that of a Homeric 'king' to the θέμιστες. A good king will observe them, but a bad one might violate them. So Zeus, for instance, could set μοῖρα or αἶσα aside and save Sarpedon, but it would not be a laudable action nor one which the other gods could approve:

ἄνδρα θνητὸν ἔοντα, πάλαι πεπρωμένον αἶσῃ,  
 ἄψ' ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;  
 ἔρδ'· ἀτὰρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.

*M. Chantraine:* Pour ce qui est de δαίμων et θεός, vous avez raison. Les deux mots ne sont pas absolument équivalents. Nous pouvons dire en français: dieu, ou la divinité presque indifféremment, ce n'est pourtant pas exactement la même notion. Et je crois que δαίμων désignait originairement une puissance, je n'ose pas dire vague, mais non identifiée, et θεός peut aussi être employé ainsi. Cela n'empêche pas que le sens propre des deux mots n'est pas identique. Voilà ma réponse à la première question. Je ne veux pas avoir l'air d'opérer des distinctions synonymiques rigides, mais il n'empêche qu'il faut essayer, si on a les moyens de le faire, de distinguer entre les deux mots.

Pour ce qui est de la seconde question, de l'atmosphère différente de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, – l'*Iliade* étant guerrière, et l'*Odyssée* étant un conte, – c'est tout à fait exact, – et je me permettrai peut-être de poser une question à Monsieur Rose: il est certain, cela m'a beaucoup frappé en faisant cette recherche, que l'idée d'une justice, mon Dieu, je dirais d'une justice distributive, qui est exclue de l'*Iliade*, apparaît dans l'*Odyssée*. Est-ce dû à ce que l'*Odyssée* est une féerie, ou est-ce dû à ce que l'*Odyssée* est postérieure à l'*Iliade*? Enfin, je voudrais répondre à votre idée qui est si ingénieuse, et qui consiste à dire que Zeus se trouve à l'égard de la μοῖρα dans la même situation que le βασιλεύς à l'égard des θέμιστες. Cela me paraît extrêmement ingénieux; je regrette que la mythologie ne nous fournisse pas un exemple où Zeus a violé la μοῖρα comme nous voyons si souvent le βασιλεύς qui a violé les θέμιστες.

*M. Chapouthier*: Dans l'exposé de M. Chantraine, on voit apparaître une différence entre δαίμων et θεός. On se demande si cette notion plus vague de δαίμων ne correspondrait pas à ce qui a été appelé *numen*, si le mot et l'idée ne seraient pas nés avant que la notion de θεός fût précisée et serait antérieur dans l'évolution logique de l'idée de dieu.

*Mr. Rose*: We must not forget that *numen* is a neuter and apparently of passive meaning, whereas the termination -μων shows δαίμων to be a noun of agent, whatever δαί- may mean. A *daimon* therefore is not quite an impersonal power, though he may be an unknown or undefined one. A poet like Homer may by virtue of a poet's inspiration say who that power is, e. g., Aphrodite; but when an ordinary mortal uses the word he means 'someone superior to us whom I cannot name.'

*M. Chantraine*: Si vous me permettez d'ajouter un mot, nous n'avons pas assez situé δαίμων par rapport à θεός. J'ai dit que c'est un point de vue plus vague, plus populaire mais je n'ai pas voulu insister. D'autre part, je suis tout à fait d'accord avec l'indication de Monsieur Rose qui fait remarquer que le δαίμων est animé; et enfin je voudrais reconnaître que je suis très embarrassé par le

problème de l'étymologie de δαίμων. Il faut bien avouer que le rapport avec δαίωμα qui est difficile à prouver et, techniquement peu défendable, qui est peut-être une étymologie populaire, est pourtant satisfaisant pour l'esprit et Wilamowitz l'a adopté: il a traduit δαίμων par 'Zuteiler'. Je voudrais être sûr que c'est l'étymologie: elle ne paraît pas vraisemblable, mais elle serait satisfaisante.

*M. Snell:* Wenn von Aphrodite gesagt wird, ἤρχε δὲ δαίμων (Γ 420) merkt man doch sofort, dass theos da nicht richtig sitzen würde, das Überraschende kommt doch durch das Wort 'daimon' gross heraus, das Gefühl, dass dem Menschen etwas gegenübersteht, das unheimlich ist.

*M. Verdenius:* Vous avez remarqué qu'il y a une certaine antinomie dans la relation entre les Dieux et la Moira. D'une part la Moira est un ordre inéluctable auquel les Dieux ne songent pas à s'opposer. D'autre part elle n'exerce aucun pouvoir de contrainte sur les Dieux et ceux-ci se conforment librement au Destin. On a cherché de résoudre cette antinomie en supposant que les Dieux ont une intelligence si claire des principes du monde qu'ils ne puissent pas agir autrement (cp. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*<sup>2</sup>, 1934, 356, Chr. Voigt, *Überlegung und Entscheidung*, 1934, 83, E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 1935, 78). Si cette solution est juste, on pourrait se demander s'il n'y a pas une certaine continuité de pensée entre cette idée et la doctrine socratique qu'un savoir parfaitement clair entraîne automatiquement l'action correspondante.

*M. Chantraine:* On a en effet l'impression que la μοῖρα est «discutable» pour l'ensemble des dieux. On se demande dans deux ou trois passages si on va exécuter la μοῖρα d'un homme, ce qui veut dire le faire périr. Cette demie liberté, Monsieur Rose à l'instant l'expliquait ingénieusement comme la situation du roi à l'égard de la justice. Vous voulez l'expliquer maintenant, — je m'excuse de comparer Zeus à Socrate ou Socrate à Zeus, — comme la situation de Socrate à l'égard de principes qui sont autant intellectuels que moraux, étant donné l'intellectualisme de

la pensée de Socrate. Eh bien, c'est aussi une solution. Je vous dirais que contre votre solution, on objecterait ceci: c'est que les dieux d'Homère ne sont pas des intellectuels, ils ne cherchent pas à comprendre.

*M. Chapouthier:* J'ai lu quelque part une solution du problème théologique que pose la mort de Sarpédon au chant xvi et celle d'Hector au chant xxii. Zeus, ni les dieux, ne peuvent rien contre les arrêts de la Moira, mais ils auraient la faculté de décider du moment où ces arrêts se réaliseront. Soumis dans l'absolu au destin, ils reprennent de la liberté dans la relativité des temps.

*M. Snell:* Beim Tod des Sarpedon spielt Zeus mit dem Gedanken, ihn länger leben zu lassen, aber Hera ermahnt ihn, dass ihn die Götter nicht loben werden, wenn er einen *πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ* länger leben liesse. Der Gedanke wird erwogen, aber es wird nicht Ernst gemacht damit.

*M. Chantraine:* C'est une solution que j'ai lue aussi, mais que je trouve un peu casuistique.

*M. Snell:* Ich glaube, dass es sich nicht um eine allgemeine Weltordnung handelt, nur in Bezug auf den Tod der Menschen, das ist der Anteil, der dem Menschen zufällt, die 'Moira'.

Das Schicksal, das dem Menschen als *πεπρωμένον* zufällt wird offenbar gedacht als Tod an einem zugewiesenen Tag. Die 'Moira' ist der Erbanteil am Land, 'Aisa' ist der Beuteanteil. Und diese Vorstellung vom dem Anteil spielt eine ausserordentlich grosse Rolle, sodass man den 'Daimon' als Zuteiler ansehen darf. In der Vorstellung von den 'Ehren' hat man ja auch fast dasselbe; das 'mega' spielt hier eine grosse Rolle. Aber man soll sich hüten, das 'Schicksal' zu allgemein zu nehmen, denn es ist immer nur der Tod des Menschen, worum es dabei geht.

*M. Chantraine:* La *μοῖρα* est la part de l'homme, et par conséquent, sa mort. C'est pourquoi je suis persuadé qu'au cours de nos exposés nous allons voir la naissance de la *Μοῖρα*, puissance divine; mais elle n'existe pas proprement chez Homère.

*M. Verdenius:* Gegen Herrn Snells Auffassung der Moira als Anteil des individuellen Menschen scheint die Zusammenstellung



'Zeus und die Moira' (Il. 19,87) und 'die Moira und Apollon' (Il. 16, 849, vgl. 19, 409) zu sprechen. In diesen Fällen muss Moira doch eine mehr allgemeine Bedeutung haben.

*M. Gigon:* Es ist herauszuheben, wie unendlich bezeichnend es gerade ist, dass der Tod für den Menschen eine undiskutable Grenze seines Anteils darstellt. Die doch so verbreitete Anschauung, dass die Götter unsterblich machen können, ist nur ganz am Rande vorhanden. In diesem einen Punkt würde ich Ihnen vollkommen beistimmen: die 'moira' ist nur auf den Tod hin so gemeint.

*M. Chapouthier:* La question que je vais poser n'intéresse pas tant Homère que l'époque qui le suit. Cette question est la suivante: à quoi s'aperçoit-on dans les poèmes homériques qu'un dieu qui apparaît sous la forme humaine est réellement un dieu? par quels caractères se fait-il reconnaître? quel est le signe distinctif de la divinité? Cette notion me paraît très floue dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*; parfois le dieu se nomme, comme fait Hermès auprès de Priam au chant xxiv de l'*Iliade*; parfois le héros qu'il vient protéger devine sa présence par une sorte d'intuition instinctive; c'est le cas d'Athéné auprès d'Achille au chant I de l'*Iliade*: ἀπίκα δ' ἔγνω Παλλάδ' Ἀθηναίην. Mais en aucun cas il y a à proprement parler de transfiguration. Cette imprécision du poète est d'autant plus significative que lorsqu'il s'agit des hommes et non plus des dieux, il a noté et analysé la transformation des apparences; Ulysse, déguisé en mendiant, se fait reconnaître de Télémaque sous l'action d'Athéné, et le poète décrit son nouveau visage (*Od.* chant xvi); de même, régénéré par le bain que lui fait prendre Nausicaa au chant vi, il ne semble plus le même homme. Au contraire, quand les dieux veulent se faire reconnaître des mortels, aucune transformation des apparences n'est sensible. Mais ce que l'*Iliade* ou l'*Odyssée* ne savent pas révéler, des œuvres postérieures sauront le faire voir. Qu'on parcoure les hymnes homériques et notamment les hymnes à Déméter, à Apollon, à Aphrodite, à Dionysos, tous attribuables à divers moments de l'époque archaïque, les caractères sensibles de l'être divin se



dégagent nettement (voir *Déméter*, 275; *Aphrodite*, 172). La taille de la divinité brusquement grandit; elle touche le plafond; son éclat devient resplendissant; ses vêtements exhalent une odeur délicieuse; son poids s'alourdit. Dans l'hymne à Dionysos, les pirates qui l'ont enlevé, soupçonnent le dieu au fardeau qu'il impose à la barque (v. 18: οὐδὲ φέρειν δύναται μιν νηῦς εὐεργής) dans Homère déjà, Athéné montant dans le char de Diomède faisait craquer sous elle l'essieu de frêne; mais ce n'est pas ce trait qui la fait reconnaître; Diomède sait déjà qui elle est à la manière homérique, d'après une intuition immédiate que le poète n'analyse pas. Là où les auteurs des hymnes archaïques font du poids, de l'odeur, de la taille et de la clarté, des signes sensibles du divin.

A quoi est dû ce progrès? peut-être simplement au développement de la réflexion dans le sens même de la conception homérique. Je me demande pourtant, étant donnée la place que tiennent dans l'art archaïque les images des dieux, si cette précision concrète donnée à la divinité n'est pas due à une influence des arts plastiques; les hymnes en question ont vu le jour dans l'ambiance des sanctuaires. L'habitude de modeler les effigies des dieux en pierre ou en métal a pu contribuer à associer des idées de grandeur, d'éclat, de parfums à la notion jadis plus confuse de toute-puissance divine.

Les hymnes nous découvrent une autre transformation: il ne devient plus nécessaire d'être immortel pour être dieu. Dans Homère, le titre θεός implique qu'on est ἀθάνατος. Dans l'hymne à *Aphrodite*, apparaissent des nymphes qui ne sont pas immortelles. Un passage d'Hésiode, qui a été commenté par Plutarque, définit entre la catégorie des immortels et celle des mortels humains, une catégorie, celle des μακρόβιοι qui connaissent une durée de vie considérable sans atteindre pourtant à l'immortalité. C'est là une précision qui date de l'époque archaïque; elle est née du souci de résoudre le problème que posait dans la mythologie l'existence des dieux mineurs.

*M. Chantraine*: Je voudrais répondre que les manières dont les dieux apparaissent aux mortels sont variées. J'en ai donné un aperçu, incomplet d'ailleurs. Ce problème de l'épiphanie est

étudié par Fernand Robert dans son livre sur Homère. Tantôt les dieux ont seulement figure humaine, tantôt ils prennent la figure d'un humain déterminé, mais ils se font quand même reconnaître. Comment? Par les personnages auxquels ils veulent s'adresser, les autres ne voient qu'un humain banal. Il y a quelques traits indiqués: il y a le poids d'Athéné, il y a aussi ce vers dont nous avons parlé, ce vers 131 du chant xx de l'Iliade: 'La vue des dieux est si brillante qu'elle est difficile à soutenir'. Les indications que vous donnez sont importantes. A l'époque archaïque, la divinité prend un caractère extrêmement concret, concret et matériel.

*M. Chapouthier:* C'est dire qu'à l'époque archaïque, on a fait des progrès dans la notion de la forme extérieure du dieu.

*M. Gigon:* Nur zwei Kleinigkeiten seien hier angeknüpft. Erstens: Wichtig und erstaunlich ist, dass in der Epiphanie der Götter das Göttliche sich ohne Zauber und Wunderwerk offenbart. Gott ist bei Homer gewissermassen der Superlativ des Menschen, die höchste Steigerung alles dessen, was am Menschen wünschenswert ist. Zweitens: Es verdient Beachtung, dass die philosophische Theologie der Atomistik Zug um Zug nichts anderes ist als eine Explikation der homerischen Religiosität. Ohne Zweifel bedeutet diese Haltung so etwas wie Skepsis; zugespitzt gesagt: Demokrits auf Homer gegründete Theologie ist ein Rückzug aus der unhaltbaren Position des Xenophanes, so wie seine Ontologie ein Rückzug aus der Position des Parmenides ist.

Generell ist immer wieder zu bedenken, dass das Fortschreiten zum Begriff des reinen körperlosen Geistes in der Antike sehr viel mühsamer und fragmentarischer vor sich gegangen ist als es heute noch vielfach angenommen wird.

*Mr. Kitto:* I wonder if I should be going too far from the subject of our discussion if I suggested that there may be a direct connexion between the thought of the Odyssey and its literary form? As M. Chantraine has said, the conception that underlies the poem is the Justice of the gods. Now, the structure of the

Odyssey raises a question which interests me very much. In the first hundred verses or so we are told, virtually, how the poem will end. We are told how Odysseus is being kept a prisoner far from his home, and how wicked suitors are wasting his property. Athena asks Zeus to protect the just King, who is being ruined, and Zeus agrees to do it. Therefore the end of the story is already established: the hero will get home safely, and he will drive out the suitors.

Now, we are often told that the Odyssey is a 'romantic' poem, or a poem with a distinctly romantic colouring, in contrast with the tragic Iliad – and I have no quarrel with that. But if we ask ourselves how a romantic poet would have constructed an Odyssey I think the answer must be that it would be a poem very different in shape from Homer's. A romantic story needs suspense and surprise. Isn't this the way in which a really romantic Odyssey would go? – Odysseus leaves Troy with all his ships and men, intending to sail straight home to Ithaca – doing perhaps a bit of piracy on the way. But one thing after another happens to him, until at last he is the only man left alive, shipwrecked, a prisoner on Calypso's island. Will he ever get home? It seems impossible. But the hero does not despair, and at last, against all the odds, he does get home, and after a terrific fight he kills all the suitors.

That surely would be the romantic structure. It would lead to the unexpected conclusion: triumph, in spite of everything. Of course we always suspect that a romantic story will end happily, but my point is that it would ruin such a story if we were told at the beginning what the end was going to be. My question is: why does Homer tell his story differently? It isn't enough to say that it was literary judgment, his sense of form. The romantic Odyssey could be given a form just as good as Homer's. The true answer, I think, is not his literary judgment but the way in which he thought about life – I won't say his philosophy, because he was a poet and not a philosopher; but even a poet has ideas, and one of Homer's ideas was that, in the long run,

the gods see to it that justice is done. The literary form which corresponds to this idea is not the romantic one. That leads us from one surprise to another, up to an end which seemed impossible, in order that we may feel what a great man the hero is. Homer's conception of a law that prevails in human affairs demands an ending which is, not surprising, but inevitable and foreseen. Therefore he begins the poem by making us feel that the end is certain.

May I add another point, of the same kind? I have been told, more than once, by unhellenic readers of Homer in translation, that Homer spoils a good story by bringing in a god to save the hero at a critical moment. How much better it would have been if Odysseus and Telemachus had killed the suitors in a straight fight, without unfair help from Athena. I needn't explain here what Athena's help means, but the criticism does illustrate the difference between the modern romantic attitude, with the interest concentrated in the individual hero, and the philosophical or religious attitude, which emphasises the working of Law.

*M. Chantraine:* Je suis embarrassé pour répondre parce que je ne suis pas sûr d'avoir compris dans tout son détail la pensée de M. Kitto. Par conséquent je me permets de lui demander de résumer ce qu'il vient de dire.

*Mr. Kitto:* It was the structure of the whole poem rather than any one passage that I had in mind. Of single passages perhaps the most significant is the one early in the first book, where Zeus says that men blame the gods unjustly. Men must suffer, but it is their own wickedness that makes them suffer 'beyond their lot'. That is, the suitors must not blame the gods, but their own ἀδικία.

*M. Chantraine:* Cette remarque est importante pour l'*Odyssée*; il y a dans le chant I de l'*Odyssée* un passage où Zeus dit: Les hommes nous reprochent les malheurs qui leur arrivent, mais ces malheurs, ce sont leurs fautes qui en sont cause. On y lit le mot typique ὑπέρμορον, au-dessus de leur part. Par conséquent, dès ce début, en effet, et l'exemple d'Egisthe est un exemple qui doit



être un avertissement pour le déroulement des événements, on voit les criminels châtiés. Ce que vous dites souligne l'importance de la justice. Seulement, je voudrais vous demander (en ce moment nous dérivons du domaine des idées religieuses vers celui de la littérature) quels chants de l'*Odyssée* vous envisagez surtout parce que je sais très bien que j'ai cité du chant xxiv de l'*Odyssée* ce passage où l'on dit: 'vous dieux, vous existez puisque vous avez châtié les prétendants injustes'; c'est précisément dans le chant xxiv, probablement tardif. Tout cela donne à croire que l'*Odyssée* est quand même moins ancienne que l'*Iliade* et que l'idée de la justice y est essentielle puisqu'elle apparaît au début et conduit toute l'intrigue. Mais elle est soulignée avec une particulière fermeté dans le chant xxiv, récent pour Aristarque et pour beaucoup de savants modernes.

*M. Martin:* Il me paraît extrêmement difficile, dans la question que nous étudions, d'écarter complètement le facteur littéraire et la remarque de M. Kitto l'avait mis en évidence. Après tout l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont des poèmes, ce ne sont pas des traités religieux. Naturellement on peut dégager de ces poèmes une certaine attitude religieuse, mais enfin ce n'était pas le but du poète d'exprimer cela: son but était de divertir ses auditeurs au sens le plus élevé du terme. Et alors on se pose toujours la question quand on discute de l'*Odyssée*, qu'est-ce qui, – dans ce poème et dans ce qu'il a de religieux, – exprime véritablement le sentiment religieux de l'auteur, qu'est-ce qui est simplement là pour satisfaire des nécessités littéraires, c'est-à-dire des nécessités esthétiques qui sont malgré tout celles qui étaient les plus urgentes pour le poète? A ce propos je voudrais faire une remarque qui se rapporte à la question qui a été discutée tout à l'heure des rapports des dieux avec la 'moira'. J'ai été très frappé d'un point de l'exposé de Monsieur Chantraine, il a mis en quelque sorte en opposition d'une part ces dieux anthropomorphes, aux contours si bien dessinés, doués d'une vie individuelle, d'une individualité tellement nette et qui se rapprochent des hommes par certains caractères comme ceux que Monsieur Chapouthier



indiquait tout à l'heure, et d'autre part des êtres, des puissances, des présences infiniment plus indéterminées, comme la 'moira' et d'autres encore. On se demande alors qu'est-ce qui correspond véritablement aux sentiments du poète, dans quelle mesure est-ce qu'il croit à ces dieux anthropomorphes qui sont si indispensables au point de vue littéraire, dramatique, esthétique, ou plutôt à ces puissances beaucoup plus vagues. Quelle était la nécessité pour lui de faire cette distinction, est-ce qu'il n'aurait pas pu recourir à des dieux anthropomorphes dans tous les cas? pourquoi croyait-il devoir faire appel à la 'moira', ou à telle autre présence, puissance indéterminée? Il y a là une question qui se pose à moi, et cela m'intéresserait beaucoup de savoir ce qu'en pense Monsieur Chantraine car, ces puissances indéterminées, elles me paraissent plus poétiques que les dieux anthropomorphes qui sont eux dramatiques. Mais ces puissances sont plus poétiques parce qu'elles sont plus indéterminées, elles nous mettent en contact avec quelque chose de mystérieux qui est plus proche de l'essence de la religion.

*M. Chantraine:* Nous avons déjà rencontré hier ce problème. C'est le problème des rapports de la mythologie et finalement de la littérature avec la religion et nous constatons hier qu'il y avait divorce, qu'il n'y avait pas en tout cas identité entre le culte et les œuvres littéraires en ce qui concerne Homère. Monsieur Martin pense que chez Homère la part de la littérature est prépondérante. Je croyais qu'il allait exprimer l'idée que les dieux anthropomorphes étaient, dans une large mesure, une imagination littéraire, mais il dit aussi que les δαίμονες sont de la littérature, parce qu'ils sont beaucoup plus mystérieux, beaucoup plus effacés. Alors il ne reste plus rien.

*M. Martin:* J'ai dit plus poétiques, non pas plus littéraires.

*M. Chapouthier:* Il y a beaucoup de vrai dans ces remarques; ce qui montre que nos recherches pèchent un peu par la base: nous nous adressons à des poètes ou à des dramaturges, au lieu de nous adresser à des théologiens.

*M. Chantraine:* En ce qui concerne les δαίμονες, ils sont poétiques dans la mesure où la peinture de l'inquiétude de l'hu-

manité est poétique, c'est-à-dire que je crois qu'ils sont au contraire très réels. Pour ce qui est des histoires mythologiques et des interventions des dieux, là, par contre, je crois qu'elles comportent beaucoup de développements poétiques. Mais voici le problème que je voudrais poser: Homère, est avant tout un poète, mais son œuvre a servi à fonder la théologie après lui. Pendant qu'Homère amusait ses auditeurs, en même temps, il expliquait les secrets de la religion et c'est pourquoi Homère est, quand même, un document religieux important; non pas parce qu'il exprime les idées religieuses de ses contemporains, mais parce qu'il a aidé à les constituer.

*M. Gigon:* Es ist wohl auch gut, sich die Wandlungen im antiken Homerverständnis klar zu machen. Auszugehen ist gewiss davon, dass Homer (generell verstanden) für eine Gesellschaftsschicht geschrieben hat, die seine dichterischen Absichten, seine Form des εἶκός und seine Götterdarstellungen so begriff, wie er sie begriffen haben wollte. Aber diese Schicht starb aus, es kam eine andere, die den Dichter nach neuen Maßstäben mass, die nicht die seinigen waren, und die von ihm Belehrung verlangte, wie er sie nie hatte geben wollen. So entwickelt sich das Missverständnis, das in Platons Verurteilung wie in der späteren Kanonisierung Homers seinen monumentalen Ausdruck findet.

Dazu noch etwas anderes. In der Regel gilt die Ilias als das ältere, die Odyssee als das jüngere Gedicht. Es gibt aber einen Gesichtspunkt, unter dem sich das Verhältnis umgekehrt präsentieren könnte. Die Odyssee ist ihrer Handlung nach kaum tragisch zu nennen. Die Art zumal, wie in den letzten Teilen des Gedichts der vielgeprüfte Held einer Schar ausgemachter Bösewichter gegenübertritt, wirkt primitiv. Die Ilias ist da unvergleichlich viel subtiler. Die Frage nach Schuld oder Unschuld bleibt letzten Endes durchaus in der Schwebe und Gestalten wie Hektor und Priamos sind tragisch im eminentesten Sinne. So könnte man sagen, dass jedenfalls in dieser Richtung die Ilias reifer, fortgeschrittener wirkt. Natürlich komplizieren die Ergebnisse der Homeranalyse diesen Tatbestand.

*M. Chantraine:* Sur le second point des observations de M. Gigon c'est toujours le même problème, que je me refuse à résoudre. L'*Iliade* est une tragédie du destin, sans justice. L'*Odyssée* est un roman optimiste qui fait triompher la justice. Qu'est-ce que cette différence exprime? Est-ce que l'on ne peut imaginer toute espèce de solution? Un même écrivain, pensons au Français Victor Hugo, peut écrire des œuvres d'inspirations très différentes. Votre explication est que les deux poèmes ne s'adressent pas au même public. Autre explication: la différence d'époque. Et alors pour ce cas il y a deux hypothèses: Celle qui voit dans l'*Iliade* un poème plus ancien, plus primitif, et l'hypothèse apparemment paradoxale de M. Gigon qui consiste à dire: mais non, l'*Odyssée* est ancienne et l'*Iliade* marque un progrès vers la conception des tragiques.

*M. Verdenius:* Vous avez souligné l'importance de l'intervention divine dans le monde homérique. Agamemnon rejette la responsabilité sur Zeus, la Moira et l'Erinys (Il. 19, 87). Mais il y a un autre passage où il s'en prend de la même faute à soi-même (9, 119: ἀσάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας). Wilamowitz attribuait ces deux affirmations à des poètes différents (Glaube der Hellenen II, 117). Mais dans un troisième passage les deux aspects sont exprimés dans la même sentence: ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην (forme médiale comme dans 9, 119) καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς (19, 137). De telles phrases semblent indiquer que la responsabilité humaine et la responsabilité divine ne s'excluent pas mais qu'elles forment des aspects complémentaires (voir H. Gundert, Charakter und Schicksal homerischer Helden, Neue Jbb. 3, 1940, 225-237). Je voudrais vous demander si cette coïncidence de l'action humaine et l'intervention divine doit être acceptée comme un fait donné ou si elle remonte à un principe plus général.

*M. Chantraine:* En ce qui concerne votre dernière citation (*Iliade* XIX, 137), il me semble que ce vers n'implique pas du tout une responsabilité d'Agamemnon, 'Si je me suis égaré, si Zeus m'a enlevé la raison'; mais il n'y a pas contradiction avec le vers de IX, 119. Seulement, en XIX, 137, comme il arrive à

chaque instant dans l'*Iliade*, l'événement est doublement expliqué, sur le plan humain: 'ἁσάμην' et sur le plan divin 'φρένας ἐξέλετο Ζεὺς'. Il y a là, un parallélisme essentiel.

*M. Snell*: In der ganzen Religiosität Homers spielt es doch offenbar eine grosse Rolle, dass durch die Götter die Motivierung gegeben wird für das Geschehen auf der Erde; und wir können das, was auf der Erde passiert, erfassen, wenn wir wissen, was unter den Göttern verhandelt wird. Es ist eine Eigentümlichkeit der *Ilias* und der *Odysee*, dass der Dichter so eingehend und genau das Handeln unter den Menschen auf seine Ursachen zurückführt, und diese liegen letztlich bei den Göttern. Dadurch wird das, was von den Göttern gesagt wird, auf eine sehr rationale Weise mit dem über die Helden Erzählten verknüpft. In einer so primitiven Literatur zeugt es von einer erstaunlichen Klarheit, dass eine so durchgehende Kausalität festgehalten wird, und für die weitere Entwicklung ist das von grosser Bedeutung geworden.

*M. Chantraine*: Oui, cette motivation double a des effets importants. Elle s'observe dans les événements; elle met de l'ordre dans la psychologie des personnages; par exemple la décision d'Achille est dictée par Héra qui dépêche Athéné.

Second point: ce parallélisme fournit une explication; je suis frappé de voir comme cet anthropomorphisme homérique est souvent rationnel; il explique les choses.

Et troisième point, et je me tourne vers Monsieur Victor Martin, il produit des effets littéraires saisissants.

★

#### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.  
 E. EHNMARK, *The idea of god in Homer*, Uppsala, 1935.  
 E. EHNMARK, *Anthropomorphismus und Miracle*, Uppsala Univ. Arskrift, 1939, 12.  
 W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950.  
 E. HEDÉN, *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala, 1912.

- O. JÖRGENSEN, Das Auftreten der Götter in den Büchern  $\epsilon$ - $\mu$  der Odyssee, *Hermes*, 34 (1904), 357 sqq.
- E. LEITZKE, *Moirai und Gottheit im alten griech. Epos*, Diss. Göttingen 1940.
- P. MAZON, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1942.
- A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale* 1, Paris, 1921.
- M. P. NILSSON, *Götter und Psychologie bei Homer*, Arch. f. Religionswissenschaft, 22 (1924) 363.
- M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 1, Munich, 1941.
- H. C. PUECH, *Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire des Religions du Collège de France*, Paris, 1952.
- K. REINHARDT, *Tradition und Geist im homerischen Epos*, *Studium Generale*, 4 (1951), 334 sqq.
- F. ROBERT, *Homère*, Paris, 1950.
- W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur* 1, Munich, 1929.
- B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, seconde édition, Hambourg, 1948.
- U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 1, Berlin, 1931.
- Les traductions sont généralement empruntées à P. MAZON et V. BÉRARD.