



**HAL**  
open science

# IMAGES DU POUVOIR ROYAL DANS LES TRAVAUX ET LES JOURS D'HÉSIODE : UNE APPROCHE DE ZEUS DANS LE “ MYTHE DES RACES ” \*

Karin Mackowiak

► **To cite this version:**

Karin Mackowiak. IMAGES DU POUVOIR ROYAL DANS LES TRAVAUX ET LES JOURS D'HÉSIODE : UNE APPROCHE DE ZEUS DANS LE “ MYTHE DES RACES ” \*. *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2024, 38, pp.139-168. hal-04883889

**HAL Id: hal-04883889**

**<https://univ-fcomte.hal.science/hal-04883889v1>**

Submitted on 28 Jan 2025

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

IMAGES DU POUVOIR ROYAL  
DANS LES *TRAVAUX ET LES JOURS* D'HÉSIODE :  
UNE APPROCHE DE ZEUS DANS LE « MYTHE DES RACES »\*

**Introduction : mise en perspective critique et méthodologique**

*Mythe des races, cosmogonie, Zeus*

Il n'existe pas de « définition univoque du pouvoir de Zeus tant ce pouvoir est lui-même réinscrit, au gré des contextes, dans de nouvelles configurations qui modifient considérablement sa portée et sa nature »<sup>1</sup>. Cette observation de Charles Delattre résume un constat bien connu de la poésie épique : celui de la variation des représentations des figures divines qui dépendent de l'évolution historique des croyances autant que de l'intention du discours poétique<sup>2</sup>. De ce point de vue, la figure de Zeus dans Hésiode mérite notre attention.

Or, s'il est une composition hésiodique qui pose la question de ses intentions, c'est celle du dit « mythe des races » aux vers 106 à 201 des *Travaux et des Jours*, qui fait intervenir la divinité. Quel Zeus est donc esquissé dans ce récit et suivant quels enjeux ?

La question convoque à la fois la méthodologie de la poésie hésiodique et son contexte historique. Les objectifs d'un récit étant fonction des méthodes d'approche, le mythe des races, souvent mis en perspective avec la *Théogonie* d'Hésiode ou avec des traditions orientales, a longtemps été considéré comme un récit cosmogonique<sup>3</sup>.

---

\* Ces hypothèses ont été présentées dans le cadre d'un séminaire de recherche à Caen. Que soient chaleureusement remerciés Caroline Blonce et tout particulièrement Typhaine Haziza et Jean-Baptiste Bonnard pour leurs lectures et leurs suggestions avisées. Je remercie également pour leurs observations précieuses François de Polignac et Françoise Ruzé.

1. Delattre 2011, 316.
2. Payen 2017, 168-171. Voir aussi Mackowiak 2010 et 2016.
3. Sur les origines orientales, voir par exemple Roth 1860 ; Meyer 1924 ; Reitzenstein 1966 ; Duchemin 1975, 42-43 ; Koenen 1994 ; Duchemin 1995, 138-140, 174, 207, 212-213. Sur les récits des origines, voir par exemple Rzach 1912, col. 1181 ; Kerényi 1952, 223 sq. ; Sourvinou-Inwood 1997 ; Strauss-Clay 2003.

Zeus lui-même a donc régulièrement été approché comme une divinité démiurgique. Cette interprétation continue à dominer la recherche, notamment celle qui, recourant à la méthode intertextuelle entre le mythe des races et la *Théogonie*, consiste à faire correspondre génération par génération les cinq races d'hommes au déroulé chronologique de l'histoire des dieux<sup>4</sup>.

Mais cette méthode, si elle contribue à approfondir les structures de la pensée religieuse grecque et les représentations des origines, n'épuise pas la richesse du message contenu dans le récit dont Jean-Pierre Vernant et Claude Calame ont montré la dimension de langage et de pratique poétique tout à la fois, capable de mettre en forme un savoir, une mémoire et une argumentation suivant une autre rationalité.

Ce λόγος (v. 106) ne se réduit pas à sa dimension cosmogonique<sup>5</sup>. Certes, le mythe des races est introduit par ce vers bien connu (108) :

Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

Dieux et hommes mortels sont nés de naissance commune<sup>6</sup>.

Pourtant cette trame cosmogonique n'est pas entièrement représentative de la suite du récit. La figure de Zeus en est symptomatique : dans les vers 110 à 180, le dieu intervient autant sinon plus pour attribuer aux races d'hommes leur sort que comme un démiurge.

Ainsi, Hésiode rappelle que Zeus est responsable du destin posthume des hommes d'or créés par les immortels dont il fit des δαίμονες (v. 122). Il intervient de la même manière pour les hommes d'argent créés par « les habitants de l'Olympe » (v. 128) et arrête leur destin en raison de leur ὕβρις (v. 134, 138-139). Zeus est en revanche considéré comme le créateur des hommes de bronze sans qu'il soit cependant cité comme l'arbitre du sort de cette race-ci car, tout entièrement vouée à la guerre, elle s'autodétruit, nous dit Hésiode (v. 143 et 152-153). De même, Zeus « crée » (ποίησε, v. 158) la quatrième génération, celle des « héros » (ἡρώων [...]) γένος, v. 159), dont il ne semble pas fixer le terme pour un certain nombre d'entre eux – ceux morts à Troie et à Thèbes (v. 165-166) –, tandis qu'il arbitre à nouveau le destin d'autres dont il fait des héros bienheureux (v. 168). Enfin, la cinquième race, celle de fer, censée vivre dans le présent d'Hésiode, n'est reliée à une divinité démiurgique d'aucune sorte, mais Zeus, encore une fois, est là qui anéantira bientôt cette race impie, conclut Hésiode (v. 180).

4. Par exemple Strauss-Clay 2003, chap. IV et, à sa suite, Lovatt 2013; Radcliffe 2018, 235. Voir de même Sourvinou-Inwood 1997, 2-3; Nelson 1998, 68 sq.

5. Voir Vernant 1960a et les mises au point de Couloubaritsis 1996, 492 ou 2000, 53 et 75; Calame 2006, chap. I; Rengakos 2009; Van Noorden 2015, 27-32; Judet de La Combe 2016, 243-247.

6. Traduction Brunet 1999. Le vers est athétisé par Mazon 1928, mais il est désormais reconnu comme authentique : il est maintenu par West 1978, Arrighetti 1998 et Most 2006. Pour une mise au point historiographique, voir Koning 2010, 166 sq.

### Une autre approche

Choisir de se concentrer sur la fonction d'arbitrage de Zeus vient poser la question du mode d'articulation dans ce récit complexe d'une divinité aux facettes plurielles qui tantôt récompense les uns et tantôt punit les autres. Cette fonction de rétribution est sous-jacente à la poésie archaïque : Zeus apparaît déjà comme une divinité de la justice dans l'*Iliade* ; de plus, l'action conjuguée des valeurs de *dikè* et d'*hubris* dans la structuration du mythe des races a déjà été bien étudiée<sup>7</sup>. Mettre en valeur, comme la présente étude le propose, un Zeus de justice dans le mythe des races ne consiste cependant pas uniquement à approfondir les analyses que les chercheurs ont déjà pu formuler, mais aussi à éclairer le récit d'une lumière nouvelle, sous un angle de vue davantage historien sans méconnaître les apports des méthodes littéraires et philologiques, de l'intertextualité à la méthode référentielle<sup>8</sup>. Ces contributions sont effectivement fondamentales pour la compréhension de la créativité poétique archaïque, sans compter qu'elles ont entraîné dans leur sillage des réflexions sur Zeus, que ce soit dans le cadre de comparaisons entre les *Travaux* et la *Théogonie*<sup>9</sup>, entre Hésiode et Homère<sup>10</sup> ou entre le mythe des races et d'autres passages majeurs des *Erga*<sup>11</sup>. Mais, s'agissant d'approche historienne, il reste beaucoup à faire vis-à-vis de la poésie hésiodique, dont le caractère discursif, cohérent et dynamique est coalescent à la pensée religieuse et politique de l'époque archaïque<sup>12</sup> ; et il reste sans doute davantage à faire vis-à-vis du mythe des races<sup>13</sup>, dont le propos relatif à la justice et au comportement des hommes, depuis les origines immémoriales seules accessibles à l'aède, est de toute évidence filtré par une logique culturelle qui a sa propre conception du temps et de la réalité et qui retranscrit sous la forme d'une généalogie des origines un propos qui va au-delà.

7. Thèse acceptée à la suite de Vernant 1960a et b par l'ensemble des chercheurs malgré des approches différentes : voir par exemple Hofinger 1981 ; Most 1997, 117-119 ; Brown 1998, 390-394 ; Strauss-Clay 2003, 81-82 ; Pébarthe 2016, 545 sq. ; Casella 2018.

8. Sur la mise en valeur des dynamiques de traditions orales, modulables mais cohérentes et qui forment la « tradition hésiodique », voir Tsagalis 2009 ; Barker & Christensen 2020, 11-26.

9. Par exemple dans Raaflaub 2000, 34-36 ; Loney 2018, 111-115.

10. Depuis Lloyd-Jones 1983 jusqu'à Du Sablon 2014, 179-180, 197 sq. et 213. Pour une mise au point sur ce type d'approche, voir Allan 2006.

11. Ceux qui mettent en valeur la justice, notamment des v. 202 à 283 (la fable de l'épervier et du rossignol ; exhortation à Persès ; diptyque des cités juste et injuste ; scène où Dikè vient pleurer auprès de Zeus). Voir les approches de Leclerc 1992 ; Nelson 1997 ou 1998, chap. V ; Strauss-Clay 2003, 144-149 ; Vilchez Díaz 2005 ; Mordine 2006.

12. Sur la dimension discursive, voir Crubellier 1996, 453. Sur un rapprochement entre poésie hésiodique et pensée politique, voir Itgenshorst 2014, 80 sq. et 155 sq. Sur l'actualisation nécessaire de la question de la justice et de Zeus, voir Duchemin 1995, 179, 189-190 et 222-223.

13. Calame 2006, 131.

La poésie étant construction d'une pensée contextualisée dans le temps, le message articulé dans le mythe des races se déploie sous la forme d'une démonstration virtuose où l'éternité et la divinité mettent en drame et en système une expérience vécue par un poète de la société béotienne du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>14</sup>.

L'hypothèse proposée ici est celle de l'élaboration conjoncturelle par Hésiode d'un Zeus de justice susceptible d'incarner une forme de pouvoir royal idéal en lien avec les problématiques sociales et politiques contemporaines du poète.

## Un Zeus de justice dans le mythe des races : l'importance des héros

### *Retour sur la génération des héros*

L'élaboration par Hésiode d'un Zeus de justice semble trouver une place de choix au niveau de la génération des héros, ἠρώων γένος (v. 159 sq.), qui nécessite que l'on s'y arrête tant cette race d'homme joue un rôle clé dans la construction poétique.

Malgré leurs divergences, les interprétations qui ont été faites du mythe des races s'accordent toutes sur ce point : les héros sont incontestablement liés à la *dikè*. Au vers 158, Hésiode qualifie cette génération de δικαιοτέρον (καὶ ἄρειον), « plus juste (et plus valeureuse) »<sup>15</sup> que celle des hommes de bronze qui la précède, une formulation pourvue d'une forme d'ambiguïté doublée d'un second problème : celui de la présence des héros dans une succession de générations métalliques.

Aussi les héros posent-ils la question des critères de composition qui expliquent leur raison d'être dans cet énigmatique récit. Alors que l'approche philosophique de Victor Goldschmidt privilégiait une logique unitaire du récit fondée sur des préoccupations ontologiques<sup>16</sup>, d'autres lectures ont préféré l'argument culturel faisant des héros tantôt un écho concret des cultes communautaires de l'époque archaïque, tantôt une insertion plus conceptuelle dans le récit et susceptible de faire sens selon diverses logiques de représentations : l'interprétation de Jean-Pierre Vernant fondée sur la *dikè* et l'*hubris* fut la plus discutée<sup>17</sup> et aussi la plus enrichie<sup>18</sup>.

14. Sur la question de la datation des *Travaux et des Jours* à propos de laquelle bien des arguments plaident pour le début du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir Duploux, Mariaud & de Polignac 2010, 275-279 ; Koning 2018, 21-22 ; Larson 2018. Sur la question de l'individualité d'Hésiode, voir les mises au point de Nagy 2009 ou de Koning 2018.

15. Traduction Brunet 1999. Paul Mazon (1928) traduit par « plus juste et plus brave ». Glenn W. Most (2006) traduit par « *more just and superior* » et Graziano Arrighetti (1998) par « *più giusta e migliore* ».

16. Goldschmidt 1970, chap. IX, qui renouvelle ses analyses de 1950. Sur cette thèse, voir les critiques de Leclerc 1993, 208-210.

17. Defradas 1965 *contra* Vernant 1966. Voir également Gros 2016, 219 et 223.

18. Par exemple Nagy 1979, chap. IX ; Carrière 1986 ou 1996 ; Sourvinou-Inwood 1997, 2-10 ; Currie 2007, 168.

Parmi ce tout dernier type de lecture ressortent notamment les interprétations focalisées sur la supériorité morale des héros par rapport aux hommes de bronze<sup>19</sup> totalement ignorants de la justice, un angle d'approche qui a fini par dépasser *stricto sensu* l'*herôon genos* pour l'englober dans une argumentation plus générale. Aussi les héros furent-ils tantôt articulés aux thèses privilégiant les parentés de structures narratives<sup>20</sup>, tantôt à celles ciblant des structures de temporalités cycliques ou linéaires avec ou sans solution de continuité selon les cas : dans ce dernier cadre, les héros ont été vus comme l'amorce d'une nouvelle séquence temporelle de décadence après celle initiée par la race d'or, ou alors comme une rupture ponctuelle dans un schéma global de décadence des races métalliques où ils feraient figure d'exception tout en renvoyant aux hommes d'or ou à l'âge d'or<sup>21</sup>. Or, ce type d'approche nous sensibilise au fait que les héros – et le mythe des races avec eux – ont longtemps été interprétés suivant des paramètres impulsés par l'école philologique allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, centrée sur les thèses d'un *Urmythus* de quatre générations métalliques<sup>22</sup> ou d'une influence orientale<sup>23</sup>. Et, de ce point de vue, l'interprétation de l'*herôon genos* a entraîné dans son sillage celle de Zeus lui-même, prestement lu comme une divinité essentiellement démiurgique.

Que les héros soient interprétés par rapport au récit lui-même ou à partir de clés de lecture qui lui sont extérieures, ils font sans aucun doute sens, et Zeus avec eux, mais de quel angle de vue ?

### *Héros, scission, rétribution*

La génération des héros ne semble se réduire ni à un exercice de pure théologie ni à une réception de traditions orientales des origines sans intention propre à Hésiode. Dans le mythe des races, le poète insiste en effet sur l'enjeu du devenir des différentes sortes d'hommes et sur la part que prend tout particulièrement Zeus dans l'attribution du destin des héros dans les îles des bienheureux (v. 171). Ces derniers bénéficient alors d'un sort bien spécifique qui prend sens dans la scission en deux groupes de l'*herôon genos* (v. 157-173) : Hésiode établit en effet deux destins antinomiques parmi les héros :

- 
19. Voir les commentaires de West 1978, 190, dans son édition d'Hésiode, et de Verdenius 1985, 98-99, à propos du vers 158.
  20. Rudhardt 1981, 272.
  21. Sur la temporalité cyclique, voir par exemple Walcot 1961 ou Martin 1942-1943, discuté par Vernant 1966. Sur la rupture de temporalité constituée par les héros, voir par exemple Meyer 1924, 48-51 ; Vidal-Naquet 1960, 60-61 ; Rudhardt 1981, 259-260 ; Vernant 1990, 97 ; Neschke 1996, 475 ; Brown 1998, 396 ; Nelson 1998, 70.
  22. Soulignons le rôle clé de certaines de ces thèses, dont celles de Meyer 1924 et de Fritz 1966, qui développèrent l'idée d'un continuum linéaire de décadence dans le récit à la suite de Preller 1894, 87, ou de Rohde 1890-1894.
  23. Outre les références citées *supra* n. 3, voir le bilan de Rutherford 2009.

αὔτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ  
 Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον,  
 ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται  
 ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπίρονα γαίαν.  
 Καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ  
 τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,  
 ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,  
 τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαΐτμα θαλάσσης  
 ἐς Τροίην ἀγαγῶν Ἑλένης ἔνεκ' ἠγκόμοιο·  
 ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,  
 τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἦθε' ὀπάσασα  
 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατῆρ ἐς πείρατα γαίης.  
 Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,  
 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν  
 τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεΐδωρος ἄρουρα<sup>24</sup>.

Mais cependant, quand le sol eut recouvert cette race,  
 Zeus le Cronide créa aussitôt sur la terre féconde  
 la quatrième race, plus juste et plus valeureuse,  
 race divine formée de héros, ceux-là même qu'on nomme  
 demi-dieux – précédents occupants de la terre sans borne.  
 Mais la guerre mauvaise et l'âpre combat les brisèrent  
 soit devant Thèbes aux sept portails, en contrée cadméeenne,  
 lorsqu'ils se disputaient les troupeaux laissés par Œdipe,  
 soit sur leurs nef, au-delà du vaste abîme de l'onde,  
 s'acheminant vers Troie pour Hélène aux tresses charmantes.  
 Et la mort ultime les recouvrit de son voile.  
 D'autres reçurent nourriture et maison loin des hommes :  
 Zeus le Cronide les a établis aux confins de la terre,  
 dans les îles des bienheureux, près de l'onde océane,  
 ces héros fortunés ! Donneuse de vie, la glèbe  
 offre trois fois l'an ses fruits florissants et suaves.

Ainsi, une première catégorie de la génération héroïque introduite par la locution τοὺς μὲν (v. 161 et 166) – nommons-les « héros guerriers » – tombe à Troie et à Thèbes, où la mort les enveloppa – le vers 166 utilise le verbe « *amphokalupse* » (ἀμφεκάλυψε, « recouvre de son voile » / « enveloppe ») comme dans la représentation homérique de la *moira* qui s'empare du corps des héros mourants<sup>25</sup>. La seconde

24. L'édition du texte grec retenue ici est celle des Belles Lettres qui athétise les vers 169b-e; la traduction est celle de Brunet 1999.

25. Par exemple *Illiade*, XII, v. 116, où la *moira* est assimilée à la mort (V, v. 68), aux ténèbres (*Illiade*, XX, v. 417 = *Bouclier*, v. 134) ou à la torpeur du trépas (*Théogonie*, v. 798).

catégorie de héros distinguée par la locution τοῖς δέ (v. 167) – nommons-les « héros bienheureux » – fait explicitement apparaître un Zeus arbitre, et ce de manière fort insistante puisque Hésiode développe sur six vers (167-173) leur destin dans les « îles des bienheureux » (μακάρων νήσοι)<sup>26</sup>.

Dans la suite des destinées des trois premières générations métalliques, celle des héros bienheureux ne constitue-t-elle pas, dès lors, une pierre angulaire du discours d'Hésiode fondé sur la fonction rétributive d'un Zeus de justice au pouvoir tout à fait absolu ?

Or, cette question interpelle différents éléments du récit qu'il convient d'examiner tour à tour. D'abord, les vers 168 *sq.* présentent Zeus dans toute son autorité car il est spécifiquement qualifié de « Cronide » (Κρονίδης) et de « père » (πατήρ)<sup>27</sup>. Ensuite, relevons combien l'idée de rétribution du destin des bienheureux est appuyée : les héros récompensés sont « établis » (κατένασσε) et leur destin rappelle celui de la princesse Tyro dans le fragment 30 (West) du *Catalogue des Femmes*<sup>28</sup>. De la même manière, les « héros fortunés » (ὄλβιοι ἥρωες, v. 172) sont gratifiés de champs qui apportent une récolte triple<sup>29</sup>, des biens qui les accompagnent (ὀπάσσας, v. 167) et dont les héros guerriers sont à l'inverse privés. Le statut exact de ces biens n'est pas dépourvu d'ambiguïté : en tant que récompenses, ces avantages semblent *a priori* être du même type que ceux attribués aux races d'or et d'argent, toutes deux bénéficiaires de *timai* posthumes ; mais l'adjectif ὄλβιος tend en même temps à confirmer leur matérialité, comme l'indiquent d'autres vers des *Travaux*<sup>30</sup>. Enfin, Zeus n'est sans doute pas seulement présenté comme un souverain patriarcal capable de distribuer des richesses : il endosse également le rôle du juge. Car sa rétribution

26. Le vers 166, qui introduit la scission des héros, est absent des deux papyrus de Berlin et de Strasbourg : *P. Berol.* 21107 publié par Maehler 1969, 84-87 et 1974, 198 ; *P. Strasb.* 2684 publié par Schwartz 1969, 177 (« on peut fort bien s'en passer »). Il n'a cependant jamais été athétisé en raison de sa cohérence avec la tradition épique des îles fortunées : voir Sinclair 1966, 22 ; West 1978, 192-193 ; Solmsen 1983, 56 ; Verdenius 1985, 102.

27. Sur l'association de la paternité et de la souveraineté de Zeus, voir Bonnard 2004, 105 et 196-197.

28. Voir *infra*, p. 149, si l'on juge valide le rapprochement de ce fragment avec le présent vers 168. D'après les traductions de Paul Mazon et du *Bailly*, les héros bienheureux « furent établis » (dans une demeure) ; d'après Philippe Brunet, ils « reçurent nourriture et maison loin des hommes » ; d'après Graziano Arrighetti, « là alcuni il destino di morte li avvolse [...] ma altri lontano dagli uomini, dando loro vitto e dimora ».

29. Sur les connotations matérielles de βίον (v. 167), d'ὄλβιοι (v. 172) et de τρίς (v. 173), voir West 1978, 194 (ὄλβιοι, « has strong material connotations ») ; Verdenius 1985, 102 (traduit « βίον » par « mode de vie » plutôt que par « vie ») et 104 (à propos du caractère symbolique et emphatique de « τρίς ») ; Leclerc 1993, 217-219 (sur la valeur de « récompense des mérites » de ces vers) ; Bertau-Courbières 2017, 222 *sq.* (« ὄλβιοι » renvoie à la prospérité matérielle, mais aussi en tant qu'elle est approuvée par la sanction divine).

30. « Heureux et fortuné [...] celui qui fait sa besogne sans offenser les Immortels », v. 826-827 (trad. Mazon 1928) : Τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα εἰδὼς ἐργάζεται ἀνάτιος ἀθανάτοιων.



des uns qui les départage des autres (les héros guerriers) n'est pas sans rappeler un type de sentence typique de la culture judiciaire archaïque : les *dikai* prononcées par le juge, qui consistaient à instaurer une limite symbolique, à séparer deux partis antinomiques<sup>31</sup>. La scission des héros en deux groupes, que la recherche peine à expliquer en raison de l'adjectif globalisant de *δικαιότερον* qui les qualifie par ailleurs, ne trouve-t-elle pas alors un début d'explication ?

Il est vrai que le dédoublement de la génération héroïque pourrait également prendre sens par rapport aux deux *eris* abordées dès le proème des *Travaux et des Jours* (v. 11-13). Cette expression d'une structure binaire de la logique didactique d'Hésiode est connue et a été bien étudiée<sup>32</sup>. Elle est observable en différents points du poème : lorsque le poète oppose la cité juste et florissante et la cité injuste et famélique (v. 225-247) ; ou lorsqu'il oppose l'homme pourvu du *noos*<sup>33</sup>, intelligent et pieux, et l'homme sot, le *nèpios*, qui à l'instar de Persès ne voit rien et n'écoute pas la justice. Le respect de la *dikè* et son ignorance contraire se trouvent toujours au cœur de ces diptyques, dont le plus essentiel de tous se trouve décliné aux vers 6-7 lorsque Zeus, « d'un geste abaisse l'insigne, hausse l'infime, / redresse d'un geste le tors et tord qui se dresse »<sup>34</sup> (ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει, / ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει), c'est-à-dire « dessèche les magnifiques » (v. 7). Or, le parallèle avec la race des héros est d'autant plus intéressant à relever que Zeus est bien invoqué dans le proème comme le dieu de justice qui dirige ses arrêts et « perpétue (s)a justice » (δίκη δ' ἴθυε θέμιςτας, v. 9).

Ainsi, la scission des héros, quelle qu'en soit l'origine exacte, répond de toute évidence à une dualité signifiante et didactique qui, d'une manière ou d'une autre, met particulièrement en valeur l'exercice de la justice par Zeus et sa rétribution dans un discours qui semble faire système. Il est vrai que la raison d'être de cette dichotomie héroïque peut encore s'ancrer dans une dernière hypothèse : celle de la présence d'une « polémique »<sup>35</sup> anti-homérique (anti-iliadique plus précisément) qui s'exprimerait via le rejet de la guerre, incarnée par la première catégorie de héros quand, à l'inverse, les bienheureux incarneraient la paix. Cette hypothèse amène d'ailleurs notre attention sur un enjeu poétique que la recherche reconnaît depuis

31. Trierweiler 2017, 201.

32. Pucci 1977, 130-135 ou 1996, 202-208 ; Nagy 1979, 222-242 ; Rousseau 1996, 118-120 et 142-144 ; Daix 2006, 153-159.

33. Il s'agit de la clairvoyance lucide et de la capacité de bien raisonner qu'Hésiode associe à la *dikè* : voir Mackowiak 2016.

34. Traduction Brunet 1999. Sur l'importance du proème, voir Tsagalis 2009, 142 ; Scodel 2012 ; Van Noorden 2015, chap. IV.

35. Rousseau 1996, 125 et 166 ; Arrighetti 1996, 55, suivis par Carrière 1996, 411 (voir déjà Carrière 1986, 209 et 250) et Du Sablon 2014, 281-283. Cette « polémique » est reformulée en « tension » par Rosen 1997, 464, tandis que Pucci 1996, 205, parle d'« opposition [...] nette et emphatique ».

longtemps à Hésiode : celle de discuter et de remettre en perspective certaines idées de l'épopée homérique. Or, les pouvoirs de Zeus tels qu'ils sont conçus par le poète d'Askra semblent aussi prendre sens dans la restructuration d'une cosmologie par rapport à celle d'Homère, qui implique Zeus et dont l'*herôon genos* constituerait alors un marqueur significatif.

À commencer par l'usage du verbe « *amphēkalupse* » au vers 166 qui, comme mentionné précédemment, renvoie à l'image homérique de la *moira*. Or, l'articulation de cette puissance cosmique à celle de Zeus semblait poser question aux Anciens. L'*Iliade* esquisse une articulation contrariée entre cette *moira*, que l'on peut traduire par « le destin », et la puissance souveraine de Zeus : si le père des dieux est présenté par Homère comme le maître des sorts héroïques et si son pouvoir est suprême en la matière, il n'est cependant pas absolu pour autant<sup>36</sup>. À côté de scènes comme celle de la *kerostasie* où il manifeste toute sa majesté<sup>37</sup>, Zeus ne peut éviter la mort de Sarpédon, laquelle fait l'objet d'une mise en drame chez Homère<sup>38</sup>. La divinité est donc tantôt confondue, tantôt dépassée par la *moira*. Il convient toutefois de préciser que l'*Iliade* ajuste l'action de Zeus au scénario épique et lui attribue une fonction rétributive au prisme du *kleos* : en effet, la divinité distribue aux uns la victoire en même temps que la vie et l'immortalité du renom, aux autres la défaite en même temps que la mort qui prend la forme de cette ombre inquiétante, la *moira* ou *thanatos* qui « enveloppe », « cache », « recouvre » (ἀμφε/ κάλυψε) de ténèbres les vaincus. Cette logique cosmologique-là se trouve donc paramétrée par une idéologie aristocratique guerrière<sup>39</sup> qui ajuste la *moira* au *kleos*.

L'*Iliade* organise déjà, on le notera, un premier type de distinction entre les héros du point de vue de leurs sorts, mais Homère reste à l'intérieur du système idéologique guerrier. Dans cette perspective, le mythe des races n'élaborerait-il pas une nouvelle forme de distinction parmi la génération héroïque en accentuant de manière inédite une différence entre tous les héros guerriers d'une part, et ceux qu'Hésiode appelle « les héros bienheureux » d'autre part ? Il semblerait que, parmi les cinq races, l'*herôon genos* construise, lui aussi, une forme de mise en drame qui met en jeu, via une confrontation particulièrement expressive, une cosmologie renouvelée, typiquement hésiodique et dont la valeur centrale est la *dikè*. Dans cette confrontation fondée sur le contraste des sorts posthumes, Hésiode associe désormais l'image de la *moira* qui « enveloppe » (ἀμφεκάλυψε) spécifiquement aux champions d'Arès, à ceux qui pratiquent la guerre : les hommes qu'une tradition (homérique) qualifiait de héros, partis contre Troie et contre Thèbes, semblent

36. Pironti 2017, 64.

37. Homère, *Iliade*, VIII, v. 69; XIX, v. 221-224 et XXII, v. 208-213.

38. Homère, *Iliade*, XVI, v. 419-683.

39. Voir par exemple Fenno 2008 ou Mackowiak 2010, 13-14 et 22.

dorénavant privés d'une rétribution posthume positive. L'image de la *moira* qui enveloppe les morts dans les ténèbres ressort en tout premier lieu et pour cause : la valorisation des morts au combat ne ressort plus guère et Hésiode, à peine après avoir mentionné le destin des héros guerriers – ou plutôt leur abîme –, passe à la seconde catégorie de héros. Car le nouvel ordre olympien fonctionne dès lors suivant le critère de la justice – la *dikè*, le *noos* – et non plus via la guerre, honnie sous toutes ses formes. L'*herôon genos* gagne d'autres contours par rapport à l'idéologie guerrière homérique et crée une nouvelle image de Zeus, lui attribue un rôle différent que dans l'*Iliade*. Les rétributions posthumes qui sont la clé du passage consacré à l'*herôon genos* semblent organiser une mise en débat, deux conceptions antinomiques de l'héroïsme. La « polémique » anti-homérique qui a été formulée par la recherche s'envisage effectivement de ce point de vue et pose la question d'un enjeu performatif entre traditions poétiques concurrentes<sup>40</sup>.

Mais si la génération des héros est susceptible d'être le marqueur d'un nouvel ordre olympien, quels en sont concrètement les enjeux ? Pourquoi Hésiode s'attache-t-il tant à cette question de cosmologie rétributive ?

### *Une autre mise en perspective littéraire des héros*

Il convient alors de mettre en perspective l'*herôon genos* avec le *Catalogue des Femmes*. Ce poème, daté des VII<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.<sup>41</sup>, rassemble des caractéristiques similaires du nouvel ordre olympien régenté par un Zeus tout-puissant. Il nous permet donc d'entrer dans l'aspect systémique de la rétribution divine et dans les enjeux de cette cosmologie que la *dikè* oriente vers une dimension éthique. La fonction rétributive de Zeus est paramétrée suivant des critères moraux typiques d'une « tradition hésiodique » qui paraît y trouver sa cohérence : c'est tout l'intérêt de la méthode référentielle<sup>42</sup> de souligner ces cohérences davantage du point de vue des problématiques traitées qu'en termes de hiérarchie chronologique des textes. Certes, le mythe des races est, dans la tradition hésiodique, la plus ancienne occurrence connue d'une justice rétributive de Zeus. Mais le fragment 30 (West)<sup>43</sup> du *Catalogue des Femmes*, même s'il lui est postérieur, lui fait étonnamment écho, d'où l'intérêt de mettre les héros des *Travaux* en relation

40. Le qualificatif d'ἥμιθεοι qui dote les héros d'une aura divine et qui est présent de manière conjointe au vers 159 du mythe des races et au vers 23 du chant XII de l'*Iliade* pourrait renvoyer au même type de confrontation. Sur l'origine de ce terme présent dans l'*Iliade*, XII, v. 23 et dans le *Catalogue des Femmes*, fragment 204 (West), voir Hofinger 1976, 274 ; West 1978, 191 ; Verdenius 1985, 93 et 99-100 ; Kirk & Hainsworth 1993, 320.

41. Voir la mise au point d'Irwin 2005, 35, n. 1.

42. Sur la réinterprétation conséquente du matériel épique, voir Barker & Christensen 2020, 14-24.

43. West 1985 = fragment 20 dans Hirschberger 2004.

avec ce poème-ci plutôt qu'avec les *Kypria* ou l'*Éthiopide*<sup>44</sup>. Or, ce fragment, consacré à l'histoire de Salmoneus, nous rapporte comment ce roi habité par une *hubris* démesurée fut précipité par Zeus dans le Tartare (v. 21-22), tandis que toute sa ville fut anéantie avec lui (v. 16 et 21) – le récit évoque celui de la cité injuste et famélique qui doit son malheur à la faute d'un seul homme (*Travaux*, v. 240-241). Le destin de Salmoneus ne manque pas d'être mis en regard avec celui de sa fille, Tyro, qui, opposée à l'*hubris* de son père (v. 26-27), s'est vue attribuer par Zeus une nouvelle demeure, un destin évoquant sécurité, prospérité et bonheur, autant de récompenses matérielles accompagnées, en outre, de l'amour des dieux pour la jeune femme (v. 31-33). Or, cette mise en perspective dégage deux constats.

D'abord, le *Catalogue des Femmes* et le mythe des races ont en commun une logique didactique et une cosmologie fondée sur la *dikè* et l'*hubris* qui mettent en système des modes humains d'action et une loi cosmique de rétribution / punition centrée sur Zeus seul. Il convient de préciser que l'attention portée par la pensée hésiodique à la *dikè* et à l'*hubris* ne se comprend pas seulement comme une caractéristique intrinsèque de cette tradition, mais aussi en contrepoint de la pensée homérique, notamment en matière de cosmologie, et c'est tout particulièrement dans les *Travaux*, plus que dans la *Théogonie*, qu'Hésiode attribue une plus grande place à la *dikè* et une moindre place à la *moira*<sup>45</sup>. Comme divinité de la justice dans les *Travaux*, Zeus acquiert donc des contours plus décisifs et plus travaillés qu'il n'y paraît de prime abord.

Ensuite, la dimension tout à fait paradigmatique de ces récits doit être relevée : Salmoneus a été puni « pour qu'aucun autre mortel ne conteste Zeus le maître » (v. 23)<sup>46</sup>. Or, les héros du mythe des races, aux destins on ne peut plus antinomiques, semblent aller dans le même sens : si l'on considère que l'*herôon genos* correspond aux rois précédant la génération des mortels du présent et que ces mêmes figures sont associées de manière privilégiée à un Zeus arbitre des sorts, l'hypothèse d'un débat de type politique – d'un enjeu idéologique donc – se pose dès lors. Et cela avec d'autant plus d'acuité que les deux groupes de héros rappellent aussi l'opposition duelle établie par Hésiode entre la vérité et le mensonge, ou la mémoire et l'oubli, un thème majeur tant dans la *Théogonie* que dans les *Travaux et les Jours*. Y a-t-il avec les héros un enjeu discursif sur ce qui est vraiment et sur ce qui n'est qu'*apparence*? La particule ἦ τοι<sup>47</sup> qui introduit les destins des héros au vers 166

44. Desquels ils sont le plus souvent rapprochés : voir Vielle 1998, 276 (*contra* González 2010, 382-385) et Barker & Christensen 2020, 174.

45. Du Sablon 2014, 169-173.

46. Traduction Brunet 1999.

47. Sur cette particule discutée, les éditions du texte grec conservent en général la signification de « vraiment, en vérité », qu'elle soit transcrite en deux mots (dans l'édition de Rzach 1913, 63; dans

du mythe des races, affirmation orientée vers ce qui est effectif et ne peut être mis en doute, justifie cette question.

La poésie étant prise de position et celle d'Hésiode (ἐγὼ, v. 10) étant incisive, la dimension paradigmatique de l'*herôon genos* s'impose décidément dans la réflexion. Or, dans la mesure où l'aède aborde à maintes reprises l'enjeu social du bien-vivre ensemble et la soumission nécessaire des hommes à la *dikè*<sup>48</sup>, la question qui se pose à l'égard de l'*herôon genos* est de savoir s'il ne prend pas sens par rapport au comportement des rois dans la réalité, ces *basileis* de chair et d'os dont les héros ne sont qu'une transposition idéalisée dans une conception grecque du passé. Avec cette hypothèse se pose simultanément la question de l'amplitude de l'enjeu idéologique que peut recouvrir le pouvoir de justice du Zeus tel qu'il est construit dans les *Travaux et les Jours*.

## *Herôon genos, Zeus et idéologie du pouvoir royal*

### *Les héros guerriers et la valeur du serment*

En plaçant le destin des héros paradigmatiques sous l'autorité plus grande et plus juste encore d'un roi cosmique, Zeus, Hésiode ne s'attelle-t-il pas à la question de l'exercice de la justice par les rois de son temps ? Les paradigmes du passé ayant valeur pour le présent, l'*herôon genos* n'établit-il pas un lien avec les pratiques judiciaires des rois contemporains d'Hésiode ?

Ouvrons alors la méthode littéraire d'approche du mythe des races à une autre, historique, que la recherche consacrée à Hésiode mineure souvent<sup>49</sup>. Un tel angle de vue est susceptible d'éclairer d'une autre lumière la dynamique des traditions poétiques du monde grec archaïque, notamment en cette période du début du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. dont les *Travaux et les Jours* dévoilent, me semble-t-il, certaines problématiques sociales et politiques, même si c'est de manière elliptique. Si la

---

celle de Mazon 1928, 92 ; dans celle d'Arrighetti 1998, 421) ou en un seul mot (dans l'édition de West 1978, 192 et dans Verdenius 1985, 102, pour éviter trop d'emphase au vers 166). Hofinger 1976, 265, traduit par « vraiment, certes, il est vrai » quelle que soit la manière dont la particule est transcrite. Sur la spécification amenée par cette particule qui distingue des héros bienheureux toujours vivants des autres qui sont morts, voir Ruijgh 1981, 286-287 (qui dénie cependant à la particule le sens de « vraiment »), tandis que Frazer 1981, 270-271, admet également le sens de « vérité » amené par ἦτοι (= ἦ τοι) : cette particule spécifie que, en vérité, tous les héros de cette génération sont bien morts (à Troie et à Thèbes) à l'exception de certains, bienheureux, toujours vivants. La particule affirmative semble donc être correctrice et soutenir un projet de vérité d'Hésiode fondé sur la distinction, cruciale, entre deux catégories de héros. Sur le projet de vérité d'Hésiode, voir plus généralement Detienne 1994, chap. II ; Arrighetti 1996, 53 sq. ; Daix 2006, 143-144 ; Nagy 2009, 51-52.

48. Itgenshorst 2014, 155-167.

49. À l'exception de l'approche historique fondatrice de Bravo 1985 ; de Carrière 1986, 251, n. 60 ; de Duploux, Mariaud & de Polignac 2010, 275-279 ou d'Itgenshorst 2014, 155 sq.

composition poétique est ancrée dans le présent, il est légitime de se demander quels types de rois les héros guerriers d'un côté et les héros bienheureux de l'autre pourraient incarner. Qui sont exactement ces héros ? La question est d'importance pour comprendre la manière dont Hésiode forge et idéalise à son tour le pouvoir de Zeus. De plus, si la recherche s'est intéressée à l'identité exacte des héros bienheureux<sup>50</sup>, il convient de comprendre – et Hésiode ne le précise pas – *pourquoi* cette catégorie de *héros-là* mérite les *makarôn nêsoi* et pas les autres.

Or, il est envisageable de trouver des cohérences entre la première catégorie des héros guerriers, notamment celle partie à Troie (v. 164-166), et un autre passage du *Catalogue des Femmes*: le fragment 204 (West) v. 41 sq., où sont énumérés les principaux héros de l'*Iliade* et la manière dont ces rois jurèrent par serment de punir ceux qui oseraient enlever Hélène (v. 78-87). En parlant de serment, nous sommes une fois de plus dans le domaine de l'exercice de la justice, mais aussi dans celui des pratiques sociales de la réciprocité grecque archaïque. Or, si nous mettons sur le même plan les héros paradigmatiques du mythe des races et ceux du *Catalogue des Femmes*, l'*herôon genos* est susceptible de devenir une sorte de commentaire des motivations morales et des comportements de certains rois contemporains d'Hésiode qui agissent, semble-t-il, comme les héros guerriers partis à Troie. La tradition hésiodique s'ancre évidemment dans Homère, mais pour réadapter le matériel épique à des objectifs éthiques et pédagogiques adressés à l'auditoire d'Hésiode.

Ainsi, le fragment 204 (West) rappelle l'*agôn* que constituait la conquête de la main d'Hélène – précisément mentionné dans le mythe des races aux vers 165-167 – entre des prétendants nombreux qui avaient ramené au père de la jeune fille, Tyndare, des dons particulièrement somptueux pour gagner à la fois Hélène et le trône de Sparte. Le gagnant fut Ménélas, choisi par Tyndare ; les perdants, tous les autres... à qui les usages de la réciprocité commandaient la nécessité d'une compensation : en effet, Tyndare aurait dû donner des cadeaux aux prétendants éconduits suivant la logique de la force contraignante du don. Or, le roi de Sparte la néglige, doublement : non seulement il ne donne aucun dédommagement matériel aux perdants, et cela pour éviter des jalousies ou la guerre – l'histoire du mariage de la fille de Clithène de Sicyone au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. en constitue un exact parallèle<sup>51</sup> ; mais, en plus d'avoir capté les *dôra* de ses hôtes venus demander la main de sa fille, Tyndare leur impose un serment, donc une contrainte supplémentaire : celui de combattre les hommes qui oseraient enlever Hélène. Un fragment attribué à Stésichore (190 Page) évoque cette motivation de Tyndare qui renverse totalement à son profit la logique de réciprocité sociale supposée créer du lien social et de l'équilibre<sup>52</sup>.

50. Voir *infra*, p. 157-158.

51. Hérodote, *Histoires*, VI, 126-130.

52. Voir Page 1962 = scholie à Homère, *Iliade*, II, v. 339 = Campbell 1991, 91. Sur la réciprocité sociale, voir Scheid-Tissinier 1994, chap. IV et V, ou encore Seaford 1994, 16-30.

Cette histoire renvoie donc clairement à un cas de corruption morale et de corruption d'une forme de justice vis-à-vis du code de l'honneur parce que Tyndare ignore à l'encontre de ses pairs la part de reconnaissance sociale qui leur est due. Tyndare savait qu'il pouvait se faire des ennemis avec les prétendants perdants, mais il retourna la situation à son profit en demandant une nouvelle contrainte à ses hôtes.

Il se rendit ainsi coupable d'abus répétés : alors qu'il avait tous les éléments en main pour éviter la guerre – une fille pour faire alliance, des cadeaux pour compenser ses hôtes –, Tyndare a tout mis en œuvre pour que la guerre se produise. Il choisit Ménélas parce qu'il était riche et ami de la guerre (v. 87-89) – une image du roi de Sparte *a priori* éloignée de celle de l'*Odyssee*, IV, v. 561-569, où les champs élyséens lui sont promis. Les prétendants éconduits et encore ignorants du choix de l'heureux élu firent ce serment déplacé et inconvenant par rapport à la *themis* et la guerre de Troie fut déclenchée.

### *Héros guerriers et résonances du présent*

À prendre en compte tous ces fragments poétiques, qui sont alors, du point de vue de la tradition hésiodique, les héros guerriers du mythe des races? Au vu des problématiques récurrentes dans les *Travaux et les Jours*, il pourrait s'agir avant tout d'un type d'homme, ou de roi, dont le comportement ne reconnaît pas à l'autre la part qui lui revient de droit. Dans cette société héroïque, la *timè* et le sens de la réciprocité existent, mais elles sont imparfaitement reconnues parmi ses membres, sans compter que la violence et la guerre sont considérées comme le moyen d'obtenir réparation : les héros guerriers semblent donc caractérisés par la pratique d'une justice imparfaite.

L'*herôon genos* du mythe des races pourrait donc constituer la composition poétique la plus ancienne connue susceptible d'offrir à son auditoire une réflexion de type éthique sur l'exercice de la justice chez les rois du passé. Si cette hypothèse est juste, cela expliquerait pourquoi la catégorie des héros est globalement δικαιότερον, « plus juste » que les hommes de bronze qui ne connaissent que la violence pure ; mais l'*herôon genos* vit aussi dans une société où l'arbitrage royal – comme celui de Tyndare – existe, certes, mais peut conduire à des résultats désastreux : la guerre.

Si Hésiode aborde cette question, qui constitue un type de réflexion politique qui engage le bien-être d'une communauté, ce peut être en réaction contre les pratiques des rois guerriers du passé, incapables d'éviter le *neikos* pour privilégier convoitise, violence et désordre ; ce peut être aussi contre les pratiques des rois du présent dont les *Travaux et les Jours* nous parlent à satiété, sous des angles de vue aussi nombreux que complémentaires. Les héros guerriers du mythe des races liés à l'histoire d'Hélène sont un parallèle de l'image de la cité injuste et désastreuse qui pâtit

de la faute d'un seul. Mais ils peuvent également renvoyer à l'homme sot, le *nèpios* qui, comme Persès – ou Tyndare – n'écoute pas la justice de Zeus et veut plus que sa part. Ne rappellent-ils pas les rois « mangeurs de présents » (δωροφάγοι, v. 264) qui abusent de leur pouvoir de façon répétée ? Mais πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας, « il voit tout, l'œil de Zeus, et sait tout » (v. 267)<sup>53</sup> : la divinité agit en compensation et la sanction divine devient un juste retour des choses. Le Zeus de l'*herôon genos* est la même divinité que celle décrite aux vers 256-260 lorsque « Zeus père des dieux et fils de Cronos » est invoqué en compagnie de sa fille *Dikè* : il récompense par l'immortalité et la richesse ceux qui pratiquent la justice et punit par l'obscurité ceux qui tordent ou abusent de la justice (v. 284-285). Les héros guerriers ne l'explicitent-ils pas au mieux en étant voués à l'Hadès ?

Dans le mythe des races, Hésiode élaborerait donc, dans le cadre d'un argumentaire critique de l'exercice du pouvoir royal, un Zeus de justice qui, grâce à son *noos*, récompense ceux également pourvus de cette qualité et capables d'une justice parfaite : ceux-là savent éviter ou résoudre le *neïkos* ou le *polemos*, ils sont véritablement royaux. Le *noos* dans les *Travaux et les Jours* ne relève-t-il pas d'une qualité divine car l'homme pourvu de *noos* est aussi appelé « *dion génos* » (δίων γένος) par Hésiode, au vers 299 (malgré sa connotation ironique) ? À l'inverse, Zeus punit tous les autres qui, en dépit des *apparences*, ne sont pas de vrais ou de bons rois. Car ils fomentent et se complaisent dans le πόλεμος [...] κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῆ, dans « la dure guerre et la mêlée douloureuse » (v. 161)<sup>54</sup>. Ce Zeus se trouve certes dans la continuité de celui de la *Théogonie*, mais sa force, sa *biè*, évoquée dans le proème aux vers 5-8, est tout entièrement mise au service d'un objectif poétique spécifique aux *Travaux* : expliquer de manière didactique aux hommes ce qu'est une véritable qualité royale : l'exercice parfait de la justice dont dépend le sort de communautés entières. Hésiode ne se contente pas de dénoncer : il propose des modèles via l'*herôon genos* qui engage à son tour la figure de Zeus et des solutions pour les maux de son temps.

Aussi Hésiode est-il probablement autant aux prises avec les vers d'Homère qu'avec les difficultés de ses contemporains : comment ne pas penser aux violences politiques et aux guerres claniques de vengeance qui affaiblissent les cités archaïques dont l'Athènes de l'époque de Cylon et de Solon est l'exemple le plus connu ? Sans compter que le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. correspond à une période de compétition tant économique que sociale susceptible de créer de nouvelles élites<sup>55</sup> et avec elles des tensions idéologiques qui accentuent sans doute le contexte politique bancal de cette période, à mi-chemin entre l'époque homérique et l'âge d'or des cités archaïques.

53. Traduction Mazon 1928.

54. Traduction Mazon 1928.

55. Voir Duploux 2006, chap. VII, ou de Polignac 2009, 430-439.



La cité, bien qu'apparue dès le début du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. en Béotie, est encore en cours de maturation sur le plan institutionnel et toujours dominée par des rois dont certains pratiquent une justice clientélaire, clanique, partielle. Le poème nous donne quelques pistes relatives à la réalité politique qui darde en arrière-plan. La manière d'agir de Persès en est la démonstration : que cette figure ait ou non existé importe peu : ce type d'individu compte sur les rois pour acquérir plus que sa part d'héritage (v. 35-39) et les présents qu'il leur offre sont sans doute destinés à orienter un jugement via la corruption du serment qu'Hésiode ne manque pas de traiter aux vers 261-269 et 280-285.

Rappelons alors comment la justice est susceptible de s'exercer à l'époque archaïque : le juge règle le litige sur la base de la prestation d'un serment auquel les deux partis en conflit doivent se soumettre<sup>56</sup>. Or, tout dépend de la manière dont le serment est formulé par le roi : la scène de jugement des *istôres* sur le bouclier d'Achille, dans l'*Iliade*, XVIII, v. 497-508, renvoie sans aucun doute à cette pratique judiciaire qui amène les juges à choisir quelle prestation de serment imposer aux deux partis en conflit afin qu'ils l'acceptent et cessent leur *neikos*. Si les *istôres* formulent ce serment de manière convenable, en fonction de la *themis* – les normes sociales et morales respectées par tous –, alors le serment, accepté par les deux partis, établit un compromis et fait revenir la paix. En revanche, si les juges formulent le serment de manière à ce qu'il n'avantage qu'un des partis, alors la justice est imparfaite et corrompue. Peut-être est-ce cela qu'Hésiode dénonce à propos des « rois mangeurs de présents qui formulent les sentences torses » (σκολιῶν [...] δικέων, v. 263-264) : niant la *themis*, ils imposent, par leur formulation « tordue », des serments avantageux au parti qui les a payés et qui, en plus de sa malhonnêteté, est protégé du parjure et des déclarations mensongères tout à la fois, une « blessure sans retour » (v. 283) contre la justice et contre Zeus qui redresse ce qui est torse (v. 7 du proème). Comment ne pas reconnaître dans ces vers des pratiques judiciaires asymétriques et immorales pour l'avantage de quelques-uns contre d'autres, des pratiques qui ont déjà par le passé caractérisé Tyndare, le contre-modèle du bon roi qui alimente le conflit, la guerre, la destruction ? Ou Agamemnon qui est déjà, aux dires de l'*Iliade* d'Homère, « dévoreur de son peuple » (δημοβόρος βασιλεύς, I, v. 231) ? Parce que, aux yeux d'Hésiode, ce type de roi est *nèpios*, fautif envers Zeus et Dikè ; et ce type de roi, « mangeur de présents », existe toujours à l'époque d'Hésiode.

Dans toute cette fange immorale placée sous le sceau de la justice imparfaite, le Zeus de l'*herôon genos* qui punit les uns et récompense à leur juste mesure les autres ne se distingue qu'avec plus d'éclat, de clairvoyance lumineuse, omniscient,

56. Si l'on suit la thèse de Thür 1996, 65-71. Voir également les nuances proposées par Gagarin 1997, 131-132.

« au vaste regard »<sup>57</sup> (εὐρύοπα, v. 229), une qualité royale relevant tout à la fois de la connaissance et de la clairvoyance visuelle qu'Hésiode associe au *noos*. Cet exercice royal parfait de la justice chez Zeus est en outre assuré par des agents cosmiques intermédiaires<sup>58</sup> : la déesse Dikè et les trente mille immortels (v. 256 et 254). C'est que, à considérer la motivation du poème, il y a « urgence de la situation »<sup>59</sup>, mais encore reste-t-il à éclairer cette urgence suivant le contexte historique avec lequel le mythe des races d'Hésiode fait sans doute corps, et qui nécessite une enquête plus vaste.

### *Interaction entre herôon genos et Zeus, interaction entre Travaux et Théogonie*

Retenons ici combien les exhortations d'Hésiode à Persès et sa prise de parole à la première personne (v. 10) – une innovation dans la poésie archaïque – sont étroitement corrélées à l'élaboration d'un Zeus de justice parfait<sup>60</sup>. L'exercice poétique d'Hésiode est au cœur d'une équation entre religion et pouvoir. Il faut comprendre ce que cet exercice poétique représente sur le plan de l'élaboration et de l'évolution des croyances religieuses : en faisant de Zeus le maître universel et absolu des destins humains, et surtout de ceux des rois, Hésiode ajuste la *moira* non plus au *kleos* mais à la *dikè*. Zeus paraît alors se confondre à la *moira*, contrairement à l'*Iliade* où ces deux entités pouvaient encore être distinctes. Cette équation paraît être le socle religieux d'une représentation de Zeus qui récompense et punit tout un chacun en fonction de son exercice de la justice. Les deux catégories de héros dans le mythe des races n'en deviennent que plus significatives et paradigmatiques.

Revenons en effet à l'*herôon genos*, recontextualisé dans ce panorama culturel et social. Le sort posthume ténébreux et sombre que connaissent les héros guerriers, morts à Troie et à Thèbes, n'est qu'une expression subsumée de ce à quoi doivent s'attendre en général les hommes ou les rois adeptes de la violence ou de toute forme de corruption morale : aucun honneur, aucune *timè*, aucune reconnaissance posthume ne leur est concédée par Zeus. La mort des héros guerriers ressemble bel et bien à celle des hommes de bronze qui s'autodétruisent : ils s'annihilent tous mutuellement, « enveloppés » (ἀμφεκάλυψε) par la noirceur ou la torpeur de la mort / *moira*, une image homérique qu'Hésiode intègre dans le discours de la sanction divine dont le mythe des races constitue un outil conceptuel majeur.

57. Bonnet *et al.* 2021, 91-92.

58. Casella 2018, 411-414.

59. Rousseau 1996, 153.

60. Sur la relation privilégiée entre le Zeus de justice et la parole de l'aède : Calame 1996, 180 ; Laks 1996, 89 ; Strauss-Clay 2009, 75-76 ; Zhang 2009 ; Hunter 2014, 26-27 et 133.

Certes, le tableau cosmologique qui s'en dégage semble *a priori* peu clair : l'auto-destruction des hommes de bronze et des héros guerriers paraît dispenser Zeus du rôle rétributif et actif qui est le sien partout ailleurs, notamment à l'égard des héros bienheureux. Pourtant, la divinité semble être constamment présente et ce même de manière implicite puisque la *moira* qui « ἀμφεκάλυψε » (v. 166) se trouve intégrée *de facto* dans la cosmologie éthique que le mythe des races met en système. L'hypothèse d'une fusion entre Zeus et la *moira* devient alors envisageable sur la base de ce principe cosmique inédit qu'est la *dikè*, qualité sociale et divine tout à la fois. Les activités agricoles elles-mêmes, définies comme les « jours du Cronide », doivent être menées « εὖ κατὰ μοῖραν », « exactement et comme il faut »<sup>61</sup>, c'est-à-dire telles qu'établies par l'ordre cosmique de Zeus.

Mais le grand tableau cosmique de la *Théogonie* est présent lui aussi, en arrière-plan, qui conditionne la cosmologie des *Travaux* où la *dikè* vient s'ériger en médiatrice décisive entre hommes et dieux (v. 256). Une nouvelle hiérarchisation des forces divines est à l'œuvre et l'*herôon genos* en est une clé de lecture. Car les deux catégories de héros paraissent superposer deux images de Zeus qui se complètent l'une l'autre. Les héros guerriers qui sont emmenés dans les noirceurs évoquent cette « *dikè* objective » soulignée par Jean Rudhardt, cette logique cosmique qui fait s'enchaîner les événements sans que Zeus ait besoin de manifester une action propre<sup>62</sup>. Néanmoins, la divinité reste en toile de fond puisque c'est en tant que grand ordonnateur du cosmos et époux de Thémis que la divinité, dans la *Théogonie*, a permis au monde de fonctionner comme tel. C'est dans ce cadre-ci aussi que la noirceur funéraire « cache », « enveloppe » (ἀμφεκάλυψε) d'elle-même les héros guerriers, à l'image d'une loi éternelle fixée aux racines du monde par le Zeus théogonique. À l'inverse, les héros bienheureux mettent davantage en avant l'autre Zeus, celui des *Travaux*, plus que jamais associé à *Dikè*, envisagé dans une dimension pleinement active, ce qui est, auprès de l'auditoire, la garante de sa fonction rétributive.

La race des héros, composée en diptyque comme d'autres images des *Travaux*, apparaît donc bien comme l'expression d'une archéologie des représentations hésiodiques qui, stratifiées l'une sur l'autre, révèle, outre un dialogue avec Homère, une ambition poétique d'une grande envergure. L'évocation conjuguée des cycles de Troie et de Thèbes aux vers 162-165 pourrait le confirmer de son côté : ne donne-t-elle pas à la génération héroïque du mythe des races une dimension panhellénique ? Celle-ci est en effet reconnaissable dans la littérature grecque archaïque à l'association des

61. Hésiode, *Travaux et Jours*, v. 765 (trad. Mazon 1928).

62. Le destin des héros guerriers est traité dans le cadre de cette *dikè* qui peut agir comme un agent impersonnel : Rudhardt 1999, 113.

deux cités mythiques<sup>63</sup>. Les héros semblent bien porter leur valeur d'exemplarité à son plus haut degré.

Cette hypothèse pourrait nous faire entrevoir la force et la portée du discours hésiodique, surtout si l'on rappelle le type d'éthique que les héros incarnent en général dans la société grecque depuis le haut-archaïsme : ces figures sont dépositaires des liens socio-religieux qui cimentent les communautés grecques ; d'elles dépendent l'identité et la raison d'être des groupes humains qui s'y reconnaissent ; elles donnent sens au monde pour l'homme grec archaïque<sup>64</sup>. Or, semble nous dire Hésiode, et contrairement à ce qui est admis chez Homère, certains de ces héros ne sont pas des modèles : il faut suivre une autre voie, celle de la justice parfaite récompensée par Zeus.

Si le présent raisonnement est juste, il reste alors à se demander *qui* pourraient être les héros parfaits promis aux îles des bienheureux.

### *Mais qui sont les héros bienheureux ?*

Pour répondre à cette énigme déjà abordée par les chercheurs, faut-il recourir à la méthode intertextuelle ? Faut-il trouver des correspondances formelles, des noms héroïques puisés dans d'autres cycles poétiques ? Une partie de la recherche a ainsi proposé de reconnaître dans les bienheureux hésiodiques des héros de l'*Éthiopide* : ce poème de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>65</sup> rapporte comment Achille échappa à l'Hadès pour vivre heureux sur l'île blanche<sup>66</sup>. Toutefois, valider cette thèse ne reviendrait-il pas à admettre dans les îles des bienheureux (μακάρων νήσοι) un type de héros éminemment guerrier et un Zeus tout entier acquis à récompenser la guerre ? Or, c'est le modèle qu'Hésiode rejette dans l'injustice. Qui plus est, l'*Éthiopide* est peut-être postérieure aux *Travaux*.

Ce type d'approche repose sur le potentiel transfert de héros bienheureux d'un cycle à un autre, une position qui a été déclinée sous des formes variées, quand on fait le bilan critique de la recherche s'intéressant à cette problématique. Aussi Martin L. West a-t-il fait valoir à plusieurs reprises un parallèle entre Hésiode et Ibycos ou Simonide car ces derniers font état, eux aussi, de héros au destin posthume privilégié<sup>67</sup>. Une autre démarche possible est celle de Jean-Claude Carrière qui, à l'appui de l'*Odyssee*, IV, v. 561-569, a identifié les bienheureux hésiodiques aux rois paisibles et pacifiques déjà mis en avant par Homère, tels Ménélas ou Ulysse ; à moins

63. Barker & Christensen 2020, chap. VI.

64. Voir la synthèse de Shean 2016, 162-163.

65. D'après West 2013, 136, la date du poème étant discutée.

66. Auquel il faudrait ajouter Hélène ou Memnon selon Vielle 1998, 277. À propos de ces traditions, voir West 2013, 155-156.

67. West 1978, 192-193 ou 2013, 134.

qu'il faille y voir des héros cultuels ou archétypes fondateurs de cités<sup>68</sup>. Mais cette belle approche historique ne cède-t-elle pas en partie aux présupposés ritualistes qui admettent le postulat de cultes à l'arrière-plan de la composition poétique ?

Le caractère exhortatif des *Travaux et des Jours*, qui s'ancrent dans un présent social et une urgence politique, une performance poétique interagissant avec l'auditoire, pousse l'historien à considérer davantage le travail d'appropriation et de réélaboration poétiques : la réflexion élaborée par Hésiode vis-à-vis de Zeus procède d'une démarche de mise en question de la valeur héroïque. Il y a dans le mythe des races un programme.

Il n'y a pas à revenir sur l'influence – évidente dans les *Travaux* – d'autres traditions relatives à des jardins de l'au-delà également connues d'Homère. Or, précise Hésiode, les héros bienheureux ont le « cœur libre de souci » (ἀκηδέα θυμόν, v. 170) suivant la même expression de l'*Iliade*, XXIV, où Achille qualifie ainsi les dieux par contraste avec le roi Priam : son « cœur » (θυμόν, v. 518) est affecté par la perte de ses fils tués au combat alors que les dieux sont ceux-là mêmes qui sont « épargnés de tout souci » (αὐτοὶ δὲ τ'ἀκηδέες εἰσί, v. 526), qui ignorent le chagrin causé par la guerre. Or, à recouper l'attribution aux héros bienheureux d'un « cœur libre de souci » ou « à l'abri des souffrances »<sup>69</sup> au positionnement d'Hésiode contre la justice imparfaite et la guerre, toutes deux interchangeable, ces héros fortunés se trouvent ainsi pourvus de toutes les qualités divines : ils pourraient donc correspondre aux rois qui pratiquent une justice parfaite ou qui savent éviter le conflit, une justice tout à l'inverse de « la guerre funeste » (πόλεμόν [...] κακόν, v. 14), une justice qui amène « l'opulence » (πλούσιον, v. 22) telle qu'elle s'exprime dans l'efflorescence merveilleuse où évoluent les hommes d'or et ceux de la cité juste (v. 225-237). Si l'on considère en outre que « ceux qui rendent de droits jugements aussi bien à leurs hôtes qu'à eux-mêmes, sans se départir de la Justice, s'épanouissent dans une cité toute florissante »<sup>70</sup>, car ils disposent du *noos*, les héros bienheureux pourraient être ce type de roi susceptible d'appartenir au passé comme au présent.

Il est donc vraisemblable que les héros bienheureux soient les rois qui savent éviter les conflits en pratiquant une justice bonne pour tous, conformément aux serments. Et ces *basileis*-là traversent anonymement la tradition épique sans obligatoirement correspondre à des héros issus de tel ou tel cycle épique : ils peuvent correspondre aussi bien au roi aux paroles de miel, qui rend la justice en sentences droites et sait apaiser les conflits, loué dans la *Théogonie*, v. 81-86 ; aux *istôres* qui jugent avec droiture sur le bouclier d'Achille dans l'*Iliade*, XVIII, v. 503-506 ; aux rois sages et avisés présents ailleurs dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée*. Rappelons que la

68. Carrière 1986, 209-211 ou 1996, 415.

69. Traductions respectives de Mazon 1928 et Brunet 1999.

70. Traduction Brunet 1999, v. 225-226.

tradition épique critiquait déjà, çà et là, la guerre et ses zélés serviteurs, tout à leur excès<sup>71</sup>. Hésiode semble en avoir fait son programme critique, fondé sur une démarche laudative en établissant via les îles des bienheureux (μακάρων νήσοι) une correspondance entre royauté divine – celle de Zeus – et une royauté terrestre – celle des rois justes et des héros. Le paradigme est optimisé, complet, qui plus est appuyé sur un langage merveilleux qui capte l'attention de l'auditoire et délivre un message de type idéologique ou politique.

## Conclusion et projections

La figure du Zeus de justice, bien qu'ancrée dans des références épiques, théogoniques et religieuses, s'insère pleinement dans les multiples ramifications de la pensée hésiodique et s'inscrit dans une démarche globale propre aux *Travaux* dont le mythe des races constitue un outil argumentatif majeur. Celui-ci convoque une actualisation des traditions et sollicite des innovations dans la composition poétique et dans le positionnement idéologique. La scission de la génération héroïque est un outil de réflexion signifiant d'un contexte social et culturel, apte à décrire concrètement ce qu'est Zeus en lieu et place d'un exposé déconnecté du paradigme héroïque et qui n'aurait pas fait sens dans le cadre de la démarche pragmatique qui est celle d'Hésiode.

En tant que divinité suprême, le Zeus du mythe des races est l'incarnation du roi-juge idéal, une divinité dont l'élaboration par Hésiode relève, certes, d'un exercice d'inspiration : la recherche insiste sur la faculté prophétique du poète, « Maître de vérité »<sup>72</sup> capable de se remémorer le souvenir de générations humaines auxquelles le commun des mortels n'a pas accès. Néanmoins, le contexte social et culturel de la Grèce centrale du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. joue sans doute plus qu'il n'a été dit et façonne un récit aux accents intemporels pourtant ancré dans des expériences que l'aède transcrit dans son objectif poétique. Zeus, à la confluence des croyances religieuses et d'une certaine idée du pouvoir royal, exerce désormais sur les hommes une *dunamis* qui n'a jamais été aussi absolue et majestueuse ni aussi universelle, un pouvoir lumineux et éclatant que le mythe des races semble imposer de toute sa hauteur.

Le poète le dit avec le langage de son savoir et de son temps, avec des *genè*, des « races », des « familles » ou « espèces » humaines et suivant une « ambiance des origines »<sup>73</sup>. Une étude aussi courte ne prétend pas élucider l'ensemble de ce récit complexe où plusieurs types de temporalités – et pas seulement cosmogonique –

71. Eck 2012, 198-200.

72. C'est l'approche qui ressort en général des contributions publiées dans Blaise *et al.* 1996, à la suite de Detienne 1994, 67 et 83-94.

73. Voir respectivement Calame 2006, 91 et Rudhardt 1981, 263.

s'articulent les unes aux autres, se superposent même au gré du respect des anciennes traditions et de leur remodelage conjoncturel.

Le mythe des races n'est qu'une déclinaison parmi d'autres d'une ambitieuse démonstration centrée sur l'importance de la justice dans la Béotie du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., un enjeu essentiel de l'histoire grecque archaïque dont une divinité aussi majeure que Zeus a gardé la trace.

Karin MACKOWIAK

Université de Franche-Comté, ISTA (Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité),

F-25000 Besançon, France

ArchHiMèdE, archéologie et histoire ancienne (UMR 7044, Strasbourg)

Université de Franche-Comté

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Auteurs anciens (sources et commentaires)

#### *Hésiode*

Rzach 1913: *Hesiodi Carmina. Editio stereotypa editionis tertiae (MCMXIII) accedit certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi* [1958], Stuttgart, B.G. Teubner (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores Graeci).

Mazon 1928: *Hésiode. Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, P. Mazon (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

Sinclair 1966: *Hesiod. Works and Days*, T.A. Sinclair (éd., introd. et comment.), Hildesheim, G. Olms (reproduction en fac-similé de l'éd. de Londres, Macmillan, 1932).

West 1978: *Hesiod. Works and Days*, M.L. West (éd. et comment.), Oxford, Clarendon Press.

Solmsen 1983: *Hesiodi Theogonia; Opera et dies; Scutum, Fragmenta* [1970], 2<sup>nd</sup> ed., editio altera cum appendice nova fragmentorum, F. Solmsen (éd.), R. Merkelbach, M.L. West (fragmenta selecta ediderunt), Oxonii, Clarendon Press.

Arrighetti 1998: *Esiodo. Opere: Teogonia, Erga, Catalogo delle Donne, Scudo, Agone di Omero e di Esiodo*, G. Arrighetti (introd., trad. et comment.), Turin – Paris, Einaudi – Gallimard (Biblioteca della Pleiade; 27).

Brunet 1999: *Hésiode, La Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier, Le Catalogue des femmes (fragments), Autres fragments, suivis de La dispute d'Homère et d'Hésiode*, P. Brunet (préface et intro.), M.-C. Leclerc (comment.), Paris, Librairie générale française (Le Livre de Poche. Classiques; 16041).

Hirschberger 2004: *Gynaikōn Katalogos und Megalai Ehoiai. Ein Kommentar zu den Fragmenten zweier hesiodeischer Epen*, M. Hirschberger (comment.), Munich – Leipzig, K.G. Sauer (Beiträge zur Altertumskunde; 198).

Most 2006: *Hesiod: Theogony; Works and Days; Testimonia*, G.W. Most (éd. et trad.), Cambridge (Mass) – Londres, Harvard University Press (The Loeb Classical Library. Greek authors; 57).

### *Autres auteurs antiques*

Page 1962: *Poetae Melici Graeci: Alcmanis, Stésichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, Poetarum minorum reliquias, Carmina popularia et convivialia, Quaeque adespota feruntur*, D.L. Page (éd. et préface), Oxford, Clarendon Press.

Kirk & Hainsworth 1993: *The Iliad. A Commentary. III: Books 9-12*, G.S. Kirk (dir.), B. Hainsworth (comment.), Cambridge, Cambridge University Press.

Campbell 1991: *Greek Lyric. III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others*, D. Campbell (ed. et trad.), Cambridge (Mass.) – Londres, Harvard University Press (The Loeb Classical Library. Greek authors; 476).

### Études

ALLAN W. (2006), « Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic », *Journal of Hellenic Studies*, t. CXXVI, p. 1-35.

ARRIGHETTI G. (1996), « Hésiode et les Muses: le don de la vérité et la conquête de la parole », in Blaise et al. 1996, p. 53-69.

BARKER E., CHRISTENSEN J. (2020), *Homer's Thebes: Epic Rivalries and the Appropriation of Mythical Pasts*, Washington, Center for Hellenic Studies (Hellenic Studies; 84).

BERTAU-COURBIÈRES C. (2017), *Au miroir des bienheureux. Les émotions positives et leurs représentations en Grèce archaïque*, Pessac, Ausonius (Scripta Antiqua; 105).

BLAISE F. et al. (dir.) (1996), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion (Cahiers de philologie, série Apparat critique; 16).

BONNARD J.-B. (2004), *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale; 76).

BONNET C. et al. (2021), « Euryopa "maître en accomplissement". Polysémie et portée relationnelle », in *Les dieux d'Homère. III: Attributs onomastiques*, C. Bonnet, G. Pironti (dir.), Liège, Presses universitaires de Liège (*Kernos* Suppl.; 38), p. 81-100.

BRAVO B. (1985), « *Les Travaux et les Jours* et la cité », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, t. XV, p. 707-765.

BROWN A.S. (1998), « From the Golden Age to the Isles of the Blest », *Mnemosyne*, t. LI, n° 4, p. 385-410.

CALAME C. (1996), « Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action », in Blaise et al. 1996, p. 169-189.



- CALAME C. (2006), *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte (Textes à l'appui. Histoire classique).
- CARRIÈRE J.-C. (1986), « Les démons, les héros et les rois de la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Rencontre internationale de Besançon, 25-26 avril 1984), Paris – Besançon, Impr. de la Faculté des lettres et sciences humaines (Annales littéraires de l'Université de Besançon; 329 / Centre de recherches d'histoire ancienne; 68 / Lire les polythéismes; 1), p. 193-261.
- CARRIÈRE J.-C. (1996), « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État », in *Blaise et al.* 1996, p. 393-429.
- CASELLA F. (2018), « La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina nelle *Opere e i Giorni* », *Athenaeum*, t. CVI, n° 2, p. 405-438.
- COULOUBARITSIS L. (1996), « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », in *Blaise et al.* 1996, p. 479-518.
- COULOUBARITSIS L. (2000), « Existe-t-il une logique archaïque ? », in *Logique en perspective. Mélanges offerts à Paul Gochet*, F. Beets, E. Gillet (dir.), Bruxelles – Paris, Ousia – Vrin (Recueil; 13), p. 45-79.
- CRUBELLIER M. (1996), « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans les *Travaux et les Jours* », in *Blaise et al.* 1996, p. 431-463.
- CURRIE B.G.F. (2007), « Heroes and holy men in early Greece: Hesiod's *theios aner* », in *Eroi, eroismi, eroizzazioni: dalla Grecia antica a Padova e Venezia* (Actes du colloque international de Padoue, 18-19 septembre 2006), A. Coppola (dir.), Padoue, Sargon, p. 163-203.
- DAIX D.-A. (2006), « Réalités et vérités dans la *Théogonie* et les *Travaux et les Jours* d'Hésiode », *Métis*, t. IV (n. s.), p. 139-164.
- DEFRADAS J. (1965), « Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point », *L'information littéraire*, t. IV, p. 152-156.
- DELATTRE C. (2011), « Les pouvoirs de Zeus. Hiérarchie et révolution dans l'Olympe », in *Le pouvoir: diriger, commander, gouverner*, P. Guisard, C. Laizé (dir.), Paris, Ellipses, p. 303-318.
- DETIENNE M. (1994), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], 3<sup>e</sup> éd., Paris, Pocket (Agora).
- DU SABLON V. (2014), *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque. Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Louvain – Namur – Paris, Peeters (Collection d'études classiques; 27).
- DUCHEMIN J. (1975), « Mythes grecs et sources orientales », *Euphrosyne. Journal for Classical Philology*, vol. 7, p. 29-48, <https://www.brepolonline.net/toc/euphr/1975/7>, consulté le 6 mai 2024.

- DUCHEMIN J. (1995), *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des mythes; 10).
- DUPLOUY A. (2006), *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres (Histoire; 77).
- DUPLOUY A., MARIAUD O., POLIGNAC F. de (2010), « Les sociétés grecques », in *La Méditerranée au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (essai d'analyses archéologiques)*, R. Étienne (dir.), Paris, De Boccard (Travaux de la Maison René-Ginouvès; 7), p. 275-309.
- ECK B. (2012), *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes, série grecque; 145).
- FENNO J. (2008), « The Mist Shed by Zeus », *The Classical Journal*, t. CIV, n° 1, p. 1-9.
- FRAZER R.M. (1981), « Corrective HTOI in Homer and Hesiod », *Mnemosyne*, t. XXXIV, n° 3-4, p. 265-271.
- FRITZ K. von (1966), « Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern », in *Hesiod*, E. Heitsch (dir.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung; 44), p. 367-410.
- GAGARIN M. (1997), « Oaths and Oath-Challenges in Greek Law », in *Symposion. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Corfou, 1-5 sept. 1995), G. Thür, J. Vélissaropoulos-Karakostas (dir.), Cologne, Böhlau Verlag (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte; 11), p. 125-134.
- GOLDSCHMIDT V. (1950), « Théologia », *REG*, t. L, n° 294-298, p. 20-42.
- GOLDSCHMIDT V. (1970), *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- GONZÁLEZ J.M. (2010), « The *Catalogue of Women* and the End of the Heroic Age (Hesiod fr. 204.94-103 MW) », *Transactions of the American Philological Association*, vol. 140, issue 2, p. 375-422.
- GROS A. (2016), « Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale. Le mythe hésiodique des races », *L'Homme*, t. CCXVIII, n° 2, p. 219-238.
- HOFINGER M. (1976), *Lexicon Hesiodicum: cum indice inverso*. II: E-K., Leyde, Brill.
- HOFINGER M. (1981), « Le logos hésiodique des races: les *Travaux et les Jours*, vers 106 à 201 », *L'Antiquité classique*, t. L, p. 404-416.
- HUNTER R. (2014), *Hesiodic Voices. Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IRWIN E. (2005), « Gods among men? The social and political dynamics of the Hesiodic *Catalogue of Women* », in *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, R. Hunter (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 35-84.
- ITGENSHORST T. (2014), *Denker und Gemeinschaft. Polis und politisches Denken im archaischen Griechenland*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.

- JUDET DE LA COMBE P. (2016), « Le mythe hésiodique des races, œuvre de langage », *L'Homme*, t. CCXVIII, p. 239-252.
- KAPLANIAN P. (2011), *Mythes grecs d'origine. I: Prométhée et Pandora*, Paris, Éditions de l'entreligne.
- KERÉNYI C. (1952), *La mythologie des Grecs. I: Histoire des dieux et de l'humanité* (trad. par H. de Roguin de *Einführung in das Wesen der Mythologie* [1941]), Paris, Payot (Bibliothèque historique).
- KIRK G.S., HAINSWORTH B. (1993), *The Iliad: A Commentary. III: Books 9-12*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOENEN L. (1994), « Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic destruction in Hesiod and the *Catalogue of Women* », *Transactions of the American Philological Association*, t. CXXIV, p. 1-34.
- KONING H.H. (2010), *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leyde – Boston, Brill (Mnemosyne Suppl.; 325).
- KONING H.H. (2018), « The Hesiodic Question », in *The Oxford Handbook of Hesiod*, A.C. Loney, S. Scully (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 17-30.
- LAKS A. (1996), « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi », in Blaise *et al.* 1996, p. 83-91.
- LARSON S. (2018), « Seventh-Century Material Culture in Boeotia », in *The Oxford Handbook of Hesiod*, A.C. Loney, S. Scully (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 31-42.
- LECLERC M.-C. (1992), « L'épervier et le rossignol d'Hésiode : une fable à double sens », *REG*, t. CV, p. 37-44.
- LECLERC M.-C. (1993), « Le mythe des races. Une fiction aux sentiers qui bifurquent », *Kernos*, t. VI, p. 207-224.
- LLOYD-JONES H. (1983), *The Justice of Zeus*, 2<sup>nd</sup> ed. rev., Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press (Sather classical lectures; 41).
- LONEY A. (2018), « Hesiod's Temporalities », in *The Oxford Handbook of Hesiod*, A.C. Loney, S. Scully (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 109-123.
- LOVATT H. (2013), « Hesiod and the divine gaze », *Helios*, t. XL, n° 1-2, p. 143-166.
- MACKOWIAK K. (2010), « De *moira* aux *Moirai*, de l'épopée à la généalogie : approche historique et poétique de l'autorité de Zeus, maître du destin (*Iliade*, *Odyssee*, *Théogonie*) », *DHA*, t. XXXVI, n° 1, p. 9-49.
- MACKOWIAK K. (2016), « Le rôle du *noos / noein* dans la pensée d'Hésiode et sa signification dans les *Travaux et les Jours* », *Methodos. Savoirs et textes*, t. XVI (dossier : *La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au platonisme*, F. Stella [dir.]), p. 2-23.

- MAEHLER H. (1969), « Griechische literarische Papyri », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. IV, p. 81-122.
- MAEHLER H. (1974), « Neue Fragmente eines Hesiodpapyrus in West-Berlin », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. XV, p. 195-207.
- MARTIN R.H. (1942-1943), « The Golden Age and the ΚΥΚΛΟΣ ΓΕΝΕΣΕΩΝ (Cyclical Theory) in Greek and Latin Literature », *Greece and Rome*, t. XII, p. 62-71.
- MEYER E. (1924), « Hesiods *Erga* und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern », in *Kleine Schriften*, II, Halle, Max Niemeyer Verlag, p. 15-66.
- MORDINE M.J. (2006), « Speaking to Kings: Hesiods ΑΙΝΟΣ and the Rhetoric of Allusion in the *Works and Days* », *Classical Quarterly* (n. s.), t. LVI, p. 363-373.
- MOST G.W. (1997), « Hesiod's Myth of the five (or three or four) races », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, t. XLIII, p. 104-127.
- NAGY G. (1979), *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek poetry*, Baltimore – Londres, Johns Hopkins University Press.
- NAGY G. (2009), « Hesiod and the Ancient Biographical Traditions », in *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (dir.), Leyde, Brill, p. 271-311.
- NELSON S.A. (1997), « The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale », *Classical Journal*, t. II, p. 235-247.
- NELSON S.A. (1998), *God and the Land. The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil* (avec une traduction des *Travaux et des Jours* d'Hésiode par D. Grene), New York – Oxford, Oxford University Press.
- NESSCHE A. (1996), « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans "le mythe des races" d'Hésiode », in Blaise et al. 1996, p. 465-478.
- PAYEN P. (2017), « Conflits des dieux, guerre des héros », in *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, G. Pironti, C. Bonnet (dir.), Liège, Presses universitaires de Liège (*Kernos Suppl.* ; 31), p. 153-176.
- PÉBARTHE C. (2016), « Jean-Pierre Vernant et le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse sociologique », *REA*, t. CXVIII, n° 2, p. 529-551.
- PIRONTI G. (2017), « De l'éros au récit : Zeus et son épouse », in *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, G. Pironti, C. Bonnet (dir.), Liège, Presses universitaires de Liège (*Kernos Suppl.* ; 31), p. 63-83.
- POLIGNAC F. de (2009), « Sanctuaries and Festivals », in *A Companion to Archaic Greece*, K. Raafaub, H. van Wees (dir.), Malden (Mass.), Blackwell, p. 427-443.
- PRELLER L. (4<sup>e</sup> éd. retravaillée par C. Robert, 1894), *Griechische Mythologie. I: Theogonie und Götter*, Berlin, Weidmann.
- PUCCI P. (1977), *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore – Londres, The Johns Hopkins University Press.

- PUCCI P. (1996), « Auteur et destinataires dans les *Travaux d'Hésiode* », in Blaise et al. 1996, p. 191-210.
- RAAFLAUB K.A. (2000), « Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in Archaic Greece », in *History of Greek and Roman Political Thought*, C.J. Rowe, M. Schofield (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, p. 23-59.
- RADCLIFFE (III) G.E. (2018), « Deviant Origins: Hesiod's *Theogony* and the Orphica », in *The Oxford Handbook of Hesiod*, A.C. Loney, S. Scully (dir.), Oxford, Oxford University Press, p. 225-242.
- REITZENSTEIN R. (1966), « Altgriechische Theologie und ihre Quellen », in *Hesiod*, E. Heitsch (dir.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung; 44), p. 523-544.
- RENGAKOS A. (2009), « Hesiod's Narrative », in *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (dir.), Leyde, Brill, p. 203-218.
- ROHDE E. (1890-1894), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Fribourg-en-Brisgau – Leipzig, J.C.B. Mohr, 2 vol.
- ROSEN R.M. (1997), « Homer and Hesiod », in *A New Companion to Homer*, I. Morris, B.B. Powell (dir.), Leyde, Brill (Mnemosyne Suppl. ; 163), p. 463-488.
- ROTH R. (1860), « Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern », *Tübinger Universitätschriften*, t. II, p. 9-33.
- ROUSSEAU P. (1996), « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux d'Hésiode* », in Blaise et al. 1996, p. 93-167.
- RUDHARDT J. (1981), « Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations », *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, t. XIX (dossier : *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*), p. 245-281.
- RUDHARDT J. (1999), *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Droz (Recherches et rencontres; 14).
- RUIJGH C.J. (1981), « L'emploi de HTOI chez Homère et Hésiode », *Mnemosyne*, t. XXXIV, n° 3-4, p. 272-287.
- RUTHERFORD I. (2009), « Hesiod and the Literary Traditions of the Near-East », in *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (dir.), Leyde, Brill, p. 9-36.
- RZACH A. (1912), s.v. « Hesiodos », in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. t. VIII, 1, G. Wissowa (dir.), Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, col. 1167-1240.
- SCODEL R. (2012), « *Works and Days* as Performance », in *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World*, E. Irwin (dir.), Leyde – Boston, Brill (Mnemosyne Suppl. ; 335), p. 111-126.

- SCHEID-TISSINIER E. (1994), *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*, Nancy, Presses universitaires de Nancy (Travaux et mémoires. Études anciennes; 11).
- SCHWARTZ J. (1969), « Papyrus et tradition manuscrite », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. IV, p. 175-182.
- SEAFORD R. (1994), *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford – New York, Clarendon Press – Oxford University Press.
- SHEAN J.F. (2016), « Spiteful Zeus: The religious background to axial age Greece », *Revue internationale de philosophie*, t. CCLXXVI, n° 2, p. 151-170.
- SOURVINOU-INWOOD C. (1997), « The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology », in *Greek Offerings. Essays on Greek Art in honour of John Boardman*, O. Palagia (dir.), Oxford, Oxbow Books (Oxbow Monograph; 89), p. 1-21.
- STRAUSS-CLAY J. (2003), *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRAUSS-CLAY J. (2009), « *Works and Days*: Tracing the path to *Arete* », in *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (dir.), Leyde, Brill, p. 71-90.
- THÜR G. (1996), « Oath and Dispute Settlement in Ancient Greek Law », in *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*, L. Foxhall, A.D.E. Lewis (dir.), Oxford, Clarendon Press, p. 57-73.
- TRIERWEILER S. (2017), « La conception et l'expression d'un droit structuré dans la société homérique à travers les notions de *themis* et de *dikè* », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne*, t. IV, p. 196-206.
- TSAGALIS C. (2009), « Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus », in *Brill's Companion to Hesiod*, F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis (dir.), Leyde, Brill, p. 131-177.
- VAN NOORDEN H. (2015), *Playing Hesiod. The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VERDENIUS W.J. (1985), *A Commentary on Hesiod, Works and Days, vv. 1-382*, Leyde, Brill (Mnemosyne Suppl. ; 86).
- VERNANT J.-P. (1960a), « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *Revue de l'histoire des religions*, t. CLVII, p. 21-54.
- VERNANT J.-P. (1960b), « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. XL, p. 247-276.
- VERNANT J.-P. (1966), « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. 40, p. 247-276.
- VERNANT J.-P. (1990), « Méthode structurale et mythe des races », in *La Grèce ancienne. I: Du mythe à la raison*, J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet (dir.), Paris, Seuil (Points; 215), p. 85-110.

- VIDAL-NAQUET P. (1960), « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *Revue de l'histoire des religions*, t. CLVII, n° 1, p. 55-80.
- VIELLE C. (1998), « Les correspondances des prologues divins de la guerre de Troie et du Mahabharata », in *Quaestiones Homericae. Acta Colloquii Namurcensis*, L. Isebaert, R. Lebrun (dir.), Louvain – Namur, Peeters – Société des études classiques (Études classiques; 9), p. 275-290.
- VÍLCHEZ DÍAZ M. (2005), « El poder en Hesíodo. Estudio léxico y semántico », *Emerita*, t. LXXIII, n° 1, p. 1-43.
- WALCOT P. (1961), « The Composition of the *Works and Days* », *REG*, t. LXXIV, p. 1-19.
- WEST M.L. (1985), *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure and Origins*, Oxford, Clarendon Press.
- WEST M.L. (2013), *The Epic cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford, Oxford University Press.
- ZHANG W. (2009), « The Poet as Educator in the *Works and Days* », *The Classical Journal*, t. CV, n° 1, p. 7-11.