

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA *MÉTIS* D'HERMÈS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
VALÉRIE CÔTÉ

AVRIL 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à ma directrice, Janick Auberger.

Pour m'avoir mis sur la bonne voie et s'être assurée que j'y restais.

Merci à Alexandre L'Heureux.

L'écriture d'un mémoire de maîtrise est un travail long et difficile. Il ne m'aurait certainement pas été possible d'en voir la fin sans la présence de quelqu'un pour me pousser au long du chemin et me forcer à continuer quand avancer ne semblait plus possible.

Merci à ma famille, mon copain et mes amis.

Juste d'avoir été là, et de m'avoir supportée quand j'étais insupportable.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
HERMÈS, LA <i>MÈTIS</i> , LE MONDE D'HERMÈS	6
1. Hermès : origine et fonctions	
1.1. Hermès : une historiographie	6
1.2. Sources	13
2. La <i>mètis</i>	
2.1. Définition	17
2.1. <i>Mètis</i> et moralité	26
3. Le monde d'Hermès	
3.1. <i>L'Iliade</i>	29
3.2. <i>L'Odyssée</i>	34
3.3. <i>L'Énéide</i>	38
CHAPITRE II	
HERMÈS, LA <i>MÈTIS</i> , LES FEMMES, LES DÉESSES	42
1. Hermès, la <i>mètis</i> et le féminin	
1.1. La <i>mètis</i> et la royauté du ciel : le monde des dieux.....	43
1.2. Hermès et Pandora : le monde des hommes.....	48
1.3. Hermès et le féminin	51
2. Hermès et les déesses	
2.1. Hermès, Aphrodite et le mariage	56
2.2. Hermès et Hestia	59

CHAPITRE III	
HERMÈS, LA <i>MÈTIS</i> ET LES HOMMES	63
1. Hermès et son culte	
1.1. Le Messager	63
1.2. Les piliers hermaïques.....	66
1.3. Hermès et la divination	68
1.4. Hermès et les enfants	70
2. Hermès le Protecteur	
2.1. Hermès, la fertilité, la prospérité	71
2.2. Le Dispensateur des bonnes aubaines	73
2.3. Hermès et la fortune.....	74
2.4. Hermès et l'éloquence du marchand	75
2.5. Hermès et l'inventivité	77
3. Hermès et les hommes	
3.1. Hermès dans la <i>Paix</i> d'Aristophane	79
3.2. Hermès le serviteur ?	81
3.3. Hermès et le châtement	83
4. <i>Mètis</i> et moralité ?	86
CONCLUSION	89
BIBLIOGRAPHIE	99

RÉSUMÉ

Il ne fait aucun doute, en lisant l'*Hymne homérique à Hermès*, que ce fils de Zeus est une divinité à *mètis*. Méditant des ruses profondes, l'œil perçant et l'esprit ingénieux, ami de la nuit noire, Prince des Brigands, ravageur et impudent, le rusé fils de Maïa ne laisse pas de doute sur la nature de ses dons extraordinaires. Hermès est la divinité à *mètis* par excellence.

Cette intelligence rusée, qu'on définit comme un avantage sur la force, s'exerçant dans les situations incertaines et ambiguës, est pourtant trop souvent mise de côté dans les études le concernant. On s'intéresse plutôt au Psychopompe, au Berger, au dieu des passages, au Messager, à l'inventeur de la lyre, de l'écriture, à ses liens avec les autres divinités, parfois en s'appuyant très largement sur l'*Hymne à Hermès*, mais toujours en négligeant l'aspect du dieu qui en ressort le plus : sa *mètis*.

Dans la continuité des recherches déjà entreprises par M. Detienne et J.-P. Vernant, cette étude vise donc à combler les lacunes dans la connaissance concernant le dieu Hermès, principalement au niveau de cette qualité qu'elle estime être à la base de son identité. À partir de témoignages mythologiques, historiques et philosophiques, concernant autant Hermès que la *mètis*, elle analyse la *mètis* particulière à Hermès, pour trouver ce qu'on pourrait appeler sa « *mètis* protectrice ». L'analyse des fonctions d'Hermès et des usages qu'il fait de ses dons semble en effet pointer en direction d'une divinité à caractère principalement protecteur. Une orientation qui se serait répercutée jusque dans les fonctions plus tardives du dieu.

Mots clés : Grèce, études classiques, divinité, mythologie, ruse.

INTRODUCTION

Sujet d'étude et bilan historiographique

Il ne fait aucun doute, en lisant l'*Hymne homérique à Hermès*, que ce fils de Zeus est une divinité à *mètis*. Méditant des ruses profondes, l'œil perçant et l'esprit ingénieux, ami de la nuit noire, Prince des Brigands, ravageur et impudent, le rusé fils de Maïa ne laisse pas de doute sur la nature de ses dons extraordinaires. Hermès est la divinité à *mètis*¹ par excellence.

Les ouvrages le concernant mettent pourtant généralement de côté l'aspect de la *mètis* d'Hermès. Sans l'ignorer complètement, il n'est toutefois aucune étude qui en fasse son sujet principal. On s'intéresse plutôt au Psychopompe², au Berger³, au dieu des passages, au Messager⁴, à l'inventeur de la lyre, de l'écriture, à ses liens avec les autres divinités, parfois en s'appuyant très largement sur l'*Hymne à Hermès*, mais toujours en négligeant l'aspect du dieu qui en ressort le plus : sa *mètis*. Et cet oubli ne date pas d'hier : plusieurs auteurs ont déjà noté le rôle très secondaire que tient dans les épopées homériques Hermès, pourtant lui aussi un Olympien. Pourquoi ? À cause des aspects trop humbles du dieu, selon certains⁵, à cause de ses talents peu recommandables et indignes d'un dieu, selon d'autres.⁶ Et si c'était les deux ? Et si c'était en fait sa *mètis* si particulière, outil des humbles et des faibles, aux implications morales jugées parfois douteuses, qui était responsable de cette négligence dans

¹ Pour des raisons de clarté, mentionnons ici que *mètis*, en minuscules, fera référence au concept, tandis que *Mètis*, avec une majuscule, fera référence à la divinité.

² Karl Kerényi, *Hermes, Guide of Souls*, Putnam, Spring Publications, 2003 (1944), 104 p.

³ Apostolos Athanassakis, « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald », *Eranos*, 1989, LXXXVII, pp. 33-49.

⁴ Laurence Kahn, *Hermès passe ou Les ambiguïtés de la communication*, Paris, F. Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1978, 205 p.

⁵ A. Athanassakis, « Phallic Cairn », 1989, p. 34.

⁶ Tamar R. M. E Nelson, « Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad* », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996-1997, 37 (3-4), p. 196 et *passim*.

les sources ? La *mêtis* d'Hermès est-elle distincte de celle des autres dieux ? À moins que les différences dans sa présentation et dans le jugement qu'on semble porter sur elle soient plutôt liées au statut même d'Hermès ? La *mêtis*, bonne chez certains, blâmable chez les autres ? Comme si elle aurait pu être, en quelque sorte, une qualité réservée ? La possibilité mérite considération. Mais qu'est-ce que la *mêtis* ?

Cette intelligence rusée, définie par Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant comme un avantage sur la force, s'exerçant dans les situations incertaines et ambiguës, multiple et ondoyante, agissant par déguisement, sous le couvert de la faiblesse et de l'ignorance, revient en partage à un certain nombre de dieux, de héros, d'hommes... et même à certains animaux.⁷ Plusieurs *mêtis* pour plusieurs êtres la pratiquant, ou une *mêtis* pour tous, aux utilisations différentes et jugée différemment en conséquence ?

Appartenant à un dieu de passages et de changements, des voleurs et des voyageurs, la *mêtis* d'Hermès doit en effet s'adapter à des situations diverses et inattendues. Le voyageur ignore ce qui l'attend au détour du chemin, le voleur ne sait pas les difficultés qui le menacent dans son activité. Hermès utilise sa *mêtis* comme un prestidigitateur, provoquant l'étonnement même d'Apollon, pour faire face à des situations difficiles, par l'improvisation rusée et maligne du joueur de tours qui se verrait pris au piège à son tour. La description qu'on en fait dans l'*Hymne à Hermès* évoque la magie, une démonstration spectaculaire destinée autant à résoudre une situation qu'à provoquer l'émerveillement. Comment se définit alors la *mêtis* d'Hermès ? Comment agit-elle ? Comment se manifeste-t-elle ? En quoi est-elle différente de celle des autres dieux ? À quoi tient cette différence ? Et cette *mêtis*, si louée dans les mythes, comment était-elle perçue dans la société grecque ?

⁷ La *mêtis* des animaux est traitée par Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne dans « La *mêtis* du renard et du poulpe », *REG*, 1969, LXXXII : 291-317, étude reprise dans l'un des chapitres de leur ouvrage de 1974.

Objectifs et méthode

Nos meilleures sources de renseignement sur la *mêtis* et sa perception dans la société grecque se trouvent dans la littérature : mythologie, histoire, philosophie ; autant de fenêtres ouvertes sur le monde grec et l'histoire des mentalités. L'*Hymne homérique à Hermès*, principal document concernant la divinité, est bien sûr un incontournable. Il a été le sujet de plusieurs études, dont aucune n'a encore touché au sujet de sa *mêtis*.⁸ À cette source obligée s'ajoutent la *Théogonie* d'Hésiode, qui raconte l'ingestion de Mêtis par Zeus, et les épopées homériques, l'*Illiade* et l'*Odyssee*. Les interventions d'Hermès dans ces derniers poèmes, ou plutôt sa discrétion surprenante, ont été le sujet d'un bon nombre d'études dont certaines ont supposé que la « non-respectabilité » d'Hermès aurait pu être responsable d'une certaine volonté de le laisser dans l'ombre, sans pour autant associer cette « non-respectabilité » avec sa *mêtis*. Ajoutons à cela Hérodote et Thucydide (et un peu aussi Aristophane) pour une vision plus concrète de la *mêtis* et de la ruse, non plus dans le mythe mais dans la société grecque elle-même. Comment, en effet, comprendre le mythe et le personnage sans une certaine compréhension de la société qui lui a donné naissance ?

L'objectif de ce mémoire est de combler ces lacunes dans l'analyse, en revoyant ces sources et d'autres, dans l'optique de la *mêtis* d'Hermès. Je me propose en effet d'étudier les témoignages mythologiques, historiques et philosophiques, concernant autant Hermès que la *mêtis*, afin de déterminer s'il existe ou non une *mêtis* particulière à Hermès, une *mêtis* différente, dont les caractéristiques restent encore à définir. L'analyse devrait permettre, d'une part, d'étendre la compréhension du concept défini par M. Detienne et J.-P. Vernant à une divinité précise, Hermès et, d'autre part, de cerner plus clairement la perception qu'on a pu avoir de cette divinité et de sa *mêtis*.

⁸ Les sujets étudiés par rapport à l'*Hymne* jusqu'à maintenant se sont surtout intéressés à comprendre la signification de divers passages (le vol et le sacrifice des bœufs, par exemple), ou des liens entre Hermès et Apollon. Sur Apollon et Hermès, voir entre autres S.E. Harrel, 1991, pp. 307-329 et J. Solomon, 1996, pp. 37-46. Sur le langage d'Hermès, qui serait proverbial, voir Y.Z. Tzifopoulos, 2000, pp. 148-163. L'épisode du vol des bœufs et du sacrifice est traité par A.J. Haft, 1996-1997, pp. 27-48 ; J. Strauss-Clay, 1987, pp. 221-234 et W. Burkert, 1984, pp. 835-845. Concernant le contexte du poème, voir S.I. Johnston, 2002, pp. 109-132. C. Leduc, 1995, pp. 5-49, de son côté, s'intéresse aux signes par lesquels se manifeste Hermès : la lyre, le feu, et le gond de la porte.

Démarche et structure

Une nouvelle étude sur la *mètis* des Grecs peut sembler, a priori, redondante. Elle a en effet été étudiée sous plusieurs aspects déjà, et a été le sujet exclusif d'une étude très complète de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant : *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*⁹. Notre objectif, toutefois, n'est pas de réinventer la roue ou d'enfoncer les portes déjà ouvertes par ces chercheurs. Nous souhaitons plutôt utiliser l'impulsion qu'ils ont donnée à la recherche sur les mentalités grecques et l'étude de la mythologie pour nous intéresser à un sujet précis, particulier et encore négligé ; celui de la *mètis* d'Hermès.

Rares sont en effet les études ayant touché à la fois à Hermès et à la question de la *mètis*. La perspective que nous envisageons d'étudier a à peine été débroussaillée ; la brève historiographie que nous venons de faire l'a démontré. Il apparaît de plus que plusieurs sources anciennes touchant à Hermès ou à la *mètis*, bien qu'ayant été étudiées, l'ont été avec des objectifs différents ne faisant pas ressortir les aspects qui nous intéresseront. Les études que nous venons d'énumérer nous ont ouvert les portes donnant sur l'univers de la *mètis* d'Hermès, mais c'est seule, avec l'étude des sources anciennes, que nous devons en franchir le seuil.

L'*Hymne homérique à Hermès*¹⁰ constituera la source principale de cette étude : elle constitue la source écrite la plus ancienne concernant Hermès et c'est elle qui fait le portrait le plus complet de ses péripéties. Cet hymne, très « rustique » selon Humbert, est peut-être celui qui offre la vision la plus « populaire » de la *mètis* en général et de celle d'Hermès en particulier. Nous l'utiliserons tout au long de cette étude. L'*Iliade* et l'*Odyssee*, attribuées traditionnellement à Homère, seront aussi sollicitées. Elles appellent toutefois à la prudence. Ces oeuvres ont en effet servi à argumenter à la fois une éthique guerrière antique – mettant de l'avant la force, le courage, et l'honneur – et une apologie de la ruse. Une nouvelle analyse, se concentrant exclusivement sur Hermès et les termes liés à la *mètis*, permettra sans

⁹ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, 316 p.

¹⁰ L'*Hymne* a bien sûr été édité et traduit maintes fois. La préférence sera accordée aux éditions bilingues, qui permettent de vérifier la fidélité de la traduction. La principale traduction que nous utiliserons sera celle de Jean Humbert, 1951, Paris, Les Belles Lettres.

aucun doute d'en tirer une compréhension nouvelle. *La Théogonie* d'Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, du même auteur, les *Fables* dites d'Ésope, les oeuvres d'Hérodote et Thucydide, d'Horace, Virgile, de Platon et d'Aristophane compléteront notre matière par leurs points de vue différents.

Nous développerons cette étude en trois chapitres. Le premier s'intéressera principalement à l'Hermès de la tradition littéraire. Ses origines, ses attributs, ses représentations. C'est en le retrouvant dans les sources (ou en notant ses absences) qu'on pourra mieux comprendre sa position dans l'imaginaire grec... et romain. Parallèlement, notre regard se portera sur la *mètis* elle-même, et son évolution à travers le temps. Qu'est-ce que la *mètis* ? Comment se définit-elle ? Comment se manifeste-t-elle chez Athéna, Héphaïstos et les autres divinités réputées à *mètis* ? Quels jugements a-t-on pu porter sur elle à travers le temps ? Les théories sont nombreuses et il est important de bien poser les bases avant de s'aventurer à chercher des divergences possibles chez Hermès.

Dans un deuxième temps, nous étudierons les liens d'Hermès avec le féminin et la *mètis* féminine, afin d'explorer la théorie voulant que la *mètis* aurait pu être une habilité à la base féminine. La *mètis* d'Hermès, où se situe-t-elle par rapport à cette *mètis* féminine ?

Un troisième chapitre, enfin, servira à l'analyse des rôles d'Hermès et de l'utilisation qu'il fait de sa *mètis* dans le cadre de ses fonctions. En quoi sa *mètis* se distingue-t-elle de celle des autres dieux, des héros, des animaux ? En quoi le jugement porté sur elle est-il distinct ? *Pourquoi* est-il distinct ?

La compréhension de l'identité réelle d'Hermès, croyons-nous, repose sur la compréhension de sa *mètis*. En cherchant à comprendre la *mètis* d'Hermès, c'est Hermès lui-même que nous cherchons à comprendre.

CHAPITRE I

HERMÈS, LA MÈTIS, LE MONDE D'HERMÈS

1. Hermès : origine et fonctions

1.1. Hermès : une historiographie

Le personnage d'Hermès a toujours été entouré d'une certaine ambiguïté. À la fois bon et mauvais (conformément à nos valeurs, du moins), voleur et dispensateur de bonnes aubaines, son identité fondamentale semble difficile à saisir : quelle est la fonction d'Hermès au sein du Panthéon ? Messager ? Guide des âmes ? Divinité pastorale ?

La recherche des origines d'Hermès, plus spécifiquement de la fonction à partir de laquelle auraient découlé toutes les autres, fut pendant longtemps l'un des objectifs premiers de la recherche le concernant. Cette orientation est visible dans l'historiographie. On s'intéresse au Psychopompe¹, au Berger², au dieu des passages, au Messager³, à l'inventeur de la lyre, de l'écriture, à ses liens avec les autres divinités, à chaque fois à la recherche d'une explication qui résumerait, en quelque sorte, Hermès en une seule phrase ; qui expliquerait la multiplicité de ses fonctions et ferait ressortir leur cohérence interne.

L'ouvrage de Karl Kerényi, *Hermes : Guide of Souls*, est certainement une référence sur le sujet. Alliant à l'étude mythologique la recherche des archétypes, l'auteur cherche à comprendre l'« idée » d'Hermès, d'abord en s'intéressant à la place de la divinité dans la tradition classique, puis à ses liens avec la vie, la mort et les autres dieux. Ce qu'il souhaite,

¹ Karl Kerényi, *Hermes, Guide of Souls*, Putnam, Spring Publications, 2003 (1944), 104 p.

² Apostolos Athanassakis, « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald », *Eranos*, 1989, LXXXVII, pp. 33-49.

³ Laurence Kahn, *Hermès passe ou Les ambiguïtés de la communication*, Paris, F. Maspero, coll. « Textes à l'appui », 1978, 205 p.

c'est comprendre ce à quoi songeaient les Grecs lorsqu'ils pensaient à Hermès : pas en tant que concept abstrait, ni comme à une simple divinité, mais en tant que « réalité ».

Afin de trouver cette « réalité-Hermès », Kerényi analyse successivement l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Hymne* comme des mondes dans lesquels la divinité trouve plus ou moins sa place. Le monde de l'*Hymne* serait ainsi le monde d'Hermès par excellence : un monde où apparaît un nouveau style de larcin, un larcin divin, basé non plus sur la force comme au temps des Titans, mais sur l'inventivité et la vivacité⁴ ; sur la ruse. C'est dans l'*Hymne à Hermès*, seulement, que serait réellement visible cet aspect « voleur » du dieu. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, Hermès serait plutôt caractérisé comme dieu d'abondance et de bonheur, de douceur aussi, la divinité refusant de s'impliquer dans les combats des dieux. L'Hermès de Kerényi est un dieu de chance et de malchance, un dieu tourné vers l'extérieur (la mobilité, le changement, l'échange) et non vers l'intérieur. Malgré les vols et les tromperies, à aucun moment Hermès ne se mêle de péché⁵ ou de repentir. C'est là ce qui le distingue, selon l'auteur : « l'innocence du devenir ».⁶

Plus de trente ans plus tard, Laurence Kahn analyse la divinité dans une perspective psychanalytique dans *Hermès passe ou Les ambiguïtés de la communication*. Déplorant les lacunes de l'historiographie jusqu'à elle, Kahn se propose de faire un retour aux sources avec son étude. Trop de chercheurs, selon elle, ont perdu la multiplicité des fonctions d'Hermès dans la recherche « illusoire » de ses origines. Dans leur quête de l'homogénéité, ils ont choisi d'ignorer plusieurs traits importants d'Hermès, dont sa ruse :

de toute les hypothèses [...] évoquées, aucune ne parvient à structurer cet aspect essentiel d'Hermès. La ruse d'Hermès, sa rouerie, ses machinations, ce qu'il y a de mauvais hasard en lui échappent à ces constructions.⁷

⁴ K. Kerényi, 2003 (1944), pp. 71-72 : « Hermes reveals a new kind of thieving or larceny, a divine kind. [...] Instead of violence there appears here inventiveness and animated swiftness. »

⁵ C'est le terme employé par l'auteur : K. Kerényi, 2003 (1944), p. 97 : « Hermes has nothing to do with sins and atonement. »

⁶ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 97 : « Innocence of becoming ».

⁷ L. Kahn, 1978, p. 13.

L. Kahn se propose donc de « reconstruire l'union logique et l'harmonie de la figure d'Hermès »¹⁸, par le biais de l'analyse de l'*Hymne homérique à Hermès*. Plutôt que d'essayer de résoudre les ambiguïtés du texte, à la manière des auteurs précédents, Kahn cherche à comprendre le message contenu dans ces ambiguïtés, pour en déduire finalement que c'est l'ambiguïté elle-même qui constitue le message du texte et la fonction fondamentale d'Hermès.¹⁹ Cette ambiguïté se trouve dans les passages chaperonnés par le dieu (entre les dieux et les humains, entre la vie et la mort, etc.) et dans sa *mêtis*, qui est le « contenant » (ou l'outil, pourrait-on dire) de tous ces passages et les permet.

L'étude de Laurence Kahn, notons-le, s'intéresse à l'ambiguïté plus qu'à la *mêtis* : ce que l'auteure veut comprendre, c'est la spécificité du mythe par rapport au discours tragique. Quand ce dernier met en lumière l'ambivalence et l'affrontement des valeurs, « le mythe au contraire les intègre dans l'épaisseur d'un événementiel à montrer plutôt qu'à percer. »²⁰ Comme elle le dit, elle a « poussé l'interprétation de l'*Hymne homérique à Hermès* bien au-delà de la reconnaissance d'Hermès et de sa *mêtis* technicienne ». ²¹

Avec Florence Majorel²², c'est en tant que dieu de l'initiation, la sienne propre et celle des hommes, qu'on s'intéresse à Hermès. Cette initiation se ferait sous le signe de la *mêtis*, celle qui permet à la divinité de faire sa propre initiation et de s'offrir une place de choix au sein des Olympiens en « brouillant les pistes » par la « subversion sophistique du langage »²³. F. Majorel s'intéresse donc à l'épisode de la naissance d'Hermès et du vol des vaches d'Apollon, fondateur dans sa propre initiation parmi les Olympiens. Ce passage entraîne l'étude des autres passages patronnés par Hermès : de l'enfance à l'éphébie, de l'éphébie à

¹⁸ L. Kahn, 1978, p. 16.

¹⁹ L. Kahn, 1978, p. 170. Notons que l'auteure, psychanalyste, analyse le sujet selon cet angle et non de manière réellement « historique ».

²⁰ L. Kahn, 1978, p. 185.

²¹ L. Kahn, 1978, p. 186.

²² Florence Majorel, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003, 1, pp. 53-81.

²³ F. Majorel, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », 2003, p. 54.

l'âge adulte, de la vie à la mort, de la vierge à la femme. La *mêtis* revient plus tard, pour montrer l'ambivalence du dieu, à la fois bienveillant et malfaisant : par sa parole rusée et ses pièges déroutants, il guide ou égare à sa guise. « Dans l'*Hymne à Hermès*, Hermès est le dieu de deux univers opposés, celui du jour et de la nuit, du sacré et du profane, du bien et du mal [...] »²⁴. C'est grâce à cette position équivoque, à cette *mêtis* initiatique, qu'Hermès put, selon Majorel, s'insérer définitivement dans l'Olympe. La question de la nature de cette *mêtis* reste inexplorée, mais l'étude de ses effets pourrait certes être utile à l'analyse.

Apostolos Athanassakis, de son côté, s'intéresse plutôt aux origines du dieu. Hermès pourrait-il être une divinité ancienne, *numen* habitant les petites pyramides de pierres qu'érigeaient les bergers nomades en tant que points de repère ou comme monticules funéraires ? L'ensemble de ses rôles pourrait-il découler d'une unique fonction expliquant toutes les autres ? C'est la théorie que met de l'avant l'auteur dans « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald »²⁵. Selon lui, la fonction de Berger serait au centre de l'identité primitive d'Hermès : aucune de ses fonctions ne serait impossible à rapprocher de cette fonction originelle. Ainsi l'épithète « κυλλήνιος », traduit généralement par le titre « Seigneur du Cyllène », pourrait selon l'auteur faire plutôt référence à un bâton de berger, « κυλλός, ή, όν », « tordu », ou être une forme parallèle de « κολώνη » et ainsi avoir la même signification que ce mot, c'est-à-dire « colline », « mont sépulcral », « tas de pierres ». Cela le rapprocherait encore une fois des bergers, cette fois comme « dieu des tas de pierres ».²⁶ Même le titre « Ἀργειφόντης », le tueur d'Argos²⁷, pourrait être compris comme « tueur de chiens », le terme « argos » ayant pu servir à l'origine à désigner cet animal. Argos le géant, après tout, était bien une sorte de chien de garde pour Héra ; Argos, dans l'*Odyssee*,

²⁴ F. Majorel, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », 2003, p. 77.

²⁵ A. Athanassakis, « Phallic Cairn », 1989, pp. 33-49.

²⁶ A. Athanassakis, « Phallic Cairn », 1989, pp. 38-39.

²⁷ Argos, gardien à la force terrible, avait été chargé par Héra de surveiller la vache Io, dont elle était jalouse. Selon la légende, Argos avait plusieurs yeux et ne dormait jamais qu'à moitié. Hermès le trompa et le tua. Pierre Grimal, « Argos », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 2002 (1951), p. 50.

est le nom du chien d'Ulysse.²⁸ « Akakèta », « sans douleur » selon Kerényi²⁹, serait plutôt, selon Athanassakis, « celui sur lequel on ne doit pas déféquer », épithète qui se rattacherait aux tas de pierre qui symbolisaient le dieu sur les routes.³⁰ L'interdiction pourrait être rapprochée, comme le fait remarquer l'auteur, de celle que fait Hésiode dans les *Travaux et les Jours* :

Face au soleil, debout, n'urine en aucune manière ;
quand il se couche, jusqu'à son lever, garde bien en mémoire
de n'uriner ni sur la route ni hors de la route.³¹

L'Hermès qui ressort de cette analyse des épithètes est d'origine modeste, rustique même, ce qui aurait valu à la divinité d'avoir un rôle si discret dans les épopées homériques : volonté du poète d'anoblir et de déguiser Hermès, selon Athanassakis, en lui réservant un rôle discret en tant que figure divine secondaire et agent de liaison. Ses fonctions plus tardives de gardien des palestres ou de dieu des marchands ne seraient que des évolutions naturelles de ces fonctions originales.

Claudine Leduc³², dans « Une théologie du signe en pays grec », donne, elle aussi, une grande antiquité à Hermès. Selon elle, la présence de la divinité sur les bords de l'Égée remonterait au moins au II^e millénaire, et serait attestée par le mot *hema*³³, qui apparaît à cinq reprises

²⁸ Selon le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, le nom du gardien d'Io aurait sans doute été compris par les anciens comme voulant dire « aux yeux brillants ». Dans le cas des chiens et autres animaux, le terme aurait plutôt eu un lien avec leur rapidité. (Pierre Chantraine, *DELG*, Paris, Klincksieck, 1968.)

²⁹ K. Kerényi, 2003 (1944), p.43.

³⁰ A. Athanassakis, « Phallic Cairn », 1989, p.41.

³¹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 727-729, traduction de Philippe Brunet.

³² Claudine Leduc, « Une théologie du signe en pays grec : l'hymne homérique à Hermès (I) : commentaire des vers 1-181 », *Revue de l'histoire des religions*, 1995, 212 (1), pp. 5-49. Les recherches de l'auteure s'intéressent, entre autres, à la « naissance » des divinités techniciennes en pays grec : Athéna, Dionysos, Héphaïstos, Hermès ; cet intérêt est visible dans cette étude.

³³ On note plutôt, dans le *LIMC* (Gilbert Siebert, « Hermes », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, V.2 Herakles - Kenchrias, 1990), de la forme *e-ma-az*, qui serait présente trois fois à Pylos, une fois à Cnossos et une fois à Thèbes, bien qu'il ne semble pas s'agir d'un théonyme à chaque fois. Le dieu figurerait toutefois bel et bien sur au moins l'une des tablettes de Pylos, un calendrier religieux, la tablette de Thèbes ferait sans doute référence à des allocations de laines allouées à la divinité, et à Cnossos, le troupeau sacré enregistré appartiendrait plus probablement à Hermès qu'à un individu du même nom.

dans les archives des palais mycéniens, trois sur des tablettes de Pylos, une à Cnossos et une à Thèbes.²⁴ Dans au moins deux de ces cas, selon elle, le mot représenterait avec certitude un théonyme désignant Hermès. L'éloignement des deux sites (trois, en comptant aussi les références moins certaines) suggèrerait, selon l'auteure, qu'Hermès aurait pu être un dieu déjà bien ancré dans l'imaginaire des civilisations palatiales, bien avant son adoption par les Grecs. C'est cet « être profond » d'Hermès que recherche C. Leduc en étudiant l'*Hymne*.

Elle s'intéresse donc aux signes par lesquels se manifeste la divinité : la lyre, le feu, le gond de la porte. Des inventions, selon elle, où s'articulent la vie et la mort, le masculin et le féminin. Sa « journée », dans l'*Hymne*, représenterait le cycle du feu, qui naît dans le foyer au matin, grandit et brille à son plus fort au soir avant de disparaître sous la cendre pour la nuit, tel Hermès dans ses langes. Elle représenterait aussi l'aller-retour de la porte sur ses gonds. Hermès, selon C. Leduc, serait un symbole anthropomorphe du feu domestique.

Le maître de fécondité qui fait croître plantes et troupeaux, le messenger de Zeus et le dieu chthonien, le Voleur et le Voyageur semblent renvoyer au feu organique qui croît entre le dessus et le dessous, qui subtilise et fait disparaître toutes les matières organiques et qui circule entre les mondes.²⁵

Hermès serait donc né d'une idée ancienne, d'un signe concret, le feu, pour se perpétuer « à l'état de structure inconsciente » et s'intégrer dans le système divin en formation. Une base unique, de laquelle aurait surgi une multiplicité de fonctions.

Avec Marie-Christine Fayant, l'ordre est inversé. Plutôt qu'une évolution de l'unique au multiple, elle estime que Hermès aurait été un dieu composite, fait d'emprunts divers à des traditions anciennes, récentes, courantes ou rares. Pas d'unité dans cette identité, juste une accumulation de fonctions. À partir des *Dionysiaques*, de Nonnos de Panopolis²⁶, M.-C. Fayant ajoute donc à ses aspects classiques d'inventeur de la lyre, de voleur de bœufs et de trompeur ceux de garant de la justice et médiateur. Ce rôle de réconciliateur-médiateur,

²⁴ C. Leduc, « Une théologie du signe », 1998, p. 7.

²⁵ C. Leduc, « Une théologie du signe », 1998, p. 46.

²⁶ Marie-Christine Fayant, « Hermès dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », *Revue des Études Grecques*, 1998, 111 (1), pp. 145-159.

permis par sa maîtrise du langage, met en évidence une nouvelle facette de la divinité, à laquelle K. Kerényi avait déjà touché en parlant de la « douceur » du dieu.²⁷

[...] Nonnos fait d'Hermès un arbitre, un médiateur dans des circonstances qui mettent en péril l'ordre cosmique. Ainsi, Hermès participe à la théomachie qui met aux prises les Olympiens au début du ch. 36 ; sur le modèle d'*Il.*, 21, 497-501, c'est Létô qu'il a pour adversaire (36, 11) ; à la différence de la scène de l'*Iliade*, il se bat contre elle, baguette à la main, mais surtout, Nonnos lui prête ensuite un rôle inconnu chez Homère : c'est lui qui réconcilie tous les dieux (v. 106-133).²⁸

L'Hermès qui ressortirait des *Dionysiaques*, selon M.-C. Fayant, serait donc une construction faite à partir de traditions diverses, certaines anciennes, d'autres plus récentes, par exemple l'hermétisme et l'orphisme, populaires à l'époque. Outre son rôle de protecteur de Dionysos, Hermès apparaîtrait ainsi dans le texte de Nonnos de Panopolis comme un dieu médiateur et un garant de la justice. Ces fonctions auraient été siennes dans les textes magiques, qui eux-mêmes se seraient inspirés de données déjà présentes, dans une certaine mesure, dans les textes homériques. Nonnos aurait, en grande partie, « extrapolé » à partir des mêmes éléments qui faisaient voir à Kerényi un dieu de douceur en Hermès. L'association avec la justice n'aurait donc peut-être pas été donnée clairement avant une époque tardive, mais elle aurait été facile à tirer d'éléments déjà existants.

Ce rôle de garant de la justice pourrait-il lui venir de sa *mêtis* ? Cette possibilité ne devra pas être négligée.

Ce qui semble ressortir de cette étude de l'historiographie, c'est une certaine difficulté à définir clairement Hermès. Est-il le feu, comme le suggère C. Leduc ? Le Berger, comme le propose A. Athanassakis ? Pouvons-nous trouver une idée unique, de laquelle auraient émergé toutes les autres ? Ou bien serait-il une sorte de « dieu fourre-tout », qui aurait accumulé toute une série d'attributs, sans qu'une réelle cohérence habite l'ensemble ? Les éléments épars qui constituent l'identité d'Hermès sont-ils réconciliables, ou s'agit-il d'une tâche impossible et illusoire que d'essayer de retrouver l'unité d'une divinité qui n'en possède

²⁷ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 43 : « [H]is presence softens the effects of Odysseus' fearful revenge, just as the ferocity of Achilles was calmed in the last book of the *Iliad*, which, as we saw, stands under the influence of Hermes. »

²⁸ M.-C. Fayant, « Hermès dans les *Dionysiaques* », 1998, p. 153.

peut-être aucune ? Plusieurs pierres ont déjà été posées sur le chemin de la compréhension du dieu. Elles ne seront pas ignorées. Afin de ne pas parcourir un chemin déjà parcouru, toutefois, nous essayerons de notre côté de comprendre l'identité d'Hermès par le biais de sa *mêtis*. Qualité à la base de chacune de ses fonctions, la *mêtis ne* ne pourrait-elle pas être la « colle » liant son identité ? C'est là la possibilité que nous comptons explorer.

1.2. Sources

Les sources, beaucoup moins préoccupées que les études modernes par les questions d'origine et de classification, permettent de voir les fonctions du dieu à travers son action.

La source principale concernant la divinité est certainement *l'Hymne homérique à Hermès*. Écrit dans le dernier tiers du VI^e siècle²⁹, le poème est un incontournable. On y raconte la naissance du dieu et les exploits qu'il accomplit dans la nuit et la journée suivante : l'invention de la lyre et le vol des vaches d'Apollon, alors qu'il est encore un petit enfant ; le sacrifice aux douze dieux et le retour dans l'ancre de Maïa, où il se cache innocemment dans ses langes ; la découverte du voleur par Apollon, ses menaces et le jugement de Zeus, la réconciliation avec Apollon et le partage des attributions. À travers le poème on fait référence à Hermès comme étant « ingénieux et subtil, - le Brigand, le Ravisser de bœufs, l'Introduit des songes, le Guetteur nocturne, le Rôdeur de portes »³⁰. À tout moment ses yeux se mettent à briller du feu de la ruse.

Analysant Hermès en tant que joueur de tours (*trickster*), comme une divinité de chance et d'humour, Lewis Hyde³¹ voit dans *l'Hymne* l'introduction du chaos primordial au sein de

²⁹ Selon Pierre Humbert, *Hymne homérique à Hermès*, notice et traduction par Pierre Humbert, Paris, Belles Lettres, 1951, p. 114-115. Lewis Hyde (1998, pp. 223-220) cite de son côté 520 av. J.-C. Athanassakis (« Phallic Cairn », 1989, p.34) donne une plus grande antiquité à *l'Hymne*, en plaçant sa date d'écriture au plus tard au VII^e siècle avant notre ère.

³⁰ *Hymne homérique à Hermès*, 13-17, traduction de Pierre Humbert. « [...] πολύτροπον, αἰμυλομήτην, ληϊστῆρ', ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὀνειρώων, νυκτὸς ὄπωπητῆρα, πυληδόκον [...] ».

³¹ L. Hyde, *Trickster Makes this World. Mischief, Myth, and Art*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998, 417 p.

l'ordre olympien, suivant Karl Kerényi dans cette idée. Cette introduction d'un élément nouveau et subversif à un ordre établi serait la traduction mythologique d'une période de tensions et de changements, qui aurait pris fin aux environs de 520 av. J.-C. L'*Hymne*, selon lui, serait un moyen de contenir le changement en disant, après coup, qu'il avait été voulu ainsi par Zeus.³²

Pierre Humbert, introduisant l'*Hymne*, estime qu'on présenterait dans le poème un monde rustique, qui serait destiné à être présenté à une assemblée rustique. « L'impudence d'Hermès, son vol manifeste, l'incongruité du présage qu'il lâche (295) ont pu faire la joie d'une assemblée rustique, avide à la fois de merveilleux et de grosses plaisanteries. »³³ Pour lui, ce serait la proximité du dieu avec les hommes qui expliquerait « l'entrain bouffon de cet Hymne où une humanité rustique naïve cherche à retrouver sa propre image dans celle du Dieu. »³⁴

On rencontre le même genre de familiarité dans les *Fables* d'Ésope³⁵, dès le VII^e ou le VI^e siècle avant notre ère. En effet, Ésope nous présente Hermès sous un jour très populaire, presque familier, sans l'éloignement respectueux qu'on retrouve généralement dans les Hymnes et autres écrits à vocation religieuse. Émile Chambry, dans son commentaire sur le texte, voit les *Fables* comme le reflet des idées du peuple. « [S]es conseils sont des conseils de prévoyance, de prudence, d'habileté à tirer parti de tout, fût-ce aux dépens du prochain. »³⁶ Dans un tel poème, Hermès est trompeur et trompé, moqueur et moqué :

Hermès et le statuaire.

Hermès, voulant savoir en quelle estime il était parmi les hommes, se rendit, sous la figure d'un mortel, dans l'atelier d'un statuaire, et, avisant une statue de Zeus, il demanda : « Combien ? » On lui répondit : « Une drachme. » Il sourit et demanda :

³² L. Hyde, 1998, pp. 223-224.

³³ P. Humbert, notice, « Hymne homérique à Hermès », 1951, p. 113.

³⁴ P. Humbert, notice, « Hymne homérique à Hermès », 1951, p. 104.

³⁵ Notons tout de même que les recueils, bien qu'attribués à Ésope, se sont en réalité échelonnés sur plusieurs siècles et ont été enrichis par plusieurs auteurs au fil du temps.

³⁶ Ésope, *Fables*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Belles Lettres, 2005 (1927), p. XL. Nous utiliserons la traduction de l'auteur à partir de maintenant.

« Combien la statue d'Héra ? – C'est plus cher, » lui dit-on. Apercevant aussi une statue qui le représentait, il présuma qu'étant à la fois messager de Zeus et dieu du gain, il était en haute estime chez les hommes. Aussi s'informa-t-il du prix. Le sculpteur répondit : « Eh bien ! si tu achètes les deux premières, je te donnerai celle-ci par-dessus le marché. »

Cette fable convient à un homme vaniteux qui ne jouit d'aucune considération chez autrui.³⁷

Hermès reste divin, certes (la capacité de se métamorphoser soi-même est un attribut caractéristique des dieux³⁸), mais les situations dans lesquelles on le retrouve donnent l'impression d'une proximité familière : Hermès, plus qu'une divinité honorée de loin, semble être le prototype du voleur, du menteur, du bon vivant... de l'homme... Il ne connaît pas le prix de la statue ; son rôle aurait pu tout aussi bien être attribué à un animal.

Plusieurs siècles plus tard, Horace (65-8 av. J.-C.) écrit une *Ode* qui fait apparaître un Hermès plus raffiné, aux rôles nombreux et diversifiés :

Mercure, éloquent petit-fils d'Atlas, toi qui eus l'art d'adoucir par ta voix et d'embellir par l'habitude de la palestre les premiers hommes au caractère sauvage, je veux te chanter, messager du grand Jupiter et des dieux, père de la lyre courbée, habile à cacher tout ce que tu t'es amusé à dérober. C'est toi qui, par ruse, as enlevé jadis ses bœufs à Apollon ; tu étais tout jeune, et il prenait une voix menaçante pour t'effrayer, si tu ne les lui rendais pas ; mais il se mit à rire quand tu lui dérobas son carquois. C'est toi qui conduisait le riche Priam quand, au sortir d'Ilion, il réussit à tromper l'attention des Atrides orgueilleux et échappa aux feux de garde des Thessaliens et au camp des ennemis de Troie. C'est toi qui mènes dans les demeures des bienheureux les âmes pieuses et qui, de ta verge d'or, rassembles leur troupe légère : tu es cher aux dieux d'en haut et à ceux d'en bas.³⁹

Dans un court paragraphe, Horace nous présente Hermès (ou Mercure) comme patron des poètes, gardien des palestres, messager des dieux, inventeur de la lyre, voleur et guide des âmes. La plupart de ces aspects peuvent être retrouvés parsemés à travers les sources classiques, l'accent allant à un trait ou à un autre selon l'époque, l'auteur et les objectifs visés par le texte. Dans le cas des sources romaines, le rapprochement classique entre Mercure et

³⁷ Ésope, « Hermès et le statuaire », *Fables*, 108.

³⁸ Le sujet de la métamorphose dans la littérature et l'iconographie ancienne est le sujet d'une étude de Françoise Frontisi-Ducroux, *L'homme-cerf et la femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003.

³⁹ Horace, *Odes*, I, X. Traduction par F. Richard.

Auguste pourrait avoir dilué les aspects « péjoratifs » de la divinité au profit d'un portrait plus « noble » et correspondant mieux aux idéaux romains. On ne nie pas Mercure voleur, mais l'aspect est présenté légèrement et ce qui ressort, c'est plutôt son aspect civilisateur, réconciliateur, aimé de tous.

Chez Ovide, à peu près à la même époque (de 42 av. à 17 ap. J.-C.), Hermès apparaît comme un « agile dieu », « fidèle exécuteur » des ordres de Jupiter (Zeus).⁵⁰ Dans la version du vol de bœufs d'Apollon qu'on trouve dans ses *Métamorphoses*⁵¹, c'est à l'« habileté coutumière » (*arte sua siluis*) d'Hermès qu'on fait référence, et non à sa ruse qui semble, dans le texte, jugée plutôt négativement. Lorsqu'elle est présente, elle a généralement des conséquences néfastes. Qu'on pense à Echo⁵², punie par Héra pour avoir protégé les amours de Jupiter et des nymphes, à Céphale⁵³ qui, rusant pour tester la fidélité de sa femme, pousse trop loin le stratagème et cause leur perte à tous les deux. La ruse, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, fait son apparition à l'âge de fer, en même temps que « le piège insidieux, la violence, le criminel appétit de possession » et « tout ce que réprouvent les dieux »⁵⁴.

Dans les *Métamorphoses*, d'Antoninus Liberalis (vers 150 ap. J.C), Hermès occupe un rôle similaire, cette fois en se mettant au service de la « justice divine », omniprésente dans le texte. Il transforme Battos, coupable d'avoir manqué à un serment, en pierre⁵⁵. Il transforme en vautours les enfants de Polyphonté, géants cruels qui tuaient et dévoraient les passants, obéissant ainsi à Zeus qui lui avait ordonné de les punir.⁵⁶

⁵⁰ Ovide, *Métamorphoses*, « Aglauros », « Europe », II, 720 et 836. Traduction de J. Chamonard.

⁵¹ Ovide, *Métamorphoses*, « Battus », II, 686.

⁵² Ovide, *Métamorphoses*, « Narcisse. Echo », III, 362-369.

⁵³ Ovide, *Métamorphoses*, « Céphale et Procris », VII, 661-365.

⁵⁴ Ovide, *Métamorphoses*, « Les quatre âges », I, 89-150.

⁵⁵ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, « Battos », XXIII.

⁵⁶ Antoninus Liberalis, « Polyphonté », *Métamorphoses*, XXI.

Le rôle d'exécuteur de la justice de Zeus en est un fréquemment attribué à Hermès : en tant que messenger, il semble souvent être une extension de l'action du roi des dieux, que ce soit pour rendre la justice, transmettre sa volonté ou exécuter ses ordres. Son aspect de psychopompe est parfois, lui aussi, utilisé dans ce sens ; par exemple dans le « Alcmène », XXXIII, lorsqu'il est chargé par Zeus d'enlever la mère d' Héraklès, après sa mort, pour la mener à l'île des Bienheureux. Hermès, chez Antoninus Liberalis, est en quelque sorte un personnage secondaire. Son action se contente généralement de suivre celle des autres divinités plus importantes, de leur obéir. L'histoire de Méropis, XV, est particulièrement intéressante sur la vision qui pouvait être portée sur le dieu et son aspect voleur : les enfants de Eumélos, hautains, refusent d'honorer les dieux. « Les invitait-on au culte d'Artémis, le frère répondait qu'il haïssait une déesse qui court la nuit. Était-ce pour offrir des libations à Hermès, il répliquait qu'il n'honorait pas un dieu voleur. »

L'ensemble des sources offre le portrait d'un dieu aux fonctions multiples, sur lequel des regards multiples sont portés. Dans certains cas, le dieu qu'il nous est possible d'apercevoir à travers ce regard nous paraît être une présence familière et quotidienne, dans d'autres textes le dieu apparaît de manière plus effacée, discrète même, se contentant de rôles secondaires. Hermès reste un rusé, bien sûr, mais ce n'est pas toujours l'aspect sur lequel est mis l'accent. Mais même muselé et assagi, Hermès reste, par l'ensemble de ses fonctions, une divinité à *mètis*.

2. La *mètis*

2.1. Définition

L'expression qui traduirait le mieux le terme « *mètis* » serait probablement celui d' « intelligence rusée ». Detienne et Vernant⁴⁷ la définissent comme un avantage sur la force, qui s'exerce dans les situations incertaines ou ambiguës. Multiple, ondoyante, agissant par déguisement, sous le couvert de la faiblesse ou de l'ignorance, la *mètis* revient en partage à un certain nombre de dieux, de héros, d'hommes... et même à certains animaux. Dans leurs mots :

⁴⁷ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, 316 p.

La *mêtis* est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître ; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux.⁵⁸

Ce manque de précision, l'incertitude des résultats de cette intelligence rusée qui s'intéresse plus aux effets concrets qu'à une quelconque recherche de vérité serait la cause de la dévalorisation de cette forme d'intelligence par Platon. Dans sa « politogonie »⁵⁹ du livre VIII de la *République*, c'est donc un mythe de la souveraineté que présenterait Platon, une souveraineté basée sur la *mêtis*, qui serait ainsi cause de sa décadence.⁶⁰

Après une définition du concept s'appuyant sur l'exemple de la course d'Antiloque⁶¹ – qui gagne contre Ménélas malgré des chevaux moins rapides : *mêtis* pour les uns, tricherie pour les autres – les auteurs s'intéressent aux évocations de la *mêtis* dans la mythologie et la pensée des Grecs. On s'intéresse alors à la *mêtis* des divinités primordiales à métamorphoses (Thétis, Métis, Protée, etc.), à celle de Zeus et à son rôle dans la conquête du pouvoir royal, à celle des animaux, des chasseurs qui les poursuivent, à celle des navigateurs et des artisans, à celle d'Ulysse, bien entendu, et à celle de deux divinités réputées à *mêtis* : Athéna, fille de Métis elle-même, et Héphaïstos. Leur *mêtis*, surtout prévoyante, semble être différente de celle d'Hermès, qui est à peine évoquée dans l'ouvrage.

Les mentions les plus importantes concernant Hermès se trouvent en effet dans la conclusion, où l'on met en rapport Hermès et Héphaïstos, tous les deux associés au feu mais de manière différente : Héphaïstos contrôle le feu puissant de la forge, Hermès est plutôt feu follet, inventé dans la nuit au détour d'un chemin par le frottement rapide de deux morceaux de

⁵⁸ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 10.

⁵⁹ C'est le terme employé par Marcel Meulder, « Un aspect platonicien de la *mêtis*, ΛΟΓΙΣΜΟΣΜΕΤ' ΑΙΣ ΘΗΣΕΩΣ (Plat., *Rép.*, VIII, 546b2-3) », *Antiquité Classique*, 1979, XLVIII, p. 138.

⁶⁰ M. Meulder, « Un aspect platonicien de la *mêtis* », p. 138.

⁶¹ C'est le sujet de tout un chapitre. M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, pp. 17-31.

bois. La *mêtis* d'Hermès évoque la bonne trouvaille dont l'astucieux sait tirer avantage. On mentionne également, fait intéressant, l'aspect « énigmatique » de la *mêtis* d'Hermès.

Comme les traces doubles entrelacées, les liens qui se dénouent d'eux-mêmes constituent un tour de ruse magique qui vient s'ajouter aux autres exploits de la *mêtis* d'Hermès. Ce spectacle étonnant provoque chez le spectateur un sentiment de stupeur, une sorte d'éblouissement et de vertige, comme le font naître les questions énigmatiques adressées par Socrate à ses interlocuteurs [...]. Ce qui s'inscrit dans l'entrelacs des directions opposées, tracées sur le sol par la *mêtis* d'Hermès, c'est, au sens propre, une énigme, que les Grecs appellent tantôt *ainigma*, tantôt *grîphos*, du même nom qu'un filet de pêche d'une certaine espèce.⁵²

Ces aspects de la « *mêtis* magie » et de la « *mêtis* énigme » d'Hermès, « tressant ses liens pour le plaisir de fasciner », sont particulièrement intéressants et gagneraient à être approfondis. Ce qui semble ressortir de ces quelques pages de Detienne et Vernant, c'est une « *mêtis* hermétique » chaotique et créatrice, dont la possibilité appelle à des études supplémentaires.

À cette analyse s'oppose celle de Christopher Faraone et Emily Teeter qui, dans un article portant sur la *maât* égyptienne et la *mêtis* hésiodique⁵³, voient dans cette dernière (comme d'ailleurs dans la première) une force de stabilité et d'ordre. On s'éloigne ici quelque peu de la définition traditionnelle attachée à la *mêtis*. De Mêtis la prévoyante, rusée et trompeuse, on passe à une Mêtis qui, comme Maât, serait une force morale de l'Univers. Le rapprochement des deux concepts par les auteurs s'appuie sur certaines similitudes entre les deux divinités. Mêtis et Maât, font-ils observer, sont toutes deux à la fois des idées abstraites et des divinités anthropomorphes ; elles semblent toutes deux servir à justifier le pouvoir monarchique : ces raisons seraient suffisantes, selon eux, pour faire passer Mêtis de divinité prophétique à garante de la justice, départageant le bien et le mal.

⁵² M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 290.

⁵³ Christopher Faraone et Emily Teeter, « Egyptian Maat and Hesiodic Metis », *Mnemosyne*, 2004, 57 (2), pp. 177-208.

Mêtis serait, en quelque sorte, la conscience de Zeus. Trompeur et rusé au début du poème d'Hésiode, le roi des dieux cesserait, selon les auteurs, ses tromperies après l'ingestion de *Mêtis*, à cause de l'ingestion de *Mêtis*.⁶⁴

Nous proposerions plutôt une thèse inverse. Sans nier la justesse de certaines de leurs remarques, nous ne pouvons accepter la théorie de la « *mêtis-maât* » de Faraone et Teeter. Non pas agent de stabilité, la *mêtis* nous semble a priori être un agent perturbateur de l'ordre établi, qui semble se retrouver au premier rang lors de tous les revirements de l'ordre du cosmos. Quand Cronos usurpe le pouvoir de son père, quand Rhéa sauve Zeus pour qu'il règne à son tour, quand Prométhée donne le feu aux hommes... lorsque l'ordre qui semblait établi change brusquement, toujours le principal moteur derrière ce changement semble être la *mêtis*. Libre, elle était synonyme de chaos dans l'ordre cosmique : prisonnière de Zeus, elle ne semble plus avoir d'action que chez les hommes ou avec la permission de Zeus, sans remettre en cause son pouvoir.⁶⁵

Ingrid Elisabeth Holmberg⁶⁶, elle aussi, s'intéresse à l'épisode de l'absorption de *Mêtis* par Zeus. Son analyse se fait toutefois sous le signe de la différenciation sexuelle. Elle note, en effet, que contrairement aux autres qualités humaines, qui sont généralement associées à un sexe ou l'autre, la *mêtis* semble osciller entre le féminin et le masculin. Elle serait en quelque sorte... différente. Principalement féminine à l'origine, elle serait passée dans le champ de la masculinité, selon l'auteure à cause de ses fonctions socio-culturelles importantes et enviables. Dans les mains des divinités masculines, en effet, la *mêtis* aurait entre autres contribué au maintien de l'ordre cosmique, s'éloignant ainsi de son utilisation féminine, qui aurait plutôt visé à l'opposition de ce pouvoir.⁶⁷ Selon Holmberg, une représentation de ce transfert se trouverait dans la *Théogonie* d'Hésiode. On y observe, selon elle, une *mêtis* féminine originelle, chaotique et régnant jusqu'à son absorption par Zeus. Prend fin, alors, le

⁶⁴ Dans leurs mots : « [...] once Zeus ingests Metis, he never – in this poem, at least – deceives again [...] ». C. Faraone et E. Teeter, « Egyptian Maat », 2004, p. 205.

⁶⁵ Nous explorerons cette hypothèse plus tard.

⁶⁶ Ingrid Elisabeth Holmberg, « The Sign of Metis », *Arethusa*, 1997, 30, 1, pp. 1-33.

⁶⁷ I. E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 3.

règne de la *mêtis* féminine. L'ordre cosmique se voit régulé et la *mêtis* tombe sous le contrôle de Zeus. Par la suite se trouveraient deux *mêtis* distinctes, l'une féminine et l'autre masculine, aux caractéristiques différentes : alors que les actions posées par la *mêtis* masculine seraient généralement commémorées par un *sêma*, un signe, la *mêtis* féminine serait de son côté fortement liée à un pouvoir de reproduction (visible par la naissance d'Athéna après que Zeus eut dévoré Mêtis).

La théorie est intéressante et, comme elle peut être appliquée au cas d'Hermès, Holmberg prend la peine de s'intéresser au cas de la divinité, bien que brièvement. Les quelques passages le concernant, ainsi que ceux sur Héphaïstos, permettent de mieux saisir ce qu'entend l'auteure lorsqu'elle parle de la *mêtis* et du féminin. La *mêtis* d'Hermès, ainsi, serait le produit de la volonté de Zeus. Placé dans une position difficile à ses débuts (jeune, sans force et sans défense), Hermès doit dépendre de sa *mêtis* pour accéder à l'Olympe. Il serait en quelque sorte, par sa faiblesse, proche de la féminité et donc de la *mêtis*. La même chose serait remarquable chez Héphaïstos qui, par sa difformité, serait placé plus bas dans l'échelle des dieux et devrait dépendre plus que les autres de son agilité mentale pour compenser ses lacunes physiques. Dans cet exemple, le lien avec la reproduction serait visible : les créations d'Héphaïstos, par sa *mêtis*, peuvent prendre vie⁶⁸. Dans cet exemple, on retrouve aussi un avertissement, qui est également présent dans l'exemple de la course d'Antiloque : un manque de contrôle de sa propre *mêtis* serait présenté, clairement, comme potentiellement dangereux.⁶⁹

Les textes grecs anciens luttent avec les potentialités négative et positive inhérentes à la *mêtis*, associant souvent les éléments les plus fortement positifs au masculin. Pourtant, même chez les personnages masculins à *mêtis*, la *mêtis* conserve des liens avec le féminin. Les personnages masculins dans ces textes démontrent alors une habileté qui les distingue simultanément des personnages féminins à *mêtis*, et qui semble contrôler cette *mêtis* : nous parlons ici de leur habileté à créer un *sêma*.⁷⁰

⁶⁸ Pandora est l'exemple le plus connu de ces créations. I. E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 12.

⁶⁹ « Thus, although Antilochus' lack of control of his own *metis* is excused because of his youthfulness (like Hermes) and by his charming apologies, uncontrolled *metis* is clearly represented as disruptive and potentially dangerous. » I. E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 24.

⁷⁰ I.E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 29. Sauf mention contraire, nous ferons nous-même les traductions de l'anglais au français.

La *mêtis* serait-elle donc une force primitivement féminine, dont la possession par les mâles ne servirait qu'à suppléer à des faiblesses à d'autres niveaux ? La bonne et la mauvaise *mêtis* pourraient-elles se distinguer par leur proximité plus ou moins grande avec la *mêtis* féminine originale ? La perception de la *mêtis* d'Hermès a-t-elle pu être influencée par une proximité perçue comme plus ou moins grande avec l'élément féminin ?

Dans une perspective plus philosophique, J. P. Dumont cherche à analyser, dans « Diogène de Babylone et la déesse Raison : la *mêtis* des stoïciens »⁷¹, la conception stoïcienne du langage et de la raison à partir de fragments de Diogène et de Chrysippe. Voulant voir dans les mythes une vérité rationnelle, ces auteurs lisent le mythe de Mêtis et de Zeus de manière allégorique, afin de démontrer que la science ou la spéculation rationnelle seraient les filles de la technique, de l'art, de l'intelligence : Athéna est fille de Mêtis. Athéna naît ainsi à l'intérieur de Zeus des œuvres de Mêtis et, de primitive, se transformerait en raison par son passage dans le cerveau de Zeus.⁷²

Marcel Meulder⁷³, lui, s'intéresse à la *mêtis* du point de vue du pouvoir tyrannique. S'appuyant sur Platon, il compare Hermès, dieu du langage ambigu, aux mages et aux sophistes. La *mêtis* qu'il présente en effet dans son article est une arme, un outil criminel utilisé par le tyran pour parvenir à ses fins. Le tyran correspondrait au « fripon divin », au *trickster*, qui promet d'être utile et cause de grands dommages. La *mêtis* telle que présentée par Platon, note Meulder, ne semble présenter aucune facette positive. Elle est tricherie et mensonge, ruse malhonnête et dangereuse, qui appartient aux mages, aux sophistes et aux tyrans. « Simultanément, Platon montre l'illusoire maîtrise de la *mêtis*, notamment chez le tyran (qui la doit aux sophistes qui peuvent la lui reprendre), et l'inanité de tout pouvoir basé uniquement sur la *mêtis*. »⁷⁴

⁷¹ J. P. Dumont, « Diogène de Babylone et la déesse Raison. La *mêtis* des stoïciens », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, pp. 260-278.

⁷² J. P. Dumont, « La *mêtis* des stoïciens », 1984, p. 273

⁷³ Marcel Meulder, « La *mêtis* du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin : (Plat. *Rép.* VIII, 565 d-IX, 579 e) », *Antiquité classique*, 1994, 63, pp. 45-63.

⁷⁴ M. Meulder, « La *mêtis* du tyran », 1994, p. 63.

Ce n'est donc plus la *mètis* présentée par Detienne et Vernant que l'on retrouve ici. La *mètis* que décrit Platon n'est plus un objet d'émerveillement et d'admiration comme on la retrouve chez Homère, mais un pouvoir néfaste, mortel et fragile. La transition vient-elle d'un changement dans la perception de la *mètis*, ou le mal pourrait-il venir en fait de l'objectif que se donne la *mètis* décrite par Platon ?

Wylie Graham, dans « Demosthenes the General, Protagonist in a Greek Tragedy ? »⁷⁵, trouve lui aussi dans les sources une vision plus péjorative de la *mètis*. S'intéressant à la description, par Thucydide, de la prise de Pylos par Démosthène, et à la perception de ce général dans la société grecque, l'auteur théorise l'existence d'un dédain des victoires obtenues par ruse ou tromperie. En d'autres mots, d'un dédain de la *mètis*. Il note en effet que la prise de Pylos est décrite comme le résultat de coups de chance successifs, bien que les faits semblent plutôt indiquer une stratégie planifiée et rusée de la part de Démosthène. Une stratégie, toutefois, qui se serait éloignée de l'« idéal » grec de faire la guerre. Démosthène utilisait ce qui aurait été considéré comme des armes de lâches : les flèches, les javelots, et aurait préféré affamer l'ennemi plutôt que de lui permettre de vendre chèrement sa vie dans un combat rapproché. Une manière de faire la guerre indigne des guerriers grecs.

Ce fait serait peut-être confirmé par la position de Démosthène qui ne semble pas, selon l'auteur, faire partie des notables d'Athènes. Selon lui, la méthode de guerre hoplitique proviendrait de la légende homérique et représenterait l'idéal grec. Ce jugement serait rendu visible par l'interprétation de Thucydide mentionnée plus haut, ainsi que par certains passages de Polybe critiquant Philippe V de Macédoine⁷⁶ pour avoir évité les combats directs et méprisant les victoires obtenues par ruses et tromperies.⁷⁷

⁷⁵ Graham Wylie, « Demosthenes the General, Protagonist in a Greek Tragedy ? », *Greece & Rome*, 1993, 40, pp. 20-30.

⁷⁶ Polybe, 18, 3, 3.

⁷⁷ Polybe, 13, 3, 2-3.

Dans une autre perspective, Michèle Giraudeau⁶⁸ analyse la conception de la ruse et de l'héroïsme chez Hérodote par rapport à celle observable dans la tradition épique. Selon elle (et bien d'autres), l'histoire est héritière de l'épopée ; la différence principale se trouverait dans le positionnement de l'auteur par rapport à son sujet ; le jugement qu'il porterait dans son ouvrage sur ce qui est bien et ce qui est mal. Chez Homère, la ruse et la tromperie ne seraient bien vues qu'à l'égard de l'ennemi ; Hérodote, de son côté estimerait les ruses subtiles.

[C]ertes ἀπάτη appartient encore à la formule de serment et δόλος désigne toujours des ruses de guerre mais la tromperie politique, la perfidie du serment préalable pour le premier, la ruse de femme et la conquête habile du pouvoir pour le second attestent la fréquence de cette arme du faible qui triomphe de la force par son intelligence et n'est jamais blâmé de le faire par l'historien. Bien au contraire Hérodote considère avec une certaine estime les ruses – pourvu qu'elles soient subtiles – qu'il s'agisse de se faire attribuer la royauté, d'attirer l'attention d'un protecteur efficace et cupide, d'échapper à un piège et même de voler impunément ! Plus qu'à la valeur morale de l'acte, l'historien se montre sensible à l'intelligence de la tactique adoptée au point de développer en bon sophiste l'apologie du mensonge utile.⁶⁹

Chez Hérodote, nous dit M. Giraudeau, même les dieux sont trompeurs. Tandis qu'Homère réservait la possession du savoir à ceux pour qui une faiblesse ou un handicap physique justifiait la puissance de l'esprit, le savoir, chez Hérodote, devient savoir-faire. Celui qui sait fait.

L'intelligence jusqu'à la ruse, l'invention et le savoir-faire, tout comme la richesse produite par le travail et le commerce font maintenant la gloire. [...] L'épopée était le domaine de la fatalité, l'histoire est faite des efforts intelligents des hommes pour la déjouer.⁷⁰

Même thèse chez Alexander Hollmann.⁷¹ Selon l'auteur, Hérodote aurait montré dans ses *Histoires* intérêt et admiration pour ceux qu'il appelle les « manipulateurs de significations »

⁶⁸ Michèle Giraudeau, « L'héritage épique chez Hérodote », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, pp. 4-13.

⁶⁹ M. Giraudeau, « L'héritage épique chez Hérodote », 1984, p. 9.

⁷⁰ M. Giraudeau, « L'héritage épique chez Hérodote », 1984, p. 13.

⁷¹ Alexander Hollmann, « The Manipulation of Signs in Herodotos' *Histories* », *Transactions of the American Philological Association*, 2005 (135), pp. 279-327.

(les tricheurs, menteurs, rusés), semblant préférer les personnages faisant usage de sagesse et de ruse à ceux utilisant la force brute. Ainsi,

[...] Hérodote ne commente pas sur la moralité ou l'immoralité des manipulateurs ou de leurs actions. Plutôt, les actions sont présentées de manière à inviter l'évaluation en termes de la ressource, de l'intelligence et de l'ingéniosité du responsable des actes (ou de sa victime), sans que des questions de moralité viennent jeter de l'ombre sur l'accomplissement lui-même.⁸²

Les *Histoires* seraient donc, selon A. Hollmann, une célébration de l'ingéniosité humaine et, bien que le terme « *mêtis* » ne soit pas utilisé en tant que tel, une célébration de la *mêtis*, dirons-nous. Selon lui, les descriptions des faits de ruse seraient présentées de manière à inviter le jugement des aptitudes, de l'intelligence et de l'ingéniosité mis en oeuvre, mais non un jugement moral sur l'utilisation de la *mêtis* elle-même.⁸³ Le seul « manipulateur de signification », comme les appelle l'auteur, à connaître une fin horrible est également qualifié de « *deinos* » et « *atastalos* »⁸⁴ : « habile » et « arrogant ». Ce dernier terme laisse à croire que le jugement porté sur lui ne serait pas causé par sa ruse, mais plutôt par son *hybris*.

On trouverait donc, à des époques rapprochées, Hérodote (484/482 – 425 av. J.-C.) célébrant la *mêtis*, et Thucydide (471 – 400 av. J.-C) la méprisant. Serait-il possible qu'une plus grande proximité au mythe rende l'acceptation de la *mêtis* plus grande, tandis qu'une volonté de scientificité et de vérité rende cette qualité moins désirable, à cause peut-être de son incertitude et de sa dépendance au hasard et à la chance ? On a, après tout, souvent reproché à Hérodote de se tenir trop près du mythe...

G. Brizzi, s'intéressant à la question de la guerre dans l'Antiquité⁸⁵, arrive à une thèse similaire à celle de A. Hollmann, mais s'éloignant de celle de W. Graham. L'auteur, en effet, considère que les Grecs faisaient la guerre à la manière d'Ulysse. Point d'héroïsme, point de

⁸² A. Hollmann, « The Manipulation of Signs », 2005, pp. 300-301.

⁸³ A. Hollman « The Manipulation of Signs », 2005, p. 300-301.

⁸⁴ A. Hollmann, « The Manipulation of Signs », p. 300 : « clever and wicked ». Le deuxième terme pourrait également se traduire comme « orgueilleux à la folie ».

⁸⁵ Giovanni Brizzi, « Guerre des Grecs, guerre des Romains : les différentes âmes du guerrier ancien », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, 1999, 10, pp. 33-47.

vaillance : les Grecs auraient montré ouvertement, selon lui, qu'ils préféreraient les ruses d'Ulysse. S'ils avaient Achille comme modèle, ils agissaient toutefois à la manière d'Ulysse... contrairement aux Romains qui, G. Brizzi l'avance, auraient suivi un code de guerre strict :

On ne peut pas [...] discuter le bien-fondé essentiel de son assertion [de Plutarque], tant est évidente la différence d'attitude des Grecs et des Romains vis-à-vis de *mêtis*. Privilégiée, comme nous l'avons vu, dans le monde hellénique, elle paraît, au contraire, avoir été, plus encore que pénalisée, complètement rejetée par le plus ancien code de guerre romain.⁷⁶

On croirait, à lire G. Brizzi, que les Romains, trop nobles, n'auraient pu se résoudre à faire emploi de ruse et de tromperie avant d'y être obligés par les actions de leurs ennemis. L'idée est évidemment contestable, surtout si l'on va jusqu'à prétendre que l'adaptation qu'ils en font n'a pour but que de lutter contre les pièges d'Hannibal, et non de porter une offensive rusée. Comme si, même rusés, ils refusaient de « s'abaisser » au niveau de leurs ennemis. Hermès était pourtant au nombre des divinités adoptées par les Romains. Il aurait peut-être connu quelques modifications par rapport à son homologue grec, mais Horace ne cache pas son côté voleur, ni Ovide, d'ailleurs, pour ne prendre que ceux-là.

La réticence, même de certains auteurs modernes, à reconnaître l'existence de la ruse chez leurs sujets d'étude, et leur volonté de la dissimuler ou de l'excuser, est très parlante. Ce qui peut être perçu par plusieurs comme une manière peu « noble » d'agir pourrait-il avoir causé la dissimulation de pratiques pourtant communes ? Cette possibilité ne doit pas être négligée, autant dans l'étude des sources que dans l'utilisation des études modernes à leur sujet.

2.2. *Mêtis* et moralité

Là où les *Fables* d'Ésope suggèrent de tirer parti de tout⁷⁷, le poème d'Hésiode semble surtout vanter une honnêteté à toute épreuve et met en garde contre les dangers du vol.

Ne cherche pas les gains mal acquis : gain mal acquis vaut un désastre. [...] Donner est bien, ravir est mal et donne la mort. Celui qui donne de bon cœur, donnât-il

⁷⁶ G. Brizzi, « Guerre des Grecs », 1999, p. 42.

⁷⁷ Émile Chambry, « Introduction » in Ésope, *Fables*, Paris, Belles Lettres, 2005 (1927), XL.

beaucoup, est heureux de donner, et son cœur y trouve sa joie : ce que vous prenez à un autre, sans son aveu, n'écoutez que l'effronterie, fût-ce peu, vous glace le cœur.⁷⁸

« Travail » et « sois juste », ce sont les conseils que veut transmettre Hésiode à son frère Persée selon Paul Mazon. Pour bien illustrer son propos, Hésiode lui propose le mythe de Prométhée en exemple. En essayant de soustraire les hommes à la loi de Zeus (celle qui les voue au travail), il a provoqué leur plus grand malheur. Par sa faute, Zeus a fait créer Pandora, et tous les maux qu'elle porte avec elle, pour l'envoyer aux hommes. « De ce jour les hommes travaillent et peinent, jouets d'une illusion qui leur ravit la vue du destin qui les attend tous : les souffrances et la mort. »⁷⁹

Par opposition, la *mêtis* semble plutôt appréciée chez Hérodote ou, du moins, elle n'est aucunement présentée d'une manière qui pourrait laisser croire à un quelconque jugement négatif. Chez Thucydide, pourtant à peu près à la même époque, la position de l'auteur serait plutôt mitigée. À l'époque de Thucydide, selon Denis Rousseau, l'admiration des Athéniens allait à l'efficacité.⁸⁰ Les notions d'honneur et d'héroïsme semblent perdues, et ce que note Thucydide, selon l'auteur, c'est ce qui fonctionne et ne fonctionne pas.

Dans les textes des philosophes, avides de rationalisme, on explique les comportements « amoraux » des dieux en les attribuant aux mauvais poètes. Ceux-ci auraient écrit des fables mensongères à leur sujet : les dieux, les vrais, ne s'adonnent pas au mensonge, à la tromperie, ne se transforment pas, puisqu'ils sont perfection. « Il faut encore éviter absolument, repris-je, de dire que les dieux aux dieux font la guerre, se tendent des pièges et combattent entre eux – aussi bien cela n'est point vrai – [...] »⁸¹ Les Dieux « ne sont pas des magiciens qui changent de forme, et ne nous égarent point par des mensonges, en paroles ou en actes. »⁸² Étonnant qu'avec une telle perception, Platon ait tout de même admis la

⁷⁸ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 352-353 et 356-361.

⁷⁹ Marie-Christine Leclerc, « Commentaire » in Hésiode, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours, et autres poèmes*, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 72.

⁸⁰ Denis Rousseau, « Introduction », in Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, Paris, Gallimard, 1964, p. 8.

⁸¹ Platon, *La République*, II, 378b-379b.

⁸² Platon, *La République*, II, 382e-383c.

possibilité d'une multitude de divinités : à quoi bon une multitude de dieux, s'ils sont tous parfaits ? Il n'est plus besoin que d'un seul... Malgré tout, selon Meulder, on pourrait trouver chez Platon une valeur positive à l'*apatè* dans sa description du dirigeant, qui doit posséder des qualités voisines de la *mètis* et recourir au mensonge et à la fraude dans l'intérêt des dirigés.⁹³

Chez Plutarque, (à nouveau un historien, d'une époque beaucoup plus tardive) la ruse semble bien perçue, à condition de remplir trois conditions, selon Gerard B. Lavery : elle doit réussir, viser le bien du public et ne blesser personne.⁹⁴ Virgile, de la même époque, semble pourtant voir les ruses d'un oeil tout à fait différent !

Ce qui ressort de cette brève analyse, ce sont des points de vue très variés concernant la ruse, le mensonge et la *mètis* en général. D'une époque à l'autre, les jugements ne semblent évoluer ni pour une acceptation de la *mètis*, ni pour son rejet. On ne note ni respect universel, ni mépris universel concernant cette qualité, quelles que soient les époques. La *mètis*, dans son ensemble, ne pourrait donc pas être source unique d'un jugement porté sur Hermès. Hermès est-il caché dans les sources où la *mètis* est aussi cachée ? La chose semblerait logique, si ce n'est que la *mètis* en général qui cause problème. Hermès est-il seul dissimulé, quand ailleurs la *mètis* est présente ? C'est ce que semble vouloir démontrer une analyse d'Hermès et de son action dans l'*Illiade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide*, laissant entrevoir la possibilité que ce pourrait être la *mètis* spécifique d'Hermès qui, dans certains cas, pourrait être jugée positivement ou négativement.

⁹³ Marcel Meulder, « Un aspect platonicien de la *mètis*, ΛΟΓΙΣΜΟΣΜΕΤ' ΑΙΣ ΘΗΣΕΩΣ(Plat., *Rép.*, VIII, 546b2-3) », *Antiquité Classique*, 1979, XLVIII, p. 132.

⁹⁴ Gerard B. Lavery, « Training, Trade and Trickery. Three Lawgivers in Plutarch », *The Classical World*, 1974, LXVII, Lavery, p. 379-380.

3. Le monde d'Hermès

3.1. *L'Iliade*

L'Iliade, épopée en vingt-quatre chants, est l'un des textes majeurs de la littérature grecque. On l'attribue traditionnellement à l'aède Homère et on estime qu'il aurait été rédigé pour la première fois vers le IX^e siècle avant notre ère, soit près de quatre siècles après les événements qu'il est censé relater.⁸⁵ On y raconte ce qu'on pourrait appeler « la colère d'Achille », et les faits qui se seraient déroulés autour de ce personnage, et des suites de sa colère, lors de la dixième et dernière année de la guerre contre Troie. Les événements se dérouleraient aux environs de 1250 avant J.-C., une époque qui correspondrait à l'âge des héros dont parlait Hésiode dans sa description du mythe des âges :

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 mêmes 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 nefs, au-delà du vaste abîme de l'onde,
s'acheminant vers Troie pour Hélène aux tresses charmantes.⁸⁶

Pour ces héros, affirme Moses I. Finley, « tout tourne autour d'un unique élément d'honneur et de vertu : la force, la bravoure, le courage physique, la vaillance. »⁸⁷ Pas de place, dans ce monde, pour la ruse, outil des lâches et des faibles. La place d'Ulysse, héros sans équivoque de *l'Odyssée*, est d'ailleurs quelque peu ambiguë dans *l'Iliade*. Rusé et héroïque à la fois, le personnage semble causer malaise. Malgré la reconnaissance de son ingéniosité et de son habileté à concevoir « toute sorte de ruses et de pensées bien tramées »⁸⁸, c'est surtout son aspect héroïque qui est mis de l'avant, comme si on voulait cacher son côté trop rusé. Ainsi,

⁸⁵ Homère, *L'Iliade*, introduction, traduction et notes par Eugène Lasserre, Paris, Garnier Flammarion, 1965, pp. 10-15.

⁸⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 156-165.

⁸⁷ Moses I. Finley, *Le monde d'Ulysse*, Paris, La Découverte, 1986 (1954), p. 31.

⁸⁸ *Il.*, III, 203. Ce sont les mots utilisés par Hélène pour décrire Ulysse au roi Priam. On l'appelle, plus haut, πολύμητις.

attaqués près de leurs vaisseaux creux, les Argiens sont mis en déroute par les guerriers troyens :

Il était seul, Ulysse illustre par sa lance ; aucun des Argiens ne restait près de lui ; car l'épouvante les prenait tous. Alors, gémissant, il se dit en son âme au grand cœur :
 « Ah ! que vais-je souffrir ! Grand est le mal, si je fuis devant le nombre, par peur ; et c'est pire encore, si je suis pris là, tout seul : les autres Danaens, le fils de Cronos les a mis en fuite. Mais pourquoi donc mon âme s'arrête-t-elle à ces idées ? Je sais que les lâches s'écartent de la lutte ; mais qui excelle au combat doit tenir pied vaillamment, qu'il soit frappé ou frappe l'adversaire. »⁹⁹

Ulysse, malgré son hésitation, choisit l'héroïsme : il maintient sa position et continue à faire des blessés parmi les rangs troyens, malgré le danger. Même scénario lorsque le roi Agamemnon, égaré par un rêve de Zeus, décide la retraite des troupes. Ulysse, refusant la fuite, réprimande durement la lâcheté d'Agamemnon, indigne d'un héros : « Atride, quelle parole a passé la barrière de tes dents ! Misérable, tu devrais donner à une armée sans honneur, autre que celle-ci, tes ordres, et non régner sur nous [...] »¹⁰⁰. Même Diomède, choisissant Ulysse pour l'accompagner dans une mission d'espionnage, vante ses qualités viriles plutôt que ses ruses :

« Si vous m'invitez à choisir moi-même mon compagnon, comment alors oublierais-je le divin Ulysse, qui a, au plus haut point, *le cœur zélé et l'âme virile dans toutes les épreuves*, et que chérit Pallas Athénè ? Avec lui, des flammes mêmes nous reviendrions, tous deux, car plus que tous il sait penser. »¹⁰¹

Plutôt que sa subtilité, sa sagesse, sa prévoyance, ses talents pour « tiss[er] toutes sortes de ruses et de calculs »¹⁰² auxquels on fait si souvent référence dans l'*Odyssée*, c'est sur sa vaillance qu'est mis l'accent, toute sa ruse se dissimulant dans le discret euphémisme selon lequel le héros, plus que tous, « sait penser », « ἐπεὶ περίοιδε νοῆσαι ».

La seule appréciation de la *mêtis* semble venir des « faibles » : Hélène et le vieux roi Priam, Nestor et le jeune Antilochos... ceux à qui la force fait défaut. Ce sont eux qui incarnent les

⁹⁹ *Il.*, XI, 401-410.

¹⁰⁰ *Il.* XIV, 83-85.

¹⁰¹ *Il.*, X, 242-247.

¹⁰² *Od.*, IX, 422, « πάντας δὲ δόλους καὶ μῆτιν ὕφαινον ». Notons l'utilisation du terme « ὕφαινον », « tisser », sur lequel nous reviendrons plus tard.

épisodes de ruse les plus complets : le premier jugé positivement, le deuxième sévèrement réprimé. Pendant les jeux donnés en l'honneur de Patrocle, en effet, Nestor suggère au jeune Antilochos de guetter son occasion : malgré ses chevaux moins rapides, il saura gagner s'il sait choisir le bon moment pour pousser son équipage devant celui de Ménélas. « Poursuivez donc ce char, hâtez-vous au plus vite », ordonne-t-il à son attelage, « et moi, j'emploierai mon art et ma réflexion à me glisser devant lui quand le chemin se rétrécira : l'occasion ne m'échappera pas. »⁹³ La victoire est sienne, mais la réaction ne se fait pas attendre : « Antilochos, point d'humain plus malfaisant que toi ! Va-t'en à la malheure ! Nous n'avions pas raison de te dire sage, nous, les Achéens ! »⁹⁴ Pour Detienne et Vernant, c'est la « légèreté » de la *mêtis* d'Antilochos, son manque de pondération dans son utilisation de la ruse, qui lui vaudraient les reproches qu'il reçoit.⁹⁵

Dans une épreuve où la virilité des hommes et la valeur de leurs attelages doivent se mesurer, l'utilisation de la ruse semble perçue comme tricherie. Le cas décrit par Priam est différent à ce niveau : Priam ne décrit pas des actions militaires, mais diplomatiques et politiques. Point de place, dans ce domaine, pour la force, aussi grande soit-elle. Les paroles et les attitudes seules comptent, et le roi Priam montre le plus grand respect pour les talents d'Ulysse dans ce domaine :

« Quand l'ingénieux Ulysse se levait, il restait immobile, le regard baissé, les yeux fixés à terre ; il n'agitait son sceptre ni en arrière, ni en avant ; il le tenait immobile, semblable à un ignorant ; on eût dit un homme plein de ressentiment, ou un sot, comme cela. Mais quand il lançait, du fond de sa poitrine, sa grande voix, et ses paroles semblables aux flocons de la neige en hiver, dès lors, avec Ulysse, aucun humain ne pouvait rivaliser ; alors ce n'était pas tant la beauté d'Ulysse que nous admirions en le voyant. »⁹⁶

Mêtis, oui, mais *mêtis* uniquement là où la force ne peut avoir de prise. Si l'emploi de la force brute est possible, toujours, semble-t-il, c'est celle-là qui doit être mise au premier rang.

⁹³ *Il.* XXIII, 414-416.

⁹⁴ *Il.* XXIII, 439-441.

⁹⁵ M. Detienne et J. P. Vernant, 1974, p. 23.

⁹⁶ *Il.*, III, 216-224.

C'est peut-être l'exemple qui serait montré dans l'épisode de la Dolonie. Alors que les Argiens envoient en espions Diomède et Ulysse, dont on ne cache pas la vaillance, les Troyens envoient Dolon. L'homme, nous dit-on, « était laid, mais bon coureur. »⁹⁷ Malgré ses prétentions, il semble surtout attiré par les présents que promet Hector à qui osera se rendre jusqu'au camp des Argiens : il prend d'ailleurs bien garde de voir le trésor promis garanti par un serment avant de se mettre en route.⁹⁸ Capturé, il agit lâchement, tremblant de peur. Contrairement à Ulysse qui défend chèrement sa vie lorsqu'encerclé, Dolon supplie en pleurant qu'on lui laisse la vie sauve, promettant or et trésors en échange de sa vie. Il livre sans hésiter à Diomède et Ulysse tout ce qu'il sait à propos des postes de gardes et de la situation des Troyens et de leurs alliés... avant d'être brutalement tué par Diomède, plus fort. Lui et Ulysse sont peut-être des rusés, mais ils agissent autant que possible avec force et héroïsme, contrairement à Dolon.

Dans ce monde où la ruse n'a pas sa place, Hermès tient un rôle effacé. On le présente surtout comme dieu d'abondance et comme guide, ses autres aspects étant plus ou moins ignorés. Il est celui à qui doit sa richesse « Ilonée, fils de Phorbas riche en troupeaux »⁹⁹, « Hermès Bienfaisant, qui excelle en subtils penses »¹⁰⁰, le guide qui « [aime] par-dessus tout à accompagner un homme »¹⁰¹. Hermès est abondance, Hermès est guide et messager ; il n'est pas rusé. Son rejeton même, Eudore, n'a visiblement rien d'un rusé. Il est décrit comme « belliqueux », « extrêmement vite à la course et vaillant au combat. »¹⁰² Hermès lui-même semble savoir qu'il n'est pas à sa place dans le monde de gloire et d'héroïsme qu'est celui de *l'Iliade*. L'épisode le plus significatif se joue sans doute au chant XXI. Les dieux se font

⁹⁷ *Il.*, X, 316.

⁹⁸ *Il.*, X, 319-324 : « Hector, je suis poussé, moi, par mon coeur et mon ardeur virile, à m'approcher des vaisseaux rapides, et à m'y renseigner. Mais allons, lève-moi ton sceptre, et jure-moi, solennellement, que tu me donneras les chevaux et le char de bronze ciselé qui portent l'irréprochable fils de Pélée. » Il avoue toutefois ensuite : « Par ses folles promesses, Hector a séduit ma raison [...] ».

⁹⁹ *Il.* XIV, 121-124.

¹⁰⁰ *Il.*, XX, 34-35 : « ἐριούνης Ἑρμείας, ὅς ἐπὶ φρεσὶ πευκαλίμησι κέκασται ». Traduction par Paul Mazon.

¹⁰¹ *Il.*, XXIV, 334-335 : « Ἑρμεία, σοὶ γὰρ τε μάλιστά γε φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἐταιπίσσαι ».

¹⁰² *Il.*, XVI, 158-201.

face, les uns partisans des Troyens, les autres des Achéens. Hermès doit affronter Latone. Plutôt que de déployer tous les artifices de sa ruse pour la vaincre, comme il le fait dans *l'Hymne*, contre Apollon, le dieu refuse le combat, s'effaçant devant la déesse : « Latone, je ne te combattrai pas. Il est difficile de frapper les épouses de Zeus assembleur de nuées. Empresse-toi, parmi les dieux immortels, de te vanter de m'avoir vaincu par ta puissance, de force. »¹¹³

À chaque occasion, semble-t-il, la force triomphe sur la *mêtis*.

Selon plusieurs études modernes, le monde d'héroïsme présenté dans *l'Iliade* représenterait un idéal grec du héros qui s'incarnerait en la personne d'Achille, qui sacrifie la promesse d'une longue vie pour l'espoir d'acquérir une gloire impérissable à la guerre. Tamar R.M.E. Nelson va plus loin. Dans son étude sur la tromperie, les dieux et les déesses dans *l'Iliade*¹¹⁴, l'auteure suggère que les actes de ruse pourraient avoir été volontairement dissimulés à travers le texte, afin de conférer aux dieux une noblesse et une grandeur qu'ils ne possèderaient pas autrement. Ce n'est pas dire que toute ruse est éliminée : ce qui est remarquable, selon l'auteur, c'est la volonté évidente de la réduire au minimum. La liste des conquêtes et des viols d'Apollon et de Poséidon est étouffée à l'extrême, les actes trompeurs sont placés dans le passé et limités à quelques personnages.¹¹⁵ La ruse, dans *l'Iliade*, est laissée aux femmes. On parle alors généralement de tromperies liées à l'amour et à la séduction, à la manipulation sexuelle, de *mêtis* dans le cas d'Athéna qui, libérée des liens du sexe, n'en est que plus dangereuse dans ses manigances. L'objectif, selon T. Nelson, aurait été de présenter les dieux masculins comme étant respectables et honnêtes.¹¹⁶ Ce serait ce qui expliquerait la quasi-absence d'Hermès dans le texte : le rusé personnage ne serait pas à sa

¹¹³ *Il.*, XXI, 458-501.

¹¹⁴ Tamar R. M. E. Nelson. « Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad* », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996-1997, 37 (3-4), pp. 181-197.

¹¹⁵ T. Nelson, « Deception, Gods and Goddesses », 1996-1997, pp. 181 et 193.

¹¹⁶ T. Nelson, « Deception, Gods and Goddesses », 1996-1997, p. 197.

place dans le monde de gloire de l'*Illiade*. Même ses aspects messagers et psychopompes, ceux qui le rendent le plus près des hommes, sont oblitérés autant que possible.¹¹⁷

La présence d'un personnage à *mètis* serait-elle simplement inadaptée à une épopée héroïque, de la même manière qu'un cercle n'est pas adapté à un trou carré ? Ou cette dissimulation pourrait-elle être causée, comme l'ont déjà suggéré certains auteurs (et comme certains passages du texte pourraient le suggérer), par une valorisation de la force par rapport à l'intelligence rusée ?

3.2. L'*Odyssée*

Épopée en vingt-quatre chants, l'*Odyssée* présente un monde bien différent de celui de l'*Illiade*. Elle raconte les difficultés rencontrées par Ulysse lors de son *nostos*, son retour. Si l'on en croit Moses I. Finley, le texte aurait été écrit une ou deux générations après celui de l'*Illiade*.¹¹⁸

L'*Odyssée* est le monde d'Ulysse (Odysseus), celui d'Hermès et celui de la *mètis*.

La ruse est en effet omniprésente dans le texte. Majoritairement, les mentions sont positives. « À l'époque homérique, l'esprit de ruse, loin d'être déshonorant, est plutôt une qualité louable et digne d'envie »¹¹⁹, mentionne-t-on à la note 86 v. 245. Ainsi, on décrit Autolykos comme étant :

[...] l'illustre père de sa mère [celle d'Ulysse], qui l'emportait sur tous en piraterie et en parjure. Un dieu lui avait donné cette supériorité, Hermès : car en son honneur Autolykos brûlait les cuisses alléchantes des agneaux et des chevreaux, et le dieu qui l'aimait était son compagnon fidèle.¹²⁰

¹¹⁷ T. Nelson, « Deception, Gods and Goddesses », 1996-1997, p. 196.

¹¹⁸ M.I. Finley, 1986 (1954), p. 35 : « Selon la vue qui est de plus en plus admise, l'*Illiade* a pris la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, dans la seconde moitié du VIII^e avant J.-C. L'*Odyssée* et les poèmes d'Hésiode seraient apparus une ou deux générations plus tard. »

¹¹⁹ M. Dufour et J. Raison, n.86, in Homère, L'*Odyssée*, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 354.

¹²⁰ *Od.*, XIX, 394-398. M. Dufour et J. Raison ajoutent, en note 175 v. 396 : « [...] Malgré l'opinion contraire de V. Bérard, il ne faut pas voir en ceci une ironie, mais un éloge. Platon l'entendait bien ainsi, et dans la *République* (I, 8, 334 B) il en tire argument contre Homère. »

Hermès n'est plus caché. Il semble même avoir, au pays d'Ulysse, une importance qu'on semble avoir négligé jusqu'à maintenant. En effet, l'importance d'Athéna dans le poème n'est plus à démontrer : à chaque étape du parcours (sauf peut-être chez les Phéaciens)¹¹¹, la déesse est présente et visible auprès de son protégé. Bien que discrètement, Hermès lui aussi semble présent tout au long du poème, par des indices qui rappellent la ressemblance d'Ulysse avec le dieu.

Qu'on pense seulement à l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens. Le héros, épuisé, amasse un tas de feuilles et se couche au centre, sous sa couverture improvisée : « [c]omme on cache un tison sous la cendre grise [...] »¹¹². Un tison sous la cendre. On croirait lire la description d'Hermès dans l'*Hymne* lorsque, après le vol des vaches d'Apollon, il revient se cacher dans l'ancre de sa mère : « [...] le fils de Zeus et de Maïa s'enfonça dans ses langes odorants : comme une cendre épaisse couvre des charbons ardents de chêne-vert, Hermès ainsi se cacha, en voyant le Dieu Archer. »¹¹³ Ulysse serait d'ailleurs, selon certaines sources¹¹⁴, de la famille d'Hermès, avec lequel il partage un épithète qui rappelle leur ruse : *polúmêtis*.¹¹⁵

La divinité semble aussi particulièrement honorée sur la terre d'Ulysse. Sa colline surplombe la ville, c'est à lui que sacrifie le porcher Eumée avant le repas. C'est également à lui que le vagabond-Ulysse dit devoir ses talents.

¹¹¹ Comme le font remarquer M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 233, « à peine celui-ci [Ulysse] a-t-il abordé en Phéacie que sa protectrice fait preuve de la plus grande discrétion. Elle refuse de se montrer aux yeux d'Ulysse, elle ne veut pas agir à découvert, elle se tient à l'écart "par respect pour son oncle (*Od.*, VI, 329-331)". Dès qu'elle a conduit son protégé jusqu'au palais d'Alkinoos, elle disparaît, elle retourne vers Athènes et la maison d'Érechtée. »

¹¹² *Od.*, V, 487-490 : « ὡς δ' ὅτε τις δαλὸν σποδιῆ ἐνέκρυψε ».

¹¹³ *Hymne homérique à Hermès*, 237-239. « [...]σπάργαν' ἔσω κατέδυσε θυήεντ' ἠύτε πολλὴν πρέμνων ἀνθρακίην οὐλή σποδὸς ἀμφικαλύπτει [...] ». Les termes ne sont pas les mêmes, mais l'image du tison dissimulé sous la cendre revient dans les deux textes.

¹¹⁴ Thomas van Northwick, « APOLLŌNOS APATĒ. Associative Imagery in the *Homeric Hymn to Hermes* », *The Classical World*, 1980, LXXIV, p. 5.

¹¹⁵ M. Detienne et J. P. Vernant, 1974, p. 39.

Ces éléments pourraient faire croire à une vision entièrement positive de la *mêtis*. C'est aux dieux qu'on compare Ulysse pour sa sagesse et sa ruse. C'est pour cette ruse qu'Athéna l'aime et le protège...

Et pourtant, certains passages font mention de la ruse en termes péjoratifs. En fait, selon Erwin F. Cook¹¹⁶, ce serait dans toute la tradition homérique qu'on positionnerait la force, la « biè », au-dessus de l'intelligence.¹¹⁷ Même chez Ulysse, le rusé par excellence, on pourrait observer cette hiérarchisation des valeurs. En effet, à certaines occasions, son aspect héroïque supplanterait sa *mêtis*. Ainsi Ulysse ne peut s'empêcher de s'identifier face au cyclope Polyphème, allant à l'encontre de ce qui aurait été le choix le plus fidèle à la *mêtis* :

[...] de nouveau, je lui crie, cédant à la colère qui m'anime : « Cyclope, si jamais homme mortel te demande qui t'infligea la honte de te crever l'œil, dis-lui que c'est Ulysse, le saccageur des villes, le fils de Laërte, qui a sa demeure en Ithaque. »¹¹⁸

Cet épisode serait fondateur de l'identité héroïque d'Ulysse.¹¹⁹ En reniant ainsi sa *mêtis*, il acquiert en effet un antagoniste divin, Poséidon, qui le fera errer et empêchera son retour par tous les moyens. Ainsi, bien qu'il agisse encore de manière rusée par la suite, Ulysse ne pourrait plus par la suite, selon l'auteur, être caractérisé comme pur « *trickster* ». Il serait, selon Cook, un « *trickster-warrior* ».

La description qu'on fait du héros semble montrer cette ambivalence. Ainsi Polyphème, vaincu par la *mêtis* d'Ulysse : « Mais j'attendais toujours la venue d'un être grand et beau, revêtu d'une force puissante ; et maintenant c'est un nabot, un vaurien, un infirme, qui m'a crevé l'œil après m'avoir dompté par le vin. »¹²⁰

¹¹⁶ Erwin F. Cook. « "Active" and "Passive" Heroics in the *Odyssey* », *The Classical World*, 1999-2000, 93 (2), pp. 149-167.

¹¹⁷ E. F. Cook, « "Active" and "Passive" Heroics in the *Odyssey* », 1999-2000, p. 153.

¹¹⁸ *Od.*, IX, 500-505.

¹¹⁹ E. F. Cook, « "Active" and "Passive" Heroics in the *Odyssey* », 1999-2000, p. 155.

¹²⁰ *Od.*, IX, 513-517 : « οὐτιδανὸς καὶ ἄκις », « sans valeur et sans force ».

Ulysse semble être loin du héros classique des épopées homériques. Nabot, infirme : les termes doivent avoir influencé Ovide. Présentant la dispute d'Ajax et d'Ulysse pour les armes d'Achille, dans ses *Métamorphoses*, il met dans la bouche du premier le même genre de critiques : la lance, s'il l'obtenait, serait « un lourd fardeau pour ses bras débiles », le bouclier ne conviendrait pas « à sa main gauche, sans audace et faite pour agir à la dérobée ». « Et la fuite, ta seule supériorité, ô le plus lâche des hommes, sur tous, sera pour toi plus lente si tu traînes une pareille charge. »¹²¹ L'arc d'Ulysse était pourtant décrit comme l'arme d'un héros, impossible à bander par nul autre que lui...

Dans l'*Iliade* aussi, référence était faite à la taille d'Ulysse, qui « élève moins haut la tête que l'Atride Agamemnon »¹²². Ulysse, de l'avis général, est plus petit que la moyenne. La chose est peut-être significative, quand on songe à la petite taille du jeune Hermès lorsqu'il accomplit ses méfaits. Comme nous le remarquons dans le cas de l'*Iliade*, la force triomphe sur la ruse... La contrepartie logique de la chose serait peut-être le triomphe de la ruse, chez les personnages à qui la force fait défaut, ou dans les situations où la force ne saurait triompher.

La nécessité de la ruse pourrait-elle être déterminante dans le jugement qu'on porte sur elle ? À moins que le jugement ne soit associé à une quelconque notion de noblesse ? Prenons Alcinoos, roi des Phéaciens,

« Ulysse, en te regardant, nous ne croyons pas voir un de ces imposteurs, de ces fourbes, que la terre noire nourrit partout en si grand nombre, artisans de mensonges où nul ne voit clair. Mais chez toi, si la grâce est dans tes discours, *il y a par-dessous de loyales pensées.* »¹²³

L'important n'est pas l'acte, semble-t-il, mais l'intention derrière. Même chose au chant XIV : Eumée, le chef des porchers d'Ulysse se montre méfiant envers le nouvel arrivant qu'est son maître déguisé. Il n'est pas le premier vagabond à vouloir donner à Pénélope des nouvelles de son mari : « pour être bien traités, des vagabonds viennent nous mentir effrontément et n'ont garde de nous dire la vérité. Quiconque, ayant couru les mers, arrive au

¹²¹ Ovide, *Métamorphoses*, XIII, 98-134.

¹²² *Il.* III, 193. Priam note ce fait en observant les guerriers, depuis les remparts de Troie.

¹²³ *Od.*, XI, 360-403. L'emphase est de moi.

pays d'Ithaque, va trouver ma maîtresse et lui débite ses tromperies. »¹²⁴ Ulysse le rassure : « Celui-là m'est odieux autant que les portes d'Hadès, qui, cédant à la pauvreté, débite des tromperies. »¹²⁵ Ce n'est pas la ruse qui semble causer problème, Ulysse est lui-même expert en paroles mensongères (qu'on pense seulement à sa rencontre avec Athéna, à son arrivée à Ithaque¹²⁶), le problème semble venir de la justification derrière la ruse. Ulysse, rusé par nécessité, pour gagner la guerre de Troie et retourner en ses terres d'Ithaque, Pénélope rusée pour assurer la survie du domaine¹²⁷ ? Dans chaque cas, le rusé et la ruse semblent bien vus. Leurs actions ne sont pas lâches, elles sont avisées et prévoyantes.. ou a tout le moins justifiées.

La question qui reste en suspens, c'est celle-ci : la ruse est-elle jugée justifiable pour elle-même, ou n'est-elle justifiée *que* parce qu'elle est le fait d'Ulysse, de Pénélope, d'Athéna ? En d'autres mots : le jugement porté sur la *mêtis* peut-il dépendre de qui en fait l'emploi ?

3.3. L' *Énéide*

L' *Énéide*, épopée en douze chants de Virgile, aurait été écrite entre 30 et 19 av. J.-C.¹²⁸, soit plusieurs siècles après les épopées homériques. Le texte, latin, est voulu comme une suite de l' *Iliade* et de l' *Odyssée*, dont il s'inspire fortement. On y raconte les aventures du Troyen Énée, fils d'Anchise et de Vénus, après sa fuite de Troie. Sa quête, guidée par les dieux, doit le mener jusqu'à la terre des Teucères, future terre des Romains, dont lui et les siens sont les

¹²⁴ *Od.*, XIV, 97-138.

¹²⁵ *Od.*, XIV, 138-181.

¹²⁶ *Od.*, XIII, 260-302. « Il serait bien astucieux et fripon, celui qui te dépasserait en toutes sortes de ruses, fût-ce un dieu qui l'essayât. Incorrigible inventeur de mille tours, insatiable d'artifices, tu ne devrais donc pas, même en ta patrie, mettre un terme à tes tromperies, aux récits mensongers, qui te sont chers profondément ? »

¹²⁷ *Od.*, XVIII, 268-307 : « Ainsi parlait-elle [Pénélope] ; et l'illustre Ulysse, modèle de patience, se réjouit de l'entendre solliciter des cadeaux, amadouer le cœur des prétendants par de mielleuses paroles, pendant que son esprit avait d'autres desseins. »

¹²⁸ Virgile, *L'Énéide*, Traduction, introduction et notes par M. Rat, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 21.

ancêtres mythiques. Par son texte, c'est donc l'histoire mythique des Romains que Virgile désire mettre en scène, et un idéal des vertus romaines. Énée est le prototype du Romain vertueux.

Réfléchi, prudent, Énée ne l'est pas jusqu'à la ruse, qu'il méprise généralement. Les tromperies sont le fait des monstres¹²⁹, de femmes, de lâches. Elles ne sont pas absentes du texte, mais le jugement qu'on porte sur elles est difficile à ignorer. Ainsi, quand Vénus et son fils provoquent l'amour de la reine Didon pour Énée, Junon n'a que mépris pour leur succès. « Le grand et mémorable effet de votre puissance, qu'une femme seule soit vaincue par la ruse de deux divinités ! »¹³⁰

Outre ces éléments, deux passages des livres huitième et onzième sont dignes d'intérêt. Dans les deux cas, la ruse est décrite en grand détail et, à chaque fois, se solde par un échec. Ainsi le fils d'Aunus, « guerrier qui n'était point le dernier des Ligures, tant que les destins lui permettaient de tromper »¹³¹, est tué lamentablement lorsque sa ruse échoua. Confronté à la reine Amazone Camille, il s'arrête, terrifié et

essaie de recourir à la ruse et à l'astuce : « Quelle gloire, commence-t-il, bien que tu sois une femme, de te fier à la force de ton cheval ? Renonce à la fuite ; ose te mesurer de près avec moi sur le sol égal et prépare-toi à un combat à pied. Tu connaîtras bientôt celui qu'abuse une gloire pleine de vent. » Il a dit ; elle, furieuse et enflammée d'un violent dépit, remet son cheval à sa compagne et à armes égales, à pied, n'ayant pour toute défense que son épée nue et son bouclier sans emblème. Mais le jeune homme, croyant avoir triomphé par sa ruse, sans perdre de temps s'envole ; il a tourné bride, il fuit de toutes ses forces, et fouaille de son talon ferré son rapide quadrupède. « Vain Ligure, inutilement enflé d'une superbe arrogance, c'est sans succès, perfide, que tu as essayé des ruses de ta patrie ; ton artifice ne te rendra pas vivant à ce menteur d'Aunus. » La vierge dit, et, prompte comme le feu, de ses pieds légers elle dépasse le cheval dans sa course, et, l'ayant saisi par le mors, elle attaque de front son ennemi, dont elle tire vengeance dans le sang [...] ¹³²

¹²⁹ Virgile, *Énéide*, VII, 475-476 : « Pendant que Turnus emplit les Rutules d'un audacieux élan, Allecto, déployant ses ailes stygiennes, vole chez les Teucères, et, méditant une nouvelle ruse [...] »

¹³⁰ Virgile, *Énéide*, IV, 94-95.

¹³¹ Virgile, *Énéide*, XI, 701-704.

¹³² Virgile, *Énéide*, XI, 700-720.

Lâche, futile. Telle est la ruse dans l'*Énéide*. Le dernier passage, par sa ressemblance avec l'histoire du vol des vaches d'Apollon par le jeune Hermès, mérite considération. Cacus, demi-dieu fils de Vulcain, vole des taureaux et des génisses qu'Hercule avait lui-même volés à Géryon :

[...] pour qu'ils ne laissassent pas de traces en marchant droit devant eux, il les traîna par la queue dans sa caverne et, les ayant pris, après avoir ainsi tourné leurs empreintes en sens inverse, il les cacha dans son rocher ténébreux.¹³³

Les traces inversées, la dissimulation du butin dans un antre plein d'ombre : l'épisode est très similaire à celui de l'*Hymne*. Le dénouement en est toutefois fort différent : un bœuf, passant près de la cachette, mugit fortement. L'une des génisses volées lui répond en mugissant à son tour du fond de l'antre, trahissant leur présence. La ruse échoue et Cacus est tué.

Mais les Teucères, pourrait-on argumenter, ne s'abstiennent pas de pratiquer toute ruse. Le modèle n'est pas vertueux. Pendant l'attaque de Troie, ne volent-ils pas les équipements de Danaens en fuite pour ne pas être repérés par l'ennemi ? « Changeons de boucliers, mettons sur nous les insignes des Danaens : *ruse ou valeur, qu'importe contre l'ennemi ?* »¹³⁴ Même chose chez Didon : on assiste en quelque sorte à une retraite stratégique de la part d'Énée et de son équipage. Ces ruses ont sans doute de particulier le fait d'être des ruses militaires. Elles ne sont pas du domaine d'Hermès, mais d'Athéna. Ce n'est pas la ruse pour la ruse, mais l'habileté par sagesse.

Dans un texte où la ruse est jugée très négativement, Mercure (Hermès) devient fidèle serviteur de Jupiter et ancêtre glorieux¹³⁵. Son aspect voleur disparaît. La *mêtis*, pourtant, reste présente, même chez les dieux. Vénus ne la pratique-t-elle pas pour aider Énée, comme le faisait Athéna pour son protégé dans l'*Odyssée* ?

La réponse à ces étrangetés se cache peut-être dans une définition plus précise de la *mêtis* propre à Hermès. Après avoir survolé l'historiographie nécessaire à notre travail et passé en

¹³³ Virgile, *Énéide*, VIII, 174-222.

¹³⁴ Virgile, *Énéide*, II, 387-390. Les italiques sont un ajout de ma part.

¹³⁵ Virgile, *Énéide*, VIII, 138-139 : « Vous, vous avez pour père Mercure, que la blanche Maïa mit au monde après l'avoir conçu sur le sommet glacé du Cyllène [...] »

revue nos sources principales, il est en effet temps de les analyser et de chercher à définir – du mieux que nous pourrons – la *mètis* d'Hermès.

CHAPITRE II

HERMÈS, LA MÈTIS, LES FEMMES, LES DÉESSES

Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, dans leur étude sur *Les ruses de l'intelligence : la mètis de Grecs* affirment, à la suite de Georges Dumézil, que

la meilleure définition d'une divinité est différentielle et classificatoire, et que le projet de cerner les dieux dans leurs relations réciproques, de les situer les uns par rapport aux autres, doit, au départ, s'ancrer dans les formes de complémentarité et d'opposition qui rapprochent et séparent l'une de l'autre deux puissances divines [...]¹

Cette approche, structuraliste, qu'ils illustrent dans leurs chapitres concernant Athéna et Poséidon, pourrait être la plus propice pour mettre en lumière les particularités de la *mètis* d'Hermès. En effet, dans leur démonstration, les auteurs analysent le partage des fonctions entre la nièce et l'oncle, dans leurs rôles partagés de divinité du cheval et de divinité de la mer, et arrivent à la conclusion que leurs fonctions, loin de se recouper, sont complémentaires. Chaque divinité possède son domaine propre. Celui de Poséidon touche à la puissance brute (celle du cheval indompté, celle de la mer), tandis que l'expertise d'Athéna serait plutôt technicienne, touchant à des choses comme la fabrication et l'utilisation du mors, ou la construction de navires. Dans le cas d'Athéna et de Poséidon, donc, ce serait la *mètis* qui permettrait de départager les rôles : les fonctions particulières à Athéna seraient liées à la *mètis*, celles de son oncle, dépourvu de *mètis*, seraient plutôt liées à la force.

La même approche comparative peut certainement être utilisée à profit dans un cas comme celui d'Hermès qui, plus que toute autre divinité, semble « partager » dans les fonctions des autres. Avec Apollon il s'occupe de divination, avec Hestia il garde le foyer domestique, avec Zeus il protège les voyageurs et avec Aphrodite il préside aux mariages. Dans certains de ces cas, son homologue divin possède lui aussi la maîtrise de la *mètis*. Dans certaines autres de ses fonctions, ce n'est pas tant un quelconque partage qui semble intéressant pour qui cherche

¹ Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 178.

à comprendre ce qui définit la *mètis* d'Hermès, mais plutôt l'utilisation qu'il en fait, ainsi que son rapport aux hommes... et aux femmes.

1. Hermès, la *mètis* et le féminin

1.1. La *mètis* et la royauté du ciel: le monde des dieux

Que ce soit chez les anciens ou chez les modernes, la *mètis* est très souvent associée à l'élément féminin. Outil des faibles, suppléant à l'usage de la force, la ruse apparaît en effet comme l'outil des femmes par excellence. Les images mêmes qu'on utilise pour la décrire évoquent le féminin. On parle en effet de « tramer » ou « coudre » (ράπτομεν)² une ruse, de « tisser un plan »³ (μῆτιν ὕφηνον) : des termes liés à des activités traditionnellement féminines⁴. La *mètis* et les femmes pourraient-elles aller main dans la main ? À moins que ce soit un type particulier de *mètis* qui soit associée aux femmes, une « *mètis* féminine », ou une *mètis* devenue féminine, comme le théorise I. E. Holmberg.⁵

Selon cette auteure, à chaque « genre » (le féminin et le masculin) se rattachent un certain nombre de qualités abstraites. Au féminin se rattacherait, entre autres, la *mètis*, comme un art permettant de lier, de dissimuler, de manipuler : tous des « talents » représentés dans la littérature classique comme appartenant aux femmes.⁶ Opposées à celle-ci, seraient la *bié*, la force, ainsi que la pensée logique, abstraite et philosophique, attributs des hommes.

Pourtant malgré ce qu'on pourrait interpréter comme une opposition structurelle de la *mètis* vis-à-vis de l'ordre, de la logique, et du masculin (une opposition mise en scène

² *Od.*, III, 118 : « Neuf ans, sans desserrer notre cercle d'embûches, nous leur avons *cousu* (ράπτομεν) pièce à pièce les maux (δόλοισι) [...] ». Traduction de Victor Bérard. À partir de maintenant, à moins d'une mention contraire, nous utiliserons cette traduction.

³ *Od.*, XIII, 386-387 : « Allons ! Trame un plan, un moyen de me venger d'eux, et reste auprès de moi [...] ».

⁴ On peut aussi rapprocher ces activités de tissage avec la confection de filets, de nasses et de pièges en tout genre destinés à la pêche et à la chasse : nous y reviendrons plus tard.

⁵ Ingrid Elisabeth Holmberg, « The Sign of Metis », *Arethusa*, 1997, 30, 1, pp. 1-33.

⁶ I. E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 1.

à plusieurs reprises dans les textes grecs anciens), la *mêtis*, comme le féminin, est reconnue comme remplissant des fonctions socio-culturelles importantes et, par conséquent, comme quelque chose pouvant être de valeur, ou nécessaire, à l'élément masculin.⁷

C'est ce qui expliquerait que la *mêtis* ait pu être adoptée par bon nombre de personnages masculins, malgré ses connotations négatives. Cette « *mêtis* masculine », plutôt que force d'opposition, serait vue comme une force positive, nécessaire à l'établissement de l'ordre cosmique.

Le passage de la *mêtis* du féminin au champ des compétences masculines serait fondé, selon Holmberg, par la *Théogonie* d'Hésiode, dans laquelle seraient mises en scène une série de confrontations au terme desquelles les deux plus grands pouvoirs féminins, la reproduction et la *mêtis*, se verraient assimilés et contrôlés par le masculin en la personne de Zeus.⁸ Si on s'intéresse aux épisodes précédant la prise du pouvoir par Zeus, en effet, les femmes semblent détenir un pouvoir prédominant. Gaïa surgit la première du Chaos primordial et, lorsque le règne d'Ouranos est interrompu violemment, on ne peut nier que c'est par l'effet de la ruse de Gaïa :

[...] Concevant une ruse horrible, perfide,
elle créa aussitôt l'acier, espèce blanchâtre,
fit une grande serpe, et dit à ses fils ces paroles,
pour les encourager, le cœur rempli d'amertumes :
« Ô mes enfants d'un père insolent, faites-m'en la promesse,
obéissez et châtiez l'outrage funeste de votre
père, qui le premier trama ces actes infâmes. »
Elle se tut. Et tous frémissaient de peur, et personne
ne dit mot, quand le grand Cronos aux ruses retorses,
s'enhardissant, répondit [...] à sa mère vaillante⁹

La réponse de Cronos est positive. Il agira contre son père Ouranos, conformément à la demande de sa mère. « À ces mots, la joie vint au cœur de la Terre géante. / Elle posta son fils, lui mit en main la terrible / serpe à la dent acérée, et lui révéla tout le piège. »¹⁰

⁷ I. E. Holmberg, « The Signe of Metis », 1997, p. 2.

⁸ I. E. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 3.

⁹ Hésiode, *Théogonie*, 160-169. Traduction de Philippe Brunet. À moins d'une mention contraire, nous utiliserons cette traduction.

¹⁰ Hésiode, *Théogonie*, 173-175.

La ruse vient-elle de « Cronos aux ruses retorses » ? Non. Comme pour chaque autre épisode de chamboulement radical dans l'ordre cosmique, c'est d'une femme que semble provenir le « plan » rusé. La chose est vraie pour le passage du pouvoir d'Ouranos à Cronos, elle l'est aussi pour la chute de Cronos et la prise du pouvoir divin par Zeus. En effet, bien que Cronos soit décrit comme succombant « à l'art de son fils : à sa ruse, à sa force ! »¹¹, il ne faut pas oublier que le plan qui sauve Zeus et lui permet de renverser Cronos vient des manigances de Rhéa qui,

[...] lorsque le père des dieux et des hommes,
 Zeus, allait naître, elle vint prier ses parents, suppliante,
 ses parents à elle, la Terre et le Ciel peuplé d'astres,
 de fomenter une ruse, pour qu'elle accouche en cachette,
 pour que soient vengées les Erinyes de son père
 et de ses fils dévorés par Cronos aux ruses retorses.

Même la « ruse de Zeus », qui fait vomir à Cronos ses enfants, est en fait un « piège des fourbes conseils conseillés par la Terre »¹². Cet événement entraîne la libération des autres enfants de Cronos, puis la guerre entre les deux générations divines au terme de laquelle Zeus émerge comme maître des dieux et des hommes.

Ce transfert de pouvoir, de Cronos à Zeus, est le dernier à affecter l'univers des dieux. Après avoir accordé à Ouranos la suprématie du ciel, puis la lui avoir reprise pour l'accorder à son fils Cronos, c'est en effet à Zeus que Gaïa semble finalement accorder sa faveur... pour de bon cette fois.

À chaque grand bouleversement de l'ordre cosmique, en effet, la Terre semble jouer un rôle non négligeable. Par ses conseils rusés, elle place successivement Cronos au pouvoir à la suite d'Ouranos, puis Zeus... retirant du même coup le pouvoir aux précédents. Ce qu'elle donne, de toute évidence, elle peut le reprendre. Ou du moins, on peut supposer qu'elle le pourrait. Dans le cas de son petit-fils, Zeus, elle semble en effet travailler plutôt à son maintien¹³ qu'à son détronement par une génération successive : c'est elle et Ouranos (lui,

¹¹ Hésiode, *Théogonie*, 496.

¹² Hésiode, *Théogonie*, 495.

¹³ On pourrait trouver une exception à cette règle chez Nonnos qui, dans la partie des *Dionysiaques* consacrée à Typhon, indique que ce serait Gaïa qui aurait conseillé au monstre de voler la foudre de

encore ; serait-il devenu femme, après son émasculatation ?) qui, le conseillant, le poussent à engloutir sa première épouse

[...] afin que nul dieu d'éternelle naissance
n'eût, hors Zeus lui-même, la prérogative royale :
d'elle devaient sortir des enfants suprêmement sages,
Tritogénie la première, la vierge aux yeux de chouette,
qui égale en sage conseil et en force son père ;
puis un fils, futur roi des dieux et des hommes,
allait naître d'elle, au cœur frémissant de violence.¹⁴

Cette dangereuse première épouse, c'était Mêtis en personne,

celle qui en sait plus que les dieux et les hommes qui meurent :
comme elle allait enfanter Athéna aux yeux de chouette,
ce fut alors qu'il trompa son cœur, l'attirant dans le piège
de ses discours caressants, et qu'il l'engloutit dans son ventre,
obéissant aux conseils que le Ciel constellé et la Terre
lui conseillèrent [...]¹⁵

À partir de ce moment, les actes de ruse se font plus rares, et sont d'une ampleur plus modeste. La *mêtis* n'est plus « libre » et accessible à tous, mais contrôlée par Zeus qui la porte dans son ventre. Marie-Christine Leclerc, dans son commentaire du texte d'Hésiode, estime que

Zeus s'assure ainsi un pouvoir définitif et en même temps se rend maître de l'avenir. Mêtis lui assure, et à lui seul puisqu'elle est engloutie dans son ventre, les qualités de sagesse, de ruse et de prévoyance que son nom implique et que comportaient déjà les adjectifs *mètiéta* et *mètioeis*, « dieu de ruse », réservés à Zeus depuis le début du poème (v.56).¹⁶

Zeus, alors qu'il était distrait par ses amours et qu'il avait laissé traîner son arme dans un coin du ciel. Selon M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 119, Typhon serait une sorte « de contre-Zeus, de souverain du désordre [...]. Il incarne la revanche des Titans et de Kronos qu'il prétend réinstaller avec lui dans le ciel. »

¹⁴ Hésiode, *Théogonie*, 892-898.

¹⁵ Hésiode, *Théogonie*, 887-892.

¹⁶ Marie-Christine Leclerc, « Commentaire - *Théogonie* », in Hésiode, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours, et autres poèmes*, Paris, Librairie Gérérale Française, coll. « Classiques de Poche », 1999, p. 92.

Il connaît le dénouement de chaque plan, peut déjouer chaque ruse s'il le désire. Il peut les punir, aussi. C'est ainsi que les hommes perdent le feu et que prend fin l'âge d'or, par la faute du rusé (mais pas assez) Prométhée.

Detienne et Vernant analysent un peu différemment l'épisode de l'affrontement entre Zeus et Cronos. Selon eux, c'est la ruse de Cronos qui triompha de son père, et celle de Zeus qui triompha de Cronos.¹⁷

Concernant la *mêtis* de Kronos, l'accent n'est pas mis seulement sur son infériorité par rapport à celle de Zeus, mais sur son aspect inquiétant, voire maléfique. Kronos est terrible, *deinos* ; la haine habite son cœur ; jusque dans sa malice de fourbe transparait comme un égarement de l'intelligence, une démente, l'aveuglement criminel de l'*atè* (*atasthaliè*, 209). Pour méfiant, pour soupçonneux qu'il soit, ce Rusé est tout le contraire d'un prudent, dans la mesure où prudence signifie pour les Grecs modération, contrôle et maîtrise de soi (*sophrosunè*). [...] Par sa position médiate entre Ouranos et Zeus, Kronos revêt ainsi un statut ambigu. Dans sa lutte contre Ouranos, il se place, en tant que dieu subtil et ingénieux, fondateur de la souveraineté, du côté de Zeus ; mais dans son conflit avec Zeus il se trouve, par son caractère excessif, incontrôlé, encore proche du primordial, rejeté du côté d'Ouranos.¹⁸

Hermès, en tant que fils de Zeus et de Maïa, une ouranienne¹⁹, pourrait-il tenir de ces deux types de *mêtis* à la fois ? Cela pourrait expliquer l'ambiguïté qui entoure le personnage : double, il peut être bienfaisant lorsque obéissant aux ordres de Zeus, et potentiellement chaotique et dangereux lorsqu'il n'en fait qu'à sa tête, le reste du temps ?

Hermès, après tout, ne peut pas toujours être qualifié de prudent. Lorsque Apollon le produit devant l'assemblée des Dieux, c'est avec beaucoup d'audace qu'il s'adresse à Zeus, son père.²⁰ La chose était risquée. Il aurait tout aussi bien pu essayer d'amadouer son père, par des paroles habiles. Ce n'est pas comme s'il ignorait comment faire. Même lorsqu'il se défend

¹⁷ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 74.

¹⁸ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 101.

¹⁹ Elle est la fille d'Atlas et de Pléioné. Atlas, selon certaines traditions, serait fils d'Ouranos. Voir P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, articles « Atlas » et « Maïa », Paris, PUF, 2002 (1951).

²⁰ *Hymne homérique à Hermès*, 378 : « Crois-moi ! Tu as l'honneur d'être mon père ! » Traduction par Jean Humbert.

devant Apollon, c'est sur sa jeunesse et sa faiblesse qu'il met l'accent. Il a choisi, en toute connaissance de cause, de s'adresser à Zeus comme il l'a fait. C'est un pari risqué, qui finalement lui rapporte gros. Son père, loin d'être irrité, éclate plutôt d'un grand rire « en voyant ce coquin d'enfant nier avec tant d'art et de savoir-faire dans cette histoire de vaches »²¹. Hermès est forcé de « retrouver » pour son frère les vaches dérobées, mais il obtient également sa *timé*. Réconcilié avec Apollon sur l'ordre de Zeus, il reçoit de son frère les attributs divins qu'il convoitait depuis le début du poème. L'obtention de la position convoitée semble résulter principalement de la démonstration de ses capacités à Zeus et Apollon, les rares divinités pouvant en apprécier toute l'étendue (car étant respectivement maître de ruse et dieu divinatoire, ils sont probablement les rares à être capables de voir sa *mètis* sans se laisser abuser par celle-ci).

1.2. Hermès et Pandora : le monde des hommes

Présente en la personne de Gaïa, puis chez Cronos, et en la personne de Mètis absorbée par Zeus, la *mètis* semble avoir été partie intégrante de l'univers des dieux dès les tout débuts. On dirait même qu'elle a connu une certaine forme de raffinement avec les générations divines successives, qui lui ajoutèrent une dimension de prudence et de contrôle. Chez les êtres humains, toutefois, la *mètis* semble associée à une idée de déchéance. C'est en effet lorsque prend fin l'âge d'or que la ruse semble être, pour la première fois, introduite dans le monde des hommes. Ainsi Ovide, décrivant l'âge de fer :

Du coup, ce fut l'invasion, dans un âge d'un pire métal, de tout ce que réprouvent les dieux, la dérouté de l'honneur, de la franchise, de la loyauté ; à leur place s'installèrent la tromperie, la ruse, le piège insidieux, la violence, le criminel appétit de la possession.²²

Cet âge de fer, âge de tous les maux, serait celui dans lequel nous vivons. C'est également l'âge de Pandora, la première femme et le don de tous les dieux aux hommes, pour leur plus grand malheur. Si on suit Hésiode, en effet,

²¹ *Hymne homérique à Hermès*, 389-391.

²² Ovide, *Métamorphoses*, I, 127-161. Traduction par J. Chamonard. Cette traduction sera utilisée à partir de maintenant, à moins de mention contraire.

[...] la race des hommes vivait jadis sur la terre
à l'écart et loin de tout mal, à l'écart des souffrances,
des maladies douloureuses qui portent les Kères à l'homme.
[Dans le malheur, de fait, les mortels vieillissent si vite !]
Mais la femme [Pandora] prit la jarre, et, ôtant le couvercle,
Les répandit, préparant pour les hommes des peines funestes.²³

Or, Hermès ne joue pas un rôle mineur dans l'épisode de la création de la première femme. C'est à lui qu'elle doit son « âme de chienne », ses « mœurs sournoises »²⁴ : c'est à lui qu'elle doit sa *mêtis* et sa voix :

Dans sa poitrine, le Messager au sillage splendide
forgea des mots mensongers et trompeurs, des manières sournoises
comme Zeus grondant le voulait. Le héraut mit en elle
une voix, et nomma cette femme du nom de Pandore,
elle qui fut donnée par le panthéon de l'Olympe,
adorable malheur, aux hommes mangeurs de farine.²⁵

Selon I. Holmberg, Pandora représenterait non seulement une création de la *mêtis*, celle de Zeus et, accessoirement, celle de Héphaïstos, Athéna et Hermès (j'y ajouterais Aphrodite²⁶), mais elle serait également la personnification de la *mêtis*, et la source de sa transmission parmi les hommes.²⁷ Ce sont donc les femmes, la *mêtis* et la déchéance qui font leur apparition au même moment dans l'espace mortel. La ruse est-elle cause de déchéance, ou est-ce plutôt la déchéance de l'humanité, la perte de l'âge d'or au cours duquel la terre

²³ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 90-95.

²⁴ Hésiode. *Les Travaux et les Jours*, 67. Traduction de Philippe Brunet. Paul Mazon traduit, de son côté, par les termes « esprit impudent » et « cœur artificieux ». Les termes exacts sont « κύνεόν τε νόον καὶ ἐπικλαπον ἦθος ».

²⁵ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 77 – 82.

²⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 66-67 et 73-76. Lorsque Zeus donne ses ordres pour la création de Pandora, il précise bien que « Aphrodite d'or sur son front répandra la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres [...] ». Dans l'application, ce sont plutôt les membres de sa suite qui parent Pandora de ses atours. « Autour de son cou les Grâces divines, l'auguste Persuasion mettent des colliers d'or ; tout autour d'elle les Heures aux beaux cheveux disposent en guirlandes des fleurs printanières. » Notons que les Heures avaient paré Aphrodite de la même manière dans l'*Hymne à Aphrodite II*.

²⁷ I. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 7-8 : « Pandora is at one and the same time the product of the divine μῆτις of Zeus (and secondarily of Hephaestus, Athena, and Hermès), the embodiment of μῆτις, and the transmitter of μῆτις among mortals. »

« donnait sans être sollicité tous ses fruits » et « sans l'intervention de la charrue, se couvrait de moissons »²⁸, qui entraîne la nécessité de la ruse ? À une époque comme celle de l'âge d'or, en effet, la *mêtis* n'aurait eu aucun rôle à jouer. Il n'y a aucune lutte à mener contre des éléments plus forts : la terre donne ses richesses librement, le climat permet de vivre à l'extérieur.

L'âge d'argent donne peut-être un exemple de ce qui pourrait être vu comme un monde déjà déchu de l'âge d'or, mais dépourvu de toute forme de *mêtis*. L'âge d'argent semble en effet un monde presque fruste. L'abondance de la nature a pris fin, le climat est déjà moins clément, ressemblant déjà plutôt à celui qu'on connaît à l'âge de fer, avec ses saisons froides²⁹. Les humains ne peuvent plus vivre à l'extérieur, mais ne semblent pas en mesure, faute de *mêtis*, de se construire des abris élaborés. La fabrication d'outils complexes, de bateaux, de maisons, de temples et de tout ce qui serait nécessaire à une vie « civilisée » dépend en effet de la possession de la *mêtis*, un attribut caractéristique des artisans. Faute de cette *mêtis*, les hommes de l'âge d'argent doivent vivre dans des abris rudimentaires, « des grottes, des buissons touffus, des abris de branchage reliés par de l'écorce »³⁰.

L'âge de fer serait donc déchéance, par rapport à l'âge d'or mais, du moins chez Ovide,³¹ il pourrait être considéré comme une amélioration par rapport à l'âge d'argent. La situation est

²⁸ Ovide, *Métamorphoses*, I, 101.

²⁹ Ovide, *Métamorphoses*, I, 115-122 : « [...] ce fut le tour d'une génération d'argent, d'un prix moindre que l'or, mais plus grand que le bronze aux reflets fauves. Jupiter réduisit la durée du printemps d'autrefois, et, avec l'hiver, l'été, le capricieux automne, et le printemps écourté, régla en quatre saisons le cours de l'année. [...] C'est alors que, pour la première fois, les hommes se réfugièrent dans des demeures ; et ces demeures furent des grottes, des buissons touffus, des abris de branchage reliés par de l'écorce [...] ».

³⁰ Ovide, *Métamorphoses*, I, 122-123.

³¹ Ne négligeons pas l'interprétation de J.-P. Vernant concernant le mythe des âges, qui ne s'oppose pas nécessairement à la nôtre. M.-C. Leclerc nous la rappelle dans son « Commentaire – *Les Travaux et les Jours* », 1999, p. 141-142 : « Parmi les interprétations proposées [sur le mythe des âges], il faut retenir celle de Vernant (1965), qui fait date. Selon lui, la dégradation n'est pas au principe du mythe : la race de bronze n'est pas plus mauvaise que la race d'argent [...]. La race de fer se dédouble en deux états, l'actuel et l'ultérieur, si bien qu'on a affaire à un ensemble de six races, une bonne et une mauvaise pour chaque fonction [royale, guerrière, productrice]. Les trois mauvaises se caractérisent par leur « démesure (*hubris*), les deux bonnes, or et héros, par la « justice » (*dikè*), la race de fer actuelle, par le mélange des biens et des maux. »

toujours aussi difficile au niveau climatique et dans la nécessité du travail mais, avec l'arrivée de la femme Pandora et de la *mêtis*, ils possèdent au moins les outils intellectuels (et, du coup, les outils concrets) nécessaires pour survivre à ce nouveau monde. Devant la rigueur de la nature, l'homme doit lutter, et la *mêtis* constitue un atout inévitable dans cette lutte pour la survie. Devant la mort, il a besoin de la femme.

Pandora et sa *mêtis*, s'ils sont peut-être des maux, semblent à tout le moins constituer des maux nécessaires, qu'il serait difficile de considérer d'un œil entièrement négatif. Sans eux, on peut le supposer, le destin de l'humanité serait plus dramatique qu'il ne l'est déjà. *Mêtis*, féminin : les deux semblent faire leur apparition en même temps chez les humains, les deux semblent perçus avec une certaine ambiguïté et, surtout, les deux semblent pouvoir être liés à Hermès.

1.3. Hermès et le féminin

Hermès, tout comme la *mêtis*, semble en effet lié très fortement à l'élément féminin. Selon Thomas von Northwick³², la scène opposant le jeune Hermès à Apollon, dans l'*Hymne homérique à Hermès*, utiliserait le vocabulaire littéraire normalement lié à la séduction. Cette utilisation ne serait pas fortuite ou « traditionnelle », mais bien intentionnelle. Hermès, comme Ulysse, serait un personnage auquel sont fréquemment associées des caractéristiques généralement réservées aux femmes dans la littérature grecque³³. Les deux personnages ne sont-ils pas tous deux confrontés à des forces supérieures, Hermès face à Apollon et Ulysse devant Poséidon ? Le Messenger, bien que divin, ne possède à l'origine aucun statut. On le retrouve dans l'*Hymne à Hermès* vivant dans un « antre obscur »³⁴ avec sa mère, « à ne

³² Thomas van Northwick, « APOLLŌNOS APATĒ. Associative Imagery in the *Homeric Hymn to Hermes* », *The Classical World*, 1980, LXXIV, pp. 1-5.

³³ Selon I. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 15, l'association d'Ulysse avec le féminin serait telle que dans la Cyclopédie, le héros jouerait en quelque sorte le rôle de Pandora. Le monde des Cyclopes, en effet, pourrait être approché d'une forme d'âge d'or, comme le décrivait Hésiode dans les *Travaux et les Jours* : un monde pastoral, et simple. L'arrivée d'Ulysse, selon elle, apporterait avec elle la civilisation, la souffrance, et bien sûr la ruse, cause de cette souffrance.

³⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 172.

recevoir ni offrandes ni prières »³⁵. Contrairement à son frère Apollon, qui est décrit, à peine né, déjà puissant comme un homme et en possession de tous ses honneurs³⁶ (de sa *timé*), Hermès, bien que rusé, reste un petit enfant. C'est ainsi que le décrit le Vieillard qui le trahit à Apollon³⁷, c'est aussi un petit enfant que le dieu Archer traîne devant l'assemblée des dieux, encore dans ses langes, pour l'accuser et récupérer son bien. Hermès n'a d'autre choix que de le suivre. Ses honneurs sont encore à conquérir. Il ne peut pas affronter Apollon face à face : Phoibos est trop fort.

Hermès est fort (il reste un dieu), mais à un niveau inférieur.³⁸ Il est surtout fort en ruses et en paroles.³⁹ L'accent, dans l'*Hymne*, va donc surtout à la ruse d'Hermès, à l'habileté de ses paroles... à sa *mêtis*. Pas à sa force, et surtout pas contre Apollon.

Selon Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne,

[...] la *mêtis* préside à toutes les activités où l'homme doit apprendre à manœuvrer des forces hostiles, trop puissantes pour être directement contrôlées, mais qu'on peut utiliser en dépit d'elles, sans jamais les affronter de face, pour faire aboutir par un biais imprévu le projet qu'on a médité.⁴⁰

³⁵ *Hymne homérique à Hermès*, 169.

³⁶ *Hymne homérique à Apollon*, 123-133 : « Apollon au glaive d'or ne fut point allaité par sa mère, mais Thémis, de ses mains immortelles, préleva pour lui la fleur du nectar et de l'ambrosie délicieuse : Lété est heureuse d'avoir enfanté un fils vigoureux qui sait porter l'arc. Mais après que tu eus, Phoibos, consommé l'aliment immortel, les bandelettes d'or ne suffirent plus à te contenir, tant tu te débattais ; ces entraves ne t'arrêtaient plus, et cédait tout ce qui limitait ta volonté. Phoibos Apollon dit aussitôt aux Immortelles : "Qu'on me donne *ma* lyre et *mon* arc recourbé : je révélerai aussi dans mes oracles les desseins infailibles de Zeus." »

³⁷ *Hymne homérique à Hermès*, 207-211 : « Il m'a semblé, mon bon ami... mais je ne sais pas, j'ai mal vu ce qu'était cet *enfant* qui suivait des vaches aux belles cornes : *il était tout petit*, tenait une baguette, marchait en zigzag, poussait les bêtes à reculons en tenant leur tête devant lui. » L'emphase, ici, est un ajout de ma part.

³⁸ *Hymne homérique à Hermès*, 405-408 : « Comment as-tu pu, tête rusée, égorger deux vaches – toi, un enfant qui vient de naître ? Je suis moi-même étonné de ta force, qui m'effraie pour plus tard : il ne faut pas te laisser longtemps grandir, fils de Maïa, Dieu du Cyllène ! »

³⁹ Cette opposition ruse / force, S. Byl la remarque dans l'*Assemblée de Femmes* d'Aristophane. (Simon Byl, « La *mêtis* des femmes dans l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane », *Revue Belge de Philologie et d'histoire*, 1982, LX, p. 35). Proxagora, pour rassurer ses compagnes sur leur capacité de participer à l'Assemblée, leur rappelle : « on raconte que, parmi les jeunes gens, ce sont ceux qui se font le plus secouer qui sont les plus habiles orateurs (A.F. v. 112-113) ».

⁴⁰ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 57.

Outil par excellence, donc, des femmes, auxquelles la *mêtis* est très souvent associée. En tant que telle, toutefois, la ruse semble avoir une connotation souvent négative. Ainsi dans l'*Odyssée*, où la ruse est pourtant considérée d'un œil favorable, on apprend que le frère de Ménélas a été tué par « la ruse d'une maudite femme. »⁴¹ Ovide, expliquant dans les *Métamorphoses* les raisons de la haine de Pygmalion pour les femmes, explique qu'il est « plein d'horreur pour les vices que la nature a prodigalement départis à la femme ».⁴² Hésiode, dans les *Travaux et les Jours*, prévient de son côté que : « qui se fie à une femme se fie aux voleurs »⁴³.

L'*Assemblée des femmes*, d'Aristophane, offre sans aucun doute la vision la plus claire qu'il nous soit possible d'atteindre de la perception qu'on pouvait avoir de la ruse des femmes chez les Grecs. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, les femmes de l'*Assemblée* ne s'appuient pas uniquement sur la séduction pour obtenir ce qu'elles désirent, bien au contraire. Leurs stratagèmes font plutôt penser à ceux mis en œuvre par Hermès dans l'*Hymne*. Des stratagèmes de voleurs. Elles volent⁴⁴, elles veillent la nuit⁴⁵ pour ne pas être surprises dans leurs méfaits, se faufilent hors de leurs demeures familiales⁴⁶... Lorsqu'on les

⁴¹ *Od.*, IV, 92. Traduction de M. Dufour et J. Raison. Les termes exacts sont : « δόλωφ ούλομένης ἃ λόχοιο ».

⁴² Ovide, *Métamorphoses*, X, 244-245.

⁴³ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 375.

⁴⁴ Aristophane, *Ass. des femmes*, 14-15 : « [parlant à une lampe] quand nous ouvrons furtivement les celliers pleins de froment et de liqueur de Bacchos, tu nous assistes [...] ». (À moins de mention contraire, nous utiliserons la traduction de H. Van Daele.)

⁴⁵ Aristophane, *Ass. des femmes*, 32-33. : « Et moi à vous attendre j'ai veillé toute la nuit. ». Traduction par H. Van Daele. *Hymne homérique à Hermès*, v. 15 : « le Guetteur Nocturne ».

⁴⁶ Aristophane, *Ass. des femmes*, 54-55. : « Et c'est avec beaucoup de mal que moi, ô très chère, j'ai pu fuir et me dérober. » *Hymne homérique à Hermès*, 146-147 : « Hermès, le fils bienveillant de Zeus, se glissa obliquement par la fermeture de la salle. »

interroge, elles rappellent leur faiblesse⁴⁷ et prétextent l'ignorance⁴⁸. Leur comportement fait réellement penser à celui du jeune Hermès de l'*Hymne*, se défendant en rappelant qu'il n'est qu'un petit enfant, né à peine d'hier, et qu'il ne sait même pas ce que sont ces bœufs dont on lui parle. Est-ce dans un souci parodique ? Une ressemblance intentionnelle, caricaturale et voulue absurde, comme l'était le fait de présenter des femmes en Assemblée ? Ou bien la *mêtis* des femmes était-elle perçue de la même manière que celle d'Hermès ? Les cachotteries aux maris, l'alcool dérobé : ces éléments ne font pas l'effet d'événements improbables et inventés. Il ne serait sans doute pas exagéré de supposer qu'il pouvait s'agir d'accusations portées fréquemment à l'endroit des femmes. Mais alors, qu'est-ce à penser ? Ce ne seraient pas les femmes qui ressemblent à Hermès, mais Hermès qui ressemble aux femmes ? Il est petit, faible, sans honneur au début du poème : une situation qui ressemble fortement à la leur.⁴⁹

Cette ressemblance très forte avec le féminin pourrait contribuer à expliquer le regard ambigu qu'on semble porter sur la *mêtis* d'Hermès. Aurait-il fait usage de sa *mêtis* comme le fait Athéna et peut-être, comme celle de sa demi-sœur, sa *mêtis* aurait-elle été mieux perçue ? La *mêtis* d'Athéna, en effet, serait selon plusieurs particulièrement « masculine ». Selon Holmberg, la *mêtis* d'Athéna aurait en effet été subordonnée complètement à celle de Zeus dans une relation à la fois paternaliste, cosmique et politique.⁵⁰ Elle ne devrait son existence qu'à Zeus ; ne lui a-t-il pas lui-même donné naissance ? La situation pourrait être différente

⁴⁷ Aristophane, *Ass. des femmes*, 539. À son mari, demandant à sa femme pourquoi elle avait pris son manteau : « C'est qu'il faisait froid. Moi, je suis *flurette et délicate* [...] ». Rapprochons cela de l'*Hymne homérique à Hermès*, 266-273. « Je ne ressemble pas non plus à un voleur de bœufs, autant dire un gaillard [...] « je suis né d'hier, mes pieds sont tendres et, sous eux, la terre est dure. »

⁴⁸ Aristophane, *Ass. des femmes*, 552-556 : Le mari, ayant appris les décrets de l'Assemblée, qui se sont réalisés selon les plans des femmes : « Et naturellement, ce qu'on a décrété, tu l'ignores ? – Non, par Zeus, je n'en sais rien. – Eh bien, tu peux rester tranquille à grignoter des seiches. C'est à vous, dit-on, qu'a été confié l'état. – Pour quoi faire ? Pour tisser ? – Non, par Zeus, mais pour gouverner. – Quoi ? » *Hymne homérique à Hermès*, 276-277 : « [...] je n'ai vu personne d'autre voler vos vaches – quelles que soient d'ailleurs ces vaches. »

⁴⁹ I. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 9. L'auteure remarque également la proximité de la situation d'Hermès à celle d'une femme. Selon elle, toutefois, la *mêtis* d'Hermès aurait une connotation positive : c'est en effet grâce à elle qu'Hermès put gagner sa position au sein de la hiérarchie divine.

⁵⁰ I. Holmberg, « The Sign of Metis », 1997, p. 8.

dans le cas d'Hermès, qui doit tenir une partie de sa *mêtis* de sa mère, Maïa, fille d'Atlas et de Pléioné. En tant que divinité primordiale⁵¹, celle-ci était sans aucun doute pourvue de sa *mêtis* propre, une *mêtis* beaucoup plus proche de ce que fut celle de Cronos, et dont son fils aurait peut-être en partie hérité. Une *mêtis* instable, un peu chaotique, que Zeus aurait dû surveiller de près.

Plusieurs sources nous rappellent en effet, comme pour nous rassurer, la subordination d'Hermès à Zeus. S'il se montre souvent imprévisible (il suffit de le voir agir dans l'*Hymne*), il semble en effet beaucoup plus sage devant Zeus. Dans l'*Hymne*, c'est uniquement à son père qu'il obéit sans se faire prier et sans tour. Quand Zeus lui ordonne de chercher avec Apollon les vaches disparues, il lui ordonne « de prendre les devants pour montrer, *sans arrière-pensée*, où il avait caché les vaches aux têtes puissantes. Le Cronide fit un signe de tête, et le noble Hermès était obéissant ; *car Zeus qui porte l'égide n'avait pas de peine à le faire obéir à ses desseins.* »⁵²

Ces rappels sont-ils un indice d'une « instabilité » de la *mêtis* d'Hermès, ou serviraient-ils plutôt à rappeler, comment le croient Detienne et Vernant, le contrôle que posséderait Zeus sur l'ensemble de la *mêtis* ?

En avalant Mêtis, qu'il épouse en premières noces, Zeus fait disparaître d'un coup, au profit d'un ordre immuable, cette part imprévisible de désordre qui faisait gronder les révoltes et surgir les conflits entre dieux d'autrefois. [...] Désormais la *mêtis* n'est plus qu'une composante de certains savoirs ou de quelques pouvoirs détenus par un petit groupe de dieux dont les activités sont fonctionnellement orientées vers les domaines où prévaut cette forme d'intelligence.⁵³

⁵¹ C'est ainsi qu'on désigne les divinités ayant régné avant la prise du pouvoir par Zeus : principalement les Titans et leur progéniture non-Olympienne. Selon Detienne et Vernant, la *mêtis* aurait été une caractéristique commune à plusieurs de ces divinités, et se serait principalement traduite dans leur capacité à se métamorphoser (M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 28).

⁵² *Hymne homérique à Hermès*, 393-397. L'emphase est un ajout de ma part.

⁵³ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, pp. 292-293.

La *mêtis* d'Hermès, en tant qu'extension du pouvoir de Zeus⁵⁴ et contrôlée par lui, pourrait-elle être positive car émanant de Zeus ? Ou, du moins, positive lorsque contrôlée par Zeus ? La *mêtis* de Pandora, après tout, lui a été attribuée à son ordre par Hermès : les ruses et tromperies des femmes pourraient pourtant difficilement être vues comme « positives ». Le fait de devoir son origine à Zeus n'est de toute évidence pas suffisant pour donner à la *mêtis* une valeur positive.

2. Hermès et les déesses

2.1. Hermès, Aphrodite et le mariage

Quand on parle de la ruse de Pandora, et des femmes en général, il est généralement question de deux « spécialités » féminines : la séduction, et la manipulation. Ces qualités sont les principales qualités d'une divinité comme Aphrodite, elle aussi une divinité à *mêtis*⁵⁵. Il existerait en effet une *mêtis* typiquement féminine, liée à l'amour et à la séduction, à laquelle présiderait la déesse. À son pouvoir, nul ne résiste, pas même Zeus. Seules Athéna, Artémis et Hestia, les vierges, font exception.

Ces trois cœurs-là, elle ne peut les persuader ni les séduire ; mais nul autre ne peut jamais – Dieu bienheureux ou homme mortel – échapper à Aphrodite. Elle égare même la raison de Zeus qui aime la foudre, lui, le plus grand des Dieux, qui possède pour sa part les honneurs les plus grands ; même cet esprit si sage, elle l'abuse, quand elle veut, et elle le fait aisément s'unir avec des femmes mortelles, à l'insu d'Héra son épouse et sa sœur [...]⁵⁶

⁵⁴ C'est ainsi qu'elle semble être présentée par exemple chez Antoninus Liberalis, qui nous montre souvent Hermès comme messager de Zeus, et fidèle exécuteur de ses ordres. Nous reviendrons à cet aspect parfois presque « serviteur » de la divinité.

⁵⁵ Une opposition à cette description d'Aphrodite comme divinité à *mêtis* pourrait nous venir de Tamar R.M.E. Nelson, (« Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996-1997, 37 (3-4), pp. 181-197) qui semble n'accorder ce pouvoir qu'à Athéna. L'auteure attribue en effet aux déesses une propension évidente à faire usage de tromperie et de ruses. Cette ruse serait toutefois, chez Athéna la vierge, beaucoup plus subtile et potentiellement dangereuse : chez la déesse libérée des liens du sexe, la tromperie prendrait la forme de l'intelligence masculine, la *mêtis*, qui serait selon elle un attribut principalement masculin depuis l'avalement de Mêtis par Zeus. Nous ne suivons pas cette interprétation et irons plutôt du côté de Detienne et Vernant.

⁵⁶ *Hymne homérique à Aphrodite*, 33-40.

Le pouvoir d'Aphrodite, la séduction, n'est pas uniquement une affaire de beauté. L'art de la séduction tient en fait beaucoup à la ruse. Il se situe dans le choix des mots utilisés, dans le soin porté à l'habillement qui, d'une certaine manière, pourrait être apparenté à une forme de déguisement trompeur.

C'est un art auquel Hermès s'adonne lui aussi. On le voit ainsi dans Ovide utiliser toutes les ruses de la séduction pour retrouver Hersé (qu'il veut séduire), joli comme une fille :

Il change sa route, abandonne le ciel pour gagner la terre, sans se transformer, tant est grande la confiance qu'il a dans sa beauté. Bien que cette confiance soit justifiée, cependant il ajoute encore à cette beauté par le soin qu'il en prend : il lisse ses cheveux, il dispose sa chlamyde de façon qu'elle tombe en plis harmonieux, que la bordure, que l'or des broderies se voient en entier ; il veut que la baguette qui suscite ou écarte les songes soit bien polie dans sa main droite, qu'à ses pieds nets brillent ses talonnières.⁵⁷

Il ne se contente pas d'être joli ; l'attention qu'il porte à son apparence peut très bien être vue comme un effet de sa ruse. La *mêtis* d'Aphrodite, au niveau de la séduction, semble aller plus loin encore : elle sait manipuler la volonté des gens pour les faire agir à sa guise, faire en sorte que quelqu'un aime quelqu'un d'autre, quel qu'il soit. C'est peut-être cette *mêtis* d'Aphrodite qui est à l'œuvre lors des mariages, auxquels président ensemble Hermès et la déesse⁵⁸.

Le partage qu'ils se font des fonctions est particulièrement intéressant pour qui cherche à comprendre les particularités de la *mêtis* d'Hermès. En effet, Hermès comme Aphrodite sont des divinités pourvues de *mêtis* et, dans la création des « liens » du mariage (le terme n'est-il pas tout à fait approprié, pour un fait résultant d'une action de la *mêtis* ?), ils font tous deux usage de leurs dons. Il ne semble donc pas possible, comme le faisaient Detienne et Vernant dans le cas d'Athéna et de Poséidon⁵⁹ d'expliquer le partage de leurs fonctions au sein d'une même activité par une opposition « activité à *mêtis* » / « activité sans *mêtis* ».

⁵⁷ Ovide, *Métamorphoses*, II, 721-760

⁵⁸ Ils sont également associés dans la *Paix*, d'Aristophane : (456) « À Hermès, aux Charites, aux Heures, à Aphrodite, au Désir ! » La prospérité et l'amour, peut-être, sont condition l'une de l'autre. Traduction par Hilaire van Deale.

⁵⁹ M. Detienne et J.-P. Vernant, chapitres « Le mors éveillé » et « La corneille de mer », 1974, *passim*.

Comment, alors, Hermès et Aphrodite se partagent-ils les tâches dans leurs fonctions de divinités du mariage ? Si nous avons bien raison de croire que les divinités, dans leurs fonctions, sont complémentaires ou s'opposent sans jamais se recouper, l'analyse devrait aider à cerner plus précisément les particularités de la *mêtis* d'Hermès.

Dans le rituel du mariage en Grèce, Hermès et Aphrodite sont souvent complices, lui pour mener l'épouse de la maison de son père à son nouveau foyer, elle pour favoriser l'union sexuelle, sans laquelle le passage d'un feu domestique à un autre resterait sans effet. De plus, tous deux ont en commun les paroles de tromperie qui servent la séduction comme la ruse.⁶⁰

Pourquoi Hermès, alors qu'on ne parle que d'un passage d'une maison à une autre ? La chose peut difficilement être rapprochée de l'inconnu qu'affrontent les âmes des morts guidées par Hermès, ou les dangers des chemins pour les voyageurs.

Pour la jeune épousée, toutefois, le passage de la maison familiale au nouveau foyer devait avoir tout le caractère d'un véritable voyage ; d'un passage inconnu et inquiétant. « Une honnête femme doit rester chez elle ; la rue est pour la femme de rien »⁶¹, nous dit Ménandre. C'est donc un véritable passage que doit effectuer la jeune mariée. Un passage sans nul doute effrayant, de son point de vue.⁶² Peut-être pour la première fois, elle doit affronter le monde extérieur pour passer au nouveau foyer qu'est celui de son mari. C'est lors de ce passage qu'Hermès semble jouer son rôle, dont on retrouve peut-être une traduction mythique dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*. Celle-ci, se prétendant une jeune vierge, invente une histoire pour séduire Anchise, dont Zeus l'a rendue amoureuse :

Pour l'heure, Argeiphontès à la baguette d'or m'a arrachée aux danses de la bruyante Artémis aux flèches d'or. Nous étions beaucoup de jeunes femmes, et de vierges qui valent des fortunes ; nous jouions, et une foule immense faisait cercle autour de nous : c'est de là que m'a enlevée Argeiphontès à la baguette d'or. Il m'a entraînée à travers bien des champs cultivés par les hommes mortels, à travers bien des terres, ni loties ni

⁶⁰ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 270.

⁶¹ Ménandre, fr. 546, Edmonds (Cité par J.-P. Vernant, « Hermès-Hestia », 1996 (1985), p. 162)

⁶² Un exemple de ce qu'on pourrait appeler la « surprotection » des jeunes filles est visible dans les *Métamorphoses*, d'Ovide, au livre IV. Andromède, interrogée par Persée sur les causes de son enchaînement et sur son pays d'origine, réagit de manière particulièrement évocatrice. « Elle se tait d'abord et, vierge, n'ose adresser la parole à un homme ; et de ses mains elle eût caché son chaste visage si elle n'avait pas été enchaînée. »

bâties, que hantent les bêtes carnassières, au fond des vallons pleins d'ombre ; j'avais l'impression que mes pieds ne touchaient pas la terre, source de vie. Il me disait qu'au lit d'Anchise on m'appellerait sa légitime épouse, et que je te donnerais de superbes enfants. Après m'avoir indiqué sa pensée, Argeiphontès le Fort est alors parti rejoindre la race des Immortels ; et moi, je suis venue vers toi, contrainte par la nécessité.⁶³

Ce passage illustre peut-être la conception qu'on avait chez les Grecs de la « traversée » de la jeune épousée jusqu'à la maison de son nouveau mari. La « vierge-Aphrodite » dit en effet traverser « bien des terres, ni loties ni bâties, que hantent les bêtes carnassières » : un territoire dangereux, rempli de risques – des bêtes féroces dans le mythe, sans doute des dangers d'un autre type dans la réalité – contre lesquels Hermès avait sans nul doute pour rôle de la protéger lorsqu'elle devait, pendant un bref moment, quitter la sécurité du foyer protégé par Hestia pour en rejoindre un nouveau.

2.2. Hermès et Hestia

L'*Hymne homérique à Hestia*, tel que nous le connaissons, accorde presque autant d'importance à Hermès qu'à Hestia dans ses louanges :

Toi aussi que j'invoque, Argeiphontès, fils de Zeus et de Maïa, messager des Bienheureux, Dieu à la baguette d'or, Dispensateur des biens, sois-moi propice, protège-moi d'accord avec la Déesse vénérée qui t'est chère. Vous habitez tous deux les belles demeures des hommes de la terre, avec des sentiments d'amitié mutuelle : [...]⁶⁴

Cette proximité, a priori surprenante, entre le dieu voyageur et la déesse du foyer est également notée par Jean-Pierre Vernant, dans *Mythes et pensée chez les Grecs*⁶⁵. Démontrant que le rapprochement n'est pas simplement le fait d'une fantaisie du poète de l'*Hymne*, Vernant fait remarquer que la paire Hermès-Hestia apparaît également sur la base de la statue

⁶³ *Hymne homérique à Aphrodite*, 117-131.

⁶⁴ *Hymne homérique à Hestia (I)*, 8-12.

⁶⁵ Jean-Pierre Vernant, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs. » *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996 (1985), pp. 155-201.

de Zeus, à Olympie, sur laquelle les Douze Dieux avaient été représentés par Phidias en six paires d'une déesse et un dieu chacune.⁶⁶

Selon l'auteur,

cette affection réciproque n'est pas fondée sur les liens du sang, ni du mariage, ni de la dépendance personnelle. Elle répond à une affinité de fonction, les deux puissances divines, présentes aux mêmes lieux, y déployant côte à côte des activités complémentaires.⁶⁷

L'une, Hestia, serait en effet le centre fixe de la demeure, l'autre, Hermès, serait la porte tournante ouverte sur le dehors, toujours en mouvement. Le gardien de ce passage obligé, de l'extérieur de la maison à l'intérieur. La présence d'une statue représentant le dieu aurait d'ailleurs été, selon Kerényi, chose commune à retrouver devant les maisons, dans les cours ou à la clôture menant à la route.⁶⁸ On qualifie le dieu de *strophaios*, par rapport à sa proximité aux gonds de la porte (*stróphigx*)⁶⁹, à sa ressemblance avec ceux-ci si l'on en croit Leduc⁷⁰, ainsi qu'avec sa proximité avec les sophistes, qu'on aurait également désignés par le terme de *strophaios*.⁷¹

En plus de cette complémentarité de fonctions, les deux divinités semblent aller jusqu'à partager certains de leurs rôles. C. Leduc, analysant les signes par lesquels se manifeste Hermès, voit en lui l'expression du feu domestique, son symbole anthropomorphe. Elle voit dans sa « journée » de l'*Hymne* le cycle du feu, où Hermès lui-même serait flamme, qui

⁶⁶ J.-P. Vernant, « Hestia-Hermès », 1996 (1985), p. 155.

⁶⁷ J.-P. Vernant, « Hestia-Hermès », 1996 (1985), p. 156.

⁶⁸ K. Kerényi, *Hermes. Guide of Souls*, Putnam (Connecticut), Spring Publications, 2003 (1976), p. 138.

⁶⁹ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 50.

⁷⁰ Claudine Leduc, « Une théologie du signe en pays grec : l'hymne homérique à Hermès (I) : commentaire des vers 1-181. », *Revue de l'histoire des religions*, 1995, 212 (1), p. 19 et p. 28. Selon elle, Hermès se manifesterait dans le mouvement du gond de la porte, comme il se manifesterait également dans le feu et dans la lyre. Le déplacement d'Hermès de la grotte de Maia, son voyage et son retour à la grotte serait une représentation du déplacement du gond et du vantail de la porte.

⁷¹ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 50.

retourne sous la cendre à la fin de la journée.⁷² Hestia, donc, serait le foyer physique, la structure circulaire au centre de la maison, et Hermès serait à la fois le feu qui brûle en elle et la porte qui mène à elle. À partir d'elle, les hommes peuvent faire parvenir leurs offrandes aux dieux.

[...] dans la flamme allumée sur son autel domestique Hestia fait monter les offrandes familiales jusque vers la demeure des dieux olympiens. C'est à partir d'elle que s'établit le contact de la terre et du ciel comme s'ouvre à travers elle un passage vers le monde infernal.⁷³

Peut-être Hestia transmet-elle l'offrande, alors qu'Hermès porte le message. Lui aussi, après tout, fait contact entre le ciel, la terre et le monde infernal. Il le fait toutefois plus directement qu'Hestia qui, immuable au centre de la maison, et aussi des temples des dieux, constitue un lieu sacré par lequel s'effectue le lien, tandis qu'Hermès se déplace physiquement d'un lieu à l'autre.

Hestia est le lieu où commence chaque sacrifice. « Sans toi, il n'est point de festin chez les mortels ; il n'en est point qu'on ne commence sans offrir à Hestia – la première et la dernière à la fois – une libation de vin doux comme miel. »⁷⁴ C'est ce que nous apprend *l'Hymne homérique à Hestia*. Dans *l'Odyssée*, pourtant, c'est à tous les dieux que le porcher Eumée adresse ses prières lorsque, recevant Ulysse (déguisé en vagabond), il s'apprête à faire cuire un porc pour ses invités. C'est ensuite à Hermès qu'il pense lors du partage des parts : « Le porcher se leva pour faire les parts. Son esprit savait ce qui convenait. Il divisa les viandes en sept portions : l'une réservée aux Nymphes et à Hermès, fils de Maïa, qu'il invoquait ; à chacun il donna un des autres morceaux [...] »⁷⁵

⁷² C. Leduc, « Une théologie du signe », 1995, p. 38. Detienne et Vernant, p. 265, associent eux aussi Hermès à la flamme, l'opposant à Hephaïstos : « leur mêtis à tous deux se définit par rapport au feu et à sa puissance vitale dont ils assument chacun une orientation spécifique. »

⁷³ J.-P. Vernant, « Hermès-Hestia », 1996 (1985), p. 199.

⁷⁴ *Hymne homérique à Hestia*, 4-6.

⁷⁵ *Od.*, XIV, 431-438.

C'est peut-être, justement, la présence d'Ulysse, cet étranger, qui change la donne⁷⁶. Jean-Pierre Vernant, analysant cette prérogative d'Hestia de présider au repas, analyse :

Cuites sur l'autel du foyer domestique, les nourritures réalisent entre convives une solidarité religieuse ; elles créent entre eux une identité d'être. [...] Quand les anciens sacrifiaient à Hestia, nous dit-on, ils ne donnaient à personne aucune portion des offrandes ; la maisonnée faisait son repas commun en secret et n'acceptait aucun étranger à y participer. Sous le signe de la déesse, le cercle de famille se referme sur lui-même, le groupe domestique renforce sa cohésion et affirme son unité dans la consommation d'une nourriture interdite à l'étranger.⁷⁷

C'est toutefois, poursuit-il, autour de ce foyer et de cette table que doit être reçu l'étranger. Les lois de Zeus *Xenios*, protecteur des étrangers, doivent s'appliquer, même dans le domaine d'Hestia.⁷⁸ C'est peut-être là une partie de la fonction que remplit Hermès auprès de la déesse : face à ce devoir d'hospitalité, il assure la transition de l'extérieur à l'intérieur du point de vue de l'étranger, et garde la maison devant cet inconnu par rapport à Hestia.⁷⁹

Quels liens entre la *mêtis* d'Hermès et celle des femmes, donc ? Peut-être le fait que, comme pour ces dernières, la *mêtis* d'Hermès supplée à un manque de force et de statut. D'une certaine manière, sa *mêtis* le protège. Serait-ce là le particularisme de sa *mêtis* ? La *mêtis* d'Hermès pourrait-elle en fait être celle d'un protecteur, d'une protection ? L'étude de l'utilisation qu'il en fait dans ses autres fonctions traditionnelles pourrait certainement contribuer à éclaircir ce point.

⁷⁶ Louise Bruit-Zaidman, (« Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », in Stella Georgoudi, René Koch Piettre et Francis Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses ; v.124 », 2005, p. 33-34) estime que malgré certaines irrégularités par rapport à ce qu'on sait de la méthode « correcte » de faire un sacrifice, le rituel d'Eumée en aurait tout de même été un. Le porcher commence en effet par l'offrande de prémices (« (422-424) Du porc aux blanches dents, quand il eut prélevé quelques poils de la hure, qu'il jeta dans la flamme en invoquant les dieux [...] »).

⁷⁷ J.-P. Vernant, « Hermès-Hestia », 1996 (1985) p. 173.

⁷⁸ J.-P. Vernant, « Hermès-Hestia », 1996 (1985), p. 174.

⁷⁹ Peut-être Hermès est-il aussi dans ce passage le protecteur des bergers, en l'occurrence du porcher Eumée.

CHAPITRE III

HERMÈS, LA MÈTIS ET LES HOMMES

1. Hermès et son culte

1.1. Le Messager

Lieur des trois mondes (le monde des dieux, le monde des hommes, le monde des morts), Hermès l'est surtout par le biais de son rôle de Messager divin. De manière générale, ce rôle est compris comme un rôle de Messager *des dieux*, pour les dieux : il transmet les messages de divinité à divinité¹ et des dieux aux hommes². Ce faisant, il est souvent appelé à venir en aide aux hommes, en leur transmettant la volonté des dieux. Ainsi Deucalion, après avoir survécu au déluge et navigué sur son arche pendant neuf jours et neuf nuits, arrive au mont Parnasse d'où il implore Zeus. Le dieu lui envoie Hermès, avec un message : qu'il demande ce qu'il désire, Zeus le lui accordera. Deucalion demande des hommes, Zeus le lui accorde, et la race des Hellènes est créée.³ C'est le rôle de Messager tel qu'on le conçoit généralement : Hermès est héraut de Zeus.

Chose à ne pas oublier, ce rôle peut aussi s'accomplir dans le sens inverse. Également au service des hommes, Hermès est en effet parfois invoqué par qui veut communiquer avec les dieux. Ainsi Électre, versant des libations sur la tombe de son père, ne s'adresse pas directement au défunt :

¹ Qu'on pense au commencement de l'*Odyssée* : les dieux, en Assemblée, décident de permettre le retour d'Ulysse en sa demeure. Pour cela, il doit être libéré par la déesse Calypso, fille d'Atlas, qui le garde captif. « Alors la déesse aux yeux brillants, Athéné, lui répondit : « Notre père, fils de Cronos, Puissance souveraine, s'il agrée maintenant aux Bienheureux que le prudent Ulysse revienne à sa maison, dépêchons Hermès, le messager Argiphonte, en l'île Ogygie, afin qu'au plus vite il porte à la nymphe aux belles boucles notre immuable arrêt, le retour du patient Ulysse ! [...] » *Od.*, I, 81-87. Traduction de M. Dufour et J. Raison.

² C'est ce que fait Hermès lorsqu'il vient mettre en garde Ulysse contre les tours de Circé. *Od.*, X, 275-309.

³ Apollodore, *Bibliothèque*, I, 7, 2

« Puissant Messager de ceux d'en haut et d'en bas, entends-moi, Hermès Chthonien, et charge-toi de mon message : que les divinités de sous terre écoutent mes prières, témoins du meurtre de mon père, [...] cependant qu'en versant cette eau lustrale aux morts, j'adresse à mon père cette invocation : "Aie pitié de moi et de ton Oreste... [...]. »⁴

Comme Louise Bruit-Zaidman le fait remarquer

Hermès est invoqué ici comme celui dont la fonction est précisément d'assurer une communication entre ceux qui habitent sur la terre, les vivants (*hoi anô*) et ceux qui habitent dessous (*hoi katô*), la fonction même qui en fait le destinataire des *chutroi* au troisième jour des Anthestéries.⁵

Au cours de cette fête, nous apprend-elle, le troisième jour, des offrandes de bouillies de graines cuites auraient été offertes à Hermès. En ce jour néfaste, fête des Marmites (*Chutroi*), les morts auraient eu la possibilité de remonter parmi les vivants, qui de leur côté enduisaient leurs portes de poix et fermaient les portes des temples pour les protéger de l'impureté que représentaient les morts. La fête se serait terminée par une formule congédiant les esprits⁶ qui étaient sans doute, on peut le supposer, raccompagnés aux Enfers par Hermès Psychopompe.

C'est un rôle qu'il joue dans l'*Odyssée*, lorsqu'il guide les âmes des prétendants aux Enfers.⁷ On le voit également remplir cette fonction dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, lorsqu'à la mort d'Alcmène, mère d'Héraclès, il est chargé par Zeus de la conduire à l'île des Bienheureux pour la donner en mariage à Rhadamanthe.⁸ À cette occasion, il semble combiner à son rôle de Psychopompe celui qu'il partage avec Aphrodite dans le rituel du

⁴ Eschyle, *Les Choéphores*, 123-127. Cité par Louise Bruit-Zaidman, *Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, coll. « U », p.109.

⁵ L. Bruit-Zaidman, 2005, p. 109.

⁶ L. Bruit-Zaidman, 2005, p. 105.

⁷ *Od.*, XXIV, 1-17. Le voyage inverse est également possible, bien que plus rare. Apollodore en témoigne dans les *Épitomé*, III, 30 : Hermès ramène Protésilas des Enfers, les dieux ayant pris sa femme éplorée en pitié.

⁸ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XXXIII, « Alcmène » : « En ce temps-là Alcmène mourut de vieillesse [...]. Zeus envoya Hermès avec l'ordre d'enlever furtivement Alcmène, de l'emmener aux Îles des Bienheureux et de la donner comme épouse à Rhadamanthe. »

mariage. Le fait qu'il conduise justement Alcmène à son nouvel époux semble confirmer qu'il s'agit bien de son rôle dans le mariage : la passage d'un lieu à un autre, pour l'épousée, est de son ressort.

Le rôle de Messager d'Hermès porte donc Hermès du monde des hommes aux Enfers ou au royaume des dieux. Si l'on en croit l'*Hymne homérique à Hermès*, Zeus lui « accorda d'être le seul messager accrédité auprès d'Hadès qui lui donnera – bien qu'il ne donne guère ! – un privilège qui n'est pas des moindres. »⁹ « Messager », « ἄγγελος » est le terme utilisé, mais ce n'est pas uniquement un rôle de messager qu'Hermès joue auprès d'Hadès. Le terme ne décrit que très partiellement le rôle qu'Hermès remplit auprès des âmes des défunts. Il est le Psychopompe (ψυχοπομπός), le Guide des Âmes, celui qui indique aux morts le chemin des Enfers en les guidant de sa baguette d'or. Quand on le voit, dans l'*Odyssée*, guider les âmes des prétendants aux Enfers, il semble être un berger bienveillant. Les âmes ont la forme d'oiseaux ou de petites chauves-souris, elles poussent des petits cris et se tiennent ensemble. Elles sont petites et effrayées, sur les « humides sentiers »¹⁰. Hermès, avec sa « belle verge d'or »¹¹, menant la troupe, est à la fois un berger, un guide, une escorte, un protecteur. Sa présence, estime Kerényi, aurait un côté apaisant puisqu'il y est appelé « ἀκάκητα », « sans douleur »¹².

Les piliers hermaïques auraient également été liés au rôle de Psychopompe d'Hermès. Le terme désigne principalement les piliers quadrangulaires, parfois surmontés d'une tête du dieu et ornés de sa virilité, qu'on plaçait traditionnellement sur les tombes ou aux carrefours, et qui marquaient les limites des frontières. Ces piliers auraient en quelque sorte agi comme des gardiens, destinés à éloigner les esprits de ces endroits particulièrement dangereux, les carrefours ayant été réputés lieux de rencontre pour les fantômes et les revenants¹³ (ce qui

⁹ *Hymne homérique à Hermès*, 572-574. Ce privilège serait sans doute celui d'être Guide des âmes.

¹⁰ *Od.*, XXIV, 10. Le terme peut faire penser aux terres vierges et hantées par les bêtes féroces que décrit Aphrodite lorsque, se prétendant mortelle, elle invente une fable dans laquelle Hermès l'aurait enlevée et menée à Anchise pour l'épouser.

¹¹ *Od.*, XXIV, 2 : ῥάβδον.

¹² *Od.*, XXIV, 10. Victor Bérard traduit plutôt le terme par « dieu de la santé ». Cf. p. 11.

serait confirmé par la préférence pour ces lieux lors des rituels magiques)¹⁴. Le culte d'Hermès se serait sans doute en grande partie déroulé devant ces piliers.

1.2. Les piliers hermaïques

Il aurait en effet existé, selon K. Kerényi, très peu de temples d'Hermès.¹⁵ Le culte à la divinité devait se faire de manière beaucoup plus individuelle, devant les piliers hermaïques qu'on trouvait sur les chemins de Grèce. À ces endroits, les passants voulant s'assurer la protection du dieu déposaient des offrandes de nourriture et d'huile, comme le décrit Théophraste de manière parodique dans ses *Caractères*. Le superstitieux, nous dit-il « [q]uand il passe devant ces pierres ointes que l'on voit dans les carrefours, il y verse toute l'huile de sa fiole et ne s'éloigne qu'après être tombé à genoux et avoir fait le geste d'adoration. »¹⁶ Ces offrandes, du moins dans le cas de la nourriture, constituaient elles-mêmes des *hermaa*, des cadeaux d'Hermès, pour les passants qui, dans le besoin, pouvaient comme l'aurait fait Hermès dans leur situation s'approprier à leur profit les offrandes laissées là par les autres voyageurs.¹⁷

Un autre exemple de cultes individuels qui pourraient avoir été dédiés à Hermès nous vient des *Métamorphoses* d'Ovide. Persée, ayant vaincu le monstre qui devait dévorer la belle Andromède, n'oublie pas ses devoirs envers les dieux :

¹³ P. Levadan (éd.), *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, « Hermès », Paris, Hachette, 1959.

¹⁴ Pierre Grimal, « Hécate », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (1951). « Comme magicienne, Hécate préside aux carrefours, qui sont les lieux par excellence de la magie. » Là aussi, des offrandes auraient été déposées, surtout dans les campagnes. La déesse aurait également été particulièrement bienveillante, accordant comme Hermès prospérité, faisant prospérer le bétail et accordant don d'éloquence dans les assemblées.

¹⁵ Karl Kerényi, *Hermes, Guide of Souls*, Putnam, Spring Publications, 2003 (1944), p. 140.

¹⁶ Théophraste, *Caractères*, XVI, 5.

¹⁷ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 59 : « The Greek word for windfall, *hermaion*, signifies that it belongs to Hermes. This was also the name given to the offerings that were left at the roadside Herms. These were windfalls for hungry travelers who stole them from the God in his own spirit, just as he would have done. »

[Il] dresse pour trois dieux autant d'autels de gazon, celui de gauche pour Mercure, celui de droite pour toi, vierge guerrière ; l'autel du milieu est celui de Jupiter. Une vache est immolée à Minerve ; au dieu ailé, un veau ; un taureau à toi, ô le plus grand des dieux.¹⁸

Jupiter (Zeus) est certainement honoré à cause de sa position comme roi des dieux et père de Persée¹⁹. Minerve (Athéna) est une conseillère appréciée, qui a déjà aidé le héros par le passé, notamment contre Méduse.²⁰ Pour Mercure (Hermès), la raison de sa présence parmi les divinités honorées par Persée est moins évidente. C'est peut-être pour les ailes qui ornent ses sandales, qui pourraient être un cadeau d'Hermès comme l'est son arme, sa harpé²¹. Ces attributs n'ont certainement pas nui dans sa victoire sur le monstre. Peut-être aussi est-ce à cause de ce qui suit : en récompense de son exploit, Persée obtient Andromède comme épouse, et l'amène aussitôt avec lui. C'est peut-être donc, au moins partiellement, en tant que divinité du mariage qu'Hermès était aussi invoqué dans ce cas particulier.

Le Messager aurait également été honoré dans certains cultes à Mystères, et différemment selon les régions. Notons toutefois que malgré les variantes régionales, il reste que le culte d'Hermès semble avoir été présent à peu près partout²².

¹⁸ Ovide, *Métamorphoses*, IV, p. 131.

¹⁹ Ovide, *Métamorphoses*, IV, « [...] Persée, que Danaé avait conçu d'une pluie d'or [Zeus]. »

²⁰ Selon Apollodore, II, 4, 2, Athéna guida sa main lorsqu'il affronta Méduse.

²¹ Ovide, *Métamorphoses*, IV, p. 129 : « Persée reprend ses ailes, les attache de part et d'autre de chaque pied ». *Met.*, V, p. 139 : « [...] Persée, de sa harpé, don de dieu du Cyllène » Apollodore, II, 4, 2 note aussi que l'arme de Persée est un don d'Hermès.

²² C'est ce que laisse croire la *Description de la Grèce* de Pausanias, qui mentionne Hermès au moins une fois par livre (donc dans chaque région de la Grèce), que ce soit sous forme de statue, de pilier, de temple, ou dans une histoire locale concernant le dieu. Le texte aurait pu être écrit entre 150 et 175 selon le commentaire de Jean Pouilloux dans l'édition des Belles Lettres, vol. I, page XVII.

1.3. Hermès et la divination

Auguste Bouché-Leclercq, dans une étude ancienne mais néanmoins intéressante, théorise qu'il aurait pu exister, à une époque, un oracle d'Hermès comme il en existe un d'Apollon. Selon lui :

Confident de Zeus en des circonstances où le maître de l'Olympe se cache de tous les autres dieux, habile à épier, à surprendre les secrets, toujours voyageant du ciel en terre [sic] et de la terre aux enfers, Hermès devait être un des dieux les mieux renseignés qu'il y eût dans les trois mondes. Il joignait à ces avantages professionnels une merveilleuse souplesse d'intelligence et un caractère bienveillant, sans le moindre soupçon d'austérité. Il avait contribué par ses inventions au bonheur des mortels et il aimait à rendre service, même à d'autres qu'aux gens de bien. C'était là une figure bien faite pour attirer les âmes avides et les imaginations tourmentées, clientèle ordinaire des oracles.²³

Le sacerdoce apollinien, selon lui, aurait fait la guerre aux oracles d'Hermès et serait parvenu à le dépouiller de la plus grande partie de ses pouvoirs mantiques. Ne lui auraient été laissées que les capacités décrites dans l'*Hymne homérique à Hermès* : il est « un dieu prophétique aux sûrs présages »²⁴, et c'est à lui qu'appartient la divination cléromantique²⁵ des Thuries, qui se serait pratiquée à l'aide de cailloux²⁶. La description qu'en fait Apollon lorsqu'il décrit le cadeau laisse entendre qu'il s'agirait d'une technique de bergers et d'enfants :

J'ai encore autre chose à te dire, fils de la glorieuse Maïa et de Zeus qui porte l'égide, Dieu bienfaisant entre tous. Il est des Destinées, sœurs par naissance, trois vierges fières de leurs ailes rapides. Une poudre brillante parsème leur tête ; elles ont leur demeure au pied des gorges du Parnasse. Sans dépendre de moi, elles m'ont appris l'art divinatoire que j'ai exercé, auprès de mes bœufs, encore enfant : mon père ne s'y opposait pas.²⁷

Zeus ne s'y opposait pas, peut-être parce que, par sa nature, cette forme de divination ne donne que des réponses très incertaines.

²³ Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Tome II, New York, Arno Press, 1975 (1880), p. 397-400.

²⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 527-528.

²⁵ La divination cléromantique est la divination pratiquée par les sorts. Robert Flacelière, « Devins et oracles grecs », Paris, PUF, 1961, p. 28.

²⁶ Jean Humbert, notice, *Hymne à Hermès*, p. 138.

²⁷ *Hymne homérique à Hermès*, 550-558.

La capacité d'Apollon à connaître et transmettre aux hommes la parole de Zeus, toutefois, reste hors d'atteinte pour le Messager :

Mais la divination, dont tu me parles constamment, ami très cher, les arrêts divins ne te permettent point de la connaître, pas plus toi qu'un autre Immortel : Zeus est seul à la posséder en son esprit. J'ai engagé ma parole, et juré par un serment redoutable que nul autre que moi, parmi les Dieux toujours vivants, ne connaîtrait la volonté de Zeus aux desseins profonds. Ne me demande pas, toi non plus, frère à la baguette d'or, de te révéler les arrêts divins que médite Zeus à la vaste voix. [...] ²⁸

Divination, donc, mais une divination n'ayant rien à voir avec celle d'Apollon.

Une autre pratique, elle aussi associée à Hermès, aurait été une forme de clédomantie²⁹, c'est-à-dire de divination par les mots.

La procédure oraculaire est la suivante. Le consultant pénètre, à la tombée du soir, dans l'*agora*. Il s'en vient d'abord au Foyer. Il y brûle de l'encens, il emplit les lampes d'huile, il les allume. Il dépose sur l'autel d'Hestia une monnaie du pays, sans doute sacrée, qui porte le nom d'« airain ». Alors seulement il se tourne vers Hermès et glisse dans l'oreille du dieu la question qu'il désire poser. La chose faite, il se bouche les oreilles avec ses mains et, dans cette position, se met en marche pour sortir de la place. Dès qu'il a franchi le péribole et qu'il arrive au dehors (ἐς τὸ ἐκτός), il retire ses mains des oreilles, et la première voix qu'il entend sur son chemin lui fournit la réponse du dieu.³⁰

J.-P. Vernant ne manque pas de remarquer les liens de la technique avec le mouvement (de la personne qui consulte, de la parole attrapée au vol), et le passage de l'intérieur à l'extérieur, tous deux des éléments possédant également des liens avec Hermès. Cette forme de divination qu'on pourrait appeler du « hasard » pourrait peut-être aussi être rapprochée de la divination des Thries que lui confie Apollon : « [...] Je te les concède désormais : réjouis ton cœur à les interroger sincèrement ; et si tu connais un homme mortel, *il pourra écouter souvent ta voix, si le sort est pour lui.* »³¹

²⁸ *Hymne homérique à Hermès*, 534-540.

²⁹ R. Flacelière, 1961, p.18.

³⁰ J-P Vernant, « Hermès-Hestia », 1996 (1985), p. 197.

³¹ *Hymne homérique à Hermès*, 564-567. L'emphase est un ajout de ma part.

Là aussi, le hasard semble avoir un rôle à jouer. Là aussi, la « voix » d'Hermès se transmet par le biais d'un autre, que ce soient les Thriès, ou de la personne que le hasard place sur le chemin de celui qui interroge la divinité. Les réponses obtenues, à n'en pas douter, devaient être d'un type qui plaise à Hermès : obscures, ambiguës, difficiles à interpréter. Sans aucun doute, le genre de réponse dont seul un esprit vif pourrait tirer quelque chose.

Hermès veut bien aider, et même il semble aimer à le faire, mais pas n'importe qui : il semble qu'il faille être digne de son aide pour pouvoir en profiter.

1.4. Hermès et les enfants

Les enfants pourraient être l'exception à cette règle. En plus des éphèbes, dont Hermès serait le prototype³², le dieu semble être souvent présenté comme un protecteur des petits enfants.

[...] elle donna un fils à Hermès ; il était en naissant d'aspect monstrueux, chèvre-pieds à deux cornes, bruyant et souriant. Elle s'enfuit d'un bond, celle qui devait le nourrir ; et, prise de peur en voyant ce visage farouche et barbu, elle abandonna son enfant. Le bienfaisant Hermès le prit aussitôt dans ses bras – ce Dieu était joyeux au fond du cœur. Il enveloppa l'enfant dans la fourrure épaisse d'un lièvre des montagnes, et se hâta vers la demeure des Immortels ; il s'assit auprès de Zeus et des autres Immortels, et vint leur présenter son fils [...]³³

Pan se présente ici avec la faiblesse du nouveau-né, et plus encore : il est un enfant abandonné. N'était-il pas coutume, lorsqu'un enfant était exposé, de l'abandonner en montagne, le domaine d'Hermès ?³⁴ L'idée, avons-nous supposé, était d'abandonner le sort de l'enfant aux dieux : se pourrait-il qu'en fait on les eût abandonnés à Hermès, en espérant que, comme il le fit pour Pan, il le prendrait sous sa protection ?

Il agit encore en protecteur auprès de Dionysos, qu'il protège de la colère d'Héra en le confiant d'abord au roi Arthamas, puis aux Nymphes du mont Nysa.

³² Florence Majorel, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003, 1, p. 64.

³³ *Hymne homérique à Pan*, 37-45.

³⁴ N'est-ce pas le cas pour Œdipe ? P. Grimal, « Oedipe », 2002 (1951), confirme bien que dans une des versions du mythe d'Oedipe, le héros est abandonné sur le mont Cithéron et trouvé par des bergers.

Auprès des éphèbes et des jeunes épousées, Hermès joue encore un rôle. Auprès de ces dernières, comme nous l'avons vu, il agit comme guide et protecteur. « À Métaponte, il est même dit παιδοχόμος, celui qui prend soin des enfants. »³⁵ Pour les éphèbes, il garde les palestres et préside à plusieurs jeux, agissant comme dieu de l'activité physique et aussi de la musique, comme inventeur de la lyre.³⁶ Ces deux activités, traditionnelles dans l'éducation des éphèbes et futurs citoyens, semblent faire en quelque sorte d'Hermès un dieu protecteur de la civilisation grecque. En prenant part à la formation de la jeunesse, et également comme divinité patronnant le mariage³⁷, Hermès pourrait en effet être conçu comme un dieu civilisateur, participant à la protection et au maintien de l'ordre social.

2. Hermès le Protecteur

2.1. Hermès, la fertilité, la prospérité

Hermès est, avant toute chose, une divinité pastorale. Selon A. Athanassakis, le fait qu'Hermès ait été un dieu des bergers serait l'un des éléments acceptés presque universellement parmi les chercheurs.³⁸ Il s'agit d'un des privilèges acquis au terme de sa rencontre avec Apollon : à l'Archer vont les instruments de musique, à Hermès les troupeaux. Apollon le confirme en lui donnant son fouet et en lui cédant le troupeau volé³⁹. Le don est confirmé à la fin, définissant clairement Hermès comme le Berger :

Garde donc ces privilèges, fils de Maïa, ainsi que les vaches agrestes au pas traînant ; prends soin des chevaux et des mules patientes [...] sur les lions au poil fauve, les sangliers aux défenses éclatantes, sur les chiens, les moutons que nourrit la vaste terre, sur tout le bétail (Zeus voulut bien ?) donner à Hermès un pouvoir absolu [...].⁴⁰

³⁵ P. Lavedan, « Hermès », 1959.

³⁶ P. Lavedan, « Hermès », 1959.

³⁷ F. Majorel, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », p. 65.

³⁸ Apostolos Athanassakis, « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald », *Eranos*, 1989, LXXXVII, p. 33 : « Scholars may differ in their perception of certain details concerning Hermes, but the following points have found almost universal acceptance : 1. Hermes was a god of shepherds. [...] »

³⁹ *Hymne homérique à Hermès*, 497.

⁴⁰ *Hymne homérique à Hermès*, 567-568.

À ce titre il veille sur les troupeaux, et sur leur multiplication (et semble pouvoir contrôler les animaux sauvages qui pourraient menacer ces troupeaux). C'est un rôle qu'il partagerait, selon la *Théogonie*, avec Hécate⁴¹ : « Elle sait, avec Hermès, dans les étables faire croître le bétail : les troupeaux, les vastes parcs de chèvres, les longues colonnes de brebis laineuses, s'il plaît à son cœur, elle en fait de peu beaucoup et en réduit beaucoup à peu. »⁴²

Comme avec les *hermaia* (nous le verrons bientôt), Hermès peut donner et prendre. N'a-t-il pas, après tout, volé les troupeaux d'Apollon ? Il prend en tant que Voleur ; en tant que Criophore, il protège les troupeaux et veille à leur multiplication. Kerényi notait d'ailleurs le rôle qu'il semble jouer dans l'*Iliade*, dans l'abondance des troupeaux de Phorbas⁴³. C'est un rôle qu'il possède encore à l'époque d'Horace : « Je puis donc, Mercure, te faire cette prière : "Engraisse mes troupeaux et tout ce que je possède, sinon mon esprit ; et, comme tu l'as toujours fait, sois mon protecteur et mon gardien !" »⁴⁴

Cet aspect de gardien des troupeaux et de maître de fertilité pourrait-il être lié à une identité fondamentalement protectrice d'Hermès ? Dans une civilisation s'appuyant encore très fortement sur l'élevage, la garde des bêtes et la fertilité des troupeaux devaient certainement revêtir une importance beaucoup plus grande qu'aujourd'hui. La survie et la prospérité des troupeaux voulaient dire la survie et la prospérité de l'*oikos*. Le bélier à la toison d'or, don d'Hermès selon Apollodore⁴⁵, n'illustre-il pas de manière éloquent ce lien entre les animaux

⁴¹ Hermès et Hécate semblent d'ailleurs avoir plusieurs points en commun. Tous deux sont liés à la nuit et aux carrefours, sont dispensateurs de biens et partagent généralement dans les fonctions de plusieurs autres divinités. Si l'on en croit la *Théogonie* d'Hésiode : « Aujourd'hui encore, tout mortel d'ici-bas qui veut, par un *beau sacrifice offert selon les rites*, implorer une grâce invoque le nom d'Hécate (415-418) [...]. À qui lui plaît, largement elle accorde son assistance et son secours. (429-430) ». La distinction entre les deux serait peut-être qu'Hermès accorde ses bienfaits de manière beaucoup plus aléatoire : pour lui, l'importance ne semble pas aller tant à la rigueur du rituel qu'à un certain élément de hasard, et à la capacité de la personne à tirer profit de la fortune accordée.

⁴² Hésiode, *La Théogonie*, 444-448.

⁴³ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 36-37. *Il.*, XIV, 490-492 : « [...] Phorbas, aux troupeaux innombrables, qu'Hermès chérissait entre tous les Troyens et à qui il avait octroyé l'opulence. »

⁴⁴ Horace, *Satires*, II, VI.

⁴⁵ Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9, 1. Il s'agit de la fameuse Toison d'or, objet de la quête du héros Jason (P. Grimal, « Jason », 2002 (1951)).

d'élevage et la prospérité qui leur est associée, et le passage sans doute évident d'un dieu des pasteurs à un dieu de prospérité ? « Salut, Dispensateur des grâces, Messenger, toi qui nous donnes tous les biens! »⁴⁶

2.2. Le Dispensateur des bonnes aubaines

Hermaion, en grec, désigne la bonne aubaine que nous offre la chance, le cadeau d'Hermès. Littéralement, le terme désigne ce qui appartient à Hermès : les offrandes laissées pour la divinité auprès des piliers hermaïques.⁴⁷ Pour un dieu voleur, après tout, tout ce qui est abandonné ou perdu n'attend-il pas d'être trouvé et acquis ? ... et même ce qui ne l'est pas... n'attend-il pas d'être malencontreusement « égaré » ? Comme lorsqu'il agit en maître de fertilité, Hermès peut nuire comme il peut aider. Une perte accidentelle : vous avez affaire à Hermès le Voleur. Un gain accidentel, il s'agit alors d'Hermès le dispensateur des bonnes aubaines.⁴⁸

« Hermès montre la route ou il dérouté », indique Lewis Hyde, citant un vieux proverbe grec.⁴⁹ « Ce dieu se mêle à tous, mortels et Immortels : tandis que ses bienfaits sont rares, c'est sans cesse qu'il guette dans l'ombre de la nuit la race des hommes mortels. »⁵⁰

Avec Hermès viennent le positif comme le négatif.

« Cher ami, dont la tête est pleine de ruses et de tromperies, je pense que souvent, pendant la nuit, tu forceras des maisons bien peuplées et que tu feras coucher plus d'un homme sur la dure en dévalisant sans bruit sa demeure – si tes actes répondent à tes propos. Tu affligeras bien souvent les berges des champs, dans les vallées montagneuses, quand, ayant envie de viande, tu rencontreras des troupeaux de bœufs et de moutons. [...] »

⁴⁶ *Hymne homérique à Hermès II*, 12-13.

⁴⁷ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 59.

⁴⁸ Lewis Hyde, *Trickster Makes this World. Mischief, Myth, and Art*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998, p. 121 : « The old greek wisdom says that « Hermes leads the way or leads astray. » If I suffer an accidental loss, that is Hermes the thief, and if there is an accidental gain, that is Hermes the luck-bringer. »

⁴⁹ L. Hyde, 1998, p. 121.

⁵⁰ *Hymne homérique à Hermès*, 576-578.

Les voyageurs, eux aussi protégés par Hermès, étaient peut-être les plus prompts à devenir voleurs, « prélevant » sur les troupeaux rencontrés selon leurs besoins ? Il ne semble pas s'agir uniquement d'une accusation vide de la part d'Apollon, qu'on ne trouverait que dans le texte de l'*Hymne*. Même chez Horace, approximativement huit siècles plus tard, Hermès (Mercure) est toujours considéré avec cette même ambiguïté : autant le dieu peut être généreux, autant il peut soudainement tout reprendre. Il ne fait aucun doute que cette possibilité est reconnue par l'auteur des *Satires* lorsqu'il demande : « Les dieux m'ont donné plus et mieux. C'est bien. Je ne demande, fils de Maïa, que de conserver ces présents. »⁵¹

2.3. Hermès et la fortune

Cet aspect « hasardeux » d'Hermès pourrait être lié à son rôle de protecteur. Horace parle de lui comme de son protecteur et d'un protecteur des poètes qui, lors de combats « [l]e prit au milieu des ennemis et [l]'enleva, tout tremblant, dans un nuage [...] »⁵². Exagération poétique, homérique bien sûr, qui pourrait peut-être faire référence à une occasion inattendue qu'il a pu saisir pour échapper au danger. Un rôle qu'on retrouve aussi dans son rôle de guide, que ce soit sur les chemins, lorsqu'il emmène Priam au camp des Achéens ou lorsqu'il guide les âmes aux Enfers. À chaque fois, non seulement Hermès montre la voie, mais il agit également en protecteur face aux dangers que représentent la route et l'imprévu qu'elle peut représenter.

Dans l'*Iliade*, son action est très « concrète », directe. Retirez le dieu et qu'est-ce qui protège Priam dans son périple ? Sa bonne fortune. La bonne fortune qui fait en sorte que son char soit excellent⁵³, que les gardes qui auraient pu le surprendre soient endormis⁵⁴ qu'il puisse atteindre Achille non seulement physiquement (pour se mettre en position de suppliant, ce

⁵¹ Horace, *Satires*, II, VI.

⁵² Horace, *Odes*, II, VII.

⁵³ *Il.*, XXIV, 440-443. « [...] sautant dans le char à chevaux, vite il prend en main le fouet et les rênes, en même temps qu'aux chevaux et aux mules il insuffle une noble ardeur. »

⁵⁴ *Il.*, XXIV, 444-445. « Les gardes déjà s'occupent du repas du soir. Sur tous, le Messager, Tueur d'Argos, verse alors le sommeil. »

qui lui garantit traditionnellement de ne pas être mis à mort) mais également par ses paroles, inspirées.⁵⁵

Retirez la divinité, qui marche physiquement aux côtés de Priam, et ce qui protège le vieux roi, c'est la fortune. Pas la chance aveugle, de celui qui tomberait dans un trou pour trouver un trésor, mais une sorte de chance qui doit être aidée par la préparation ou l'ouverture mentale permettant d'en tirer profit. « Hermès est un dieu de chance mais, plus que ça, il représente ce qu'on pourrait appeler la "chance intelligente" par rapport à la "chance aveugle" », nous dit L. Hyde.⁵⁶ Pas de chance gratuite avec Hermès, ou du moins très peu. Pour profiter des dons du dieu, il faut être prêt à les accepter. Priam ne marche pas aveuglément dans le camp ennemi ; il est sur ses gardes, il profite du couvert de la nuit, il apporte des dons pour apaiser la colère d'Achille. La « fortune » d'Hermès l'accompagne.

2.4. Hermès et l'éloquence du marchand

L'éloquence est affaire de *mêtis* : quand Priam se pose en suppliant devant Achille, il n'est pas sans *mêtis*, et il n'est pas sans Hermès, lui-même maître d'éloquence. Plusieurs sources lui attribuent même l'invention du langage.⁵⁷ Ces habiletés avec le langage pourraient être liées au rôle d'Hermès comme patron des marchands, des personnages bien connus pour leurs paroles persuasives et leurs capacités à évaluer rapidement où se situe leur profit. Voyageurs de par leur fonction, un peu voleurs selon les avis, généralement beaux parleurs, il n'est pas surprenant de voir Hermès associé aux marchands. Que l'on songe seulement aux échanges qu'il effectue avec son frère Apollon, dans l'*Hymne*. Devant son frère, irrité et menaçant de le lier avec le gatillier, Hermès fait usage de ruse et d'art. Il sort la lyre inventée plus tôt et, connaissant bien son « client », en teste les cordes avec le plectre. Voyant l'intérêt évident de

⁵⁵ *Il.*, XXIV, 465-466. Hermès lui conseille : « Entre, toi, et saisis les genoux du fils de Pélée, et supplie-le, au nom de son père [...] ». La valeur du conseil est démontrée dans les vers suivants, lorsque Priam, atteignant Achille sans être vu, parvient à attendrir son cœur en évoquant son père : « Souviens-toi de ton père, Achille pareil aux dieux. Il a mon âge, il est, tout comme moi, au seuil maudit de la vieillesse. » (486-488).

⁵⁶ L. Hyde, 1998, p.138 : « Hermes is a god of luck, but more than that, he stands for what might be called "smart luck" rather than "dumb luck". »

⁵⁷ K. Kerényi, 2003 (1944), p. 145.

l'Archer, il s'approche et accompagne sa musique d'un chant éloquent, qui glorifie les dieux et leurs exploits. C'en est trop pour Apollon. Il est prêt à offrir à Hermès ce qu'il désire, pour obtenir l'instrument en échange : « [...] il [Hermès] lui tendit la cithare ; Phoibos Apollon l'accepta, puis il donna séance tenante à Hermès un fouet brillant, et lui confia la garde du troupeau [...] »⁵⁸. La chose ressemble beaucoup à un échange de dons... ou à un troc.

Chez Apollodore, l'association avec les marchands est encore plus évidente. On ne parle plus de cadeaux, mais réellement d'un échange. Hermès va jusqu'à demander un peu plus en échange de la flûte :

Apollon entendit ensuite le son de la lyre ; en échange de l'instrument, il donna ses vaches à Hermès. Hermès les mit à paître et, en attendant, il fabriqua une flûte et se mit à en jouer. Apollon désira posséder cet instrument-là aussi ; en échange il lui donna la verge d'or qu'il utilisait pour guider ses troupeaux. Mais contre la flûte, Hermès ne voulait pas seulement la verge, mais aussi apprendre l'art divinatoire ; Apollon y consentit et il lui enseigna la divination avec les sorts [petits cailloux].⁵⁹

Hermès est un marchand né.

Selon L. Hyde, l'*Hymne homérique à Hermès* pourrait avoir été écrit à la fin d'une période de tension et de changement, autour de 520 avant notre ère, la fin de l'âge archaïque. Cette époque aurait pu voir l'apparition d'une classe de marchands et d'artisans, et l'*Hymne* aurait pu être une manière de justifier après coup les événements : le personnage d'Hermès, représentant cette nouvelle classe, est dans l'*Hymne* accepté par Zeus qui en est, en quelque sorte, le créateur (puisque père d'Hermès).⁶⁰ Cette association des marchands à Hermès semble persister jusqu'à l'époque romaine. Dans l'une des *Satires* d'Horace, il nous présente en effet une discussion entre lui-même et un dénommé Damasippe, un stoïcien autrefois marchand d'art. Celui-ci, non peu fier, nous apprend qu'il : « savai[t] mieux que personne estimer avec bénéfice des jardins, une belle maison : aussi, dans les carrefours, les gens [l]e surnommaient-ils le favori de Mercure. »⁶¹

⁵⁸ *Hymne homérique à Hermès*, 496-498.

⁵⁹ Apollodore, *Bibliothèque*, III, 10, 3.

⁶⁰ L. Hyde, 1998, p. 223-224.

⁶¹ Horace, *Satires*, Livre II, III, 24-26.

2.5. Hermès et l'inventivité

Dieu de l'éloquence, dieu de transition et de mouvement, Hermès est une divinité qui s'accorde particulièrement bien avec la créativité et l'innovation. L'*Hymne homérique à Hermès* donne plusieurs exemples des inventions que lui doivent l'humanité. Ainsi, à peine né, « Hermès sut le premier fabriquer un instrument de musique avec la tortue qu'il rencontra sur la porte de la cour, cependant que, d'un pas nonchalant, elle paissait devant la demeure l'herbe fleurie. »⁶² Non content de l'exploit, il invente encore la « syrinx, dont la voix s'entend de loin »⁶³, instrument favori des bergers et des pâtres. Entre les deux,

[i]l rassemblait beaucoup de bois et cherchait l'art du feu. Il prit une belle branche de laurier et, la tenant bien en main, il la fit pivoter sur du bois de faux grenadier ; un souffle chaud s'en exhala. C'est Hermès qui, le premier, fit jaillir le feu et révéla les moyens d'en faire.⁶⁴

N'attribue-t-on pas aussi à Prométhée, bienfaiteur de l'humanité (et leur créateur), le don du feu aux hommes ? Lui aussi est possesseur de la *mètis* (son nom veut d'ailleurs dire « le Prévoyant »), lui aussi semble aimer venir en aide aux hommes, lui aussi, comme Hermès, vit auprès d'eux et lui aussi semble être une divinité créatrice. La proximité entre les deux personnages serait très certainement le sujet d'une étude intéressante. Pour l'instant, contentons-nous de noter que ses inventions sont, de toute évidence, des produits de la *mètis* d'Hermès. Le fait que ces inventions soient au service de l'humanité est peut-être significatif : pourrions-nous croire que, comme ces dernières, la *mètis* d'Hermès soit particulière car mise au service des hommes ?

En souvenir, peut-être, de sa rencontre avec Apollon, Hermès garde certains liens avec la musique et l'éloquence. On le trouve dans l'*Hymne homérique à Apollon* dansant avec Arès et les déesses.⁶⁵ Dans l'*Hymne homérique à Hermès*, ce sont plutôt les discours qu'il

⁶² *Hymne homérique à Hermès*, 25-28.

⁶³ *Hymne homérique à Hermès*, 512.

⁶⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 108-111.

⁶⁵ *Hymne homérique à Apollon*, 193-202 : « Or les Grâces aux belles tresses et les Heures bienveillantes, Harmonie, Jeunesse et Aphrodite, fille de Zeus, dansent en se tenant l'une l'autre par le poignet ; [...]. Arès et Argeiphontès à l'œil perçant dansent avec elle ; Phoibos Apollon joue, lui, de la cithare et exécute un beau pas relevé [...] »

enchaîne l'un après l'autre, sans jamais se départir de sa ruse. À la manière d'Ulysse, il se tient toujours sur ses gardes, parlant habilement, en accumulant les demi-vérités et les paroles à double sens. Même lorsqu'il prête serment devant Zeus, il prend garde aux mots employés afin de prêter un serment qui, bien que véridique, pourrait difficilement être qualifié d'honnête.

Selon Yannis Tzifopoulos, Hermès serait en effet « maître dans la manipulation et le contrôle de la sagesse proverbiale »⁶⁶. Selon lui, l'*Hymne homérique à Hermès* présenterait ce qu'aurait été le monde avant et après la naissance d'Hermès : le vieillard, celui qui surprend le vol des vaches, ne répond pas quand Hermès lui parle. Au passage d'Apollon, toutefois, le vieil homme semble avoir retrouvé la parole. Il s'exprime alors de la même manière que le faisait Hermès : par proverbes.⁶⁷ Selon l'auteur, les proverbes représenteraient une accumulation du savoir collectif et de l'expérience de la société, offrant des solutions à des problèmes auxquels l'humanité aurait déjà fait face et dont la validité serait donc universellement reconnue. Ils auraient la particularité, de par leur généralité, d'être ambigus et sujets à l'interprétation.⁶⁸ Une forme de communication, donc, qu'on pourrait dire assez proche de la *mètis*. Detienne et Vernant ne mentionnent-ils pas que la *mètis* est non seulement une intelligence rusée, mais également une intelligence pratique se développant grâce à la pratique et l'expérience ?⁶⁹ Qu'on songe aux navigateurs, aux conducteurs de char, aux artisans : leur *mètis* particulière pourrait facilement être simplement qualifiée d'habitude. Si l'on pense à la course d'Antilochos et à la « mauvaise *mètis* » qu'il emploie, s'attirant les blâmes de tous, on remarque qu'il se défend surtout en rappelant sa jeunesse et son manque d'expérience : aurait-il été plus vieux, il aurait peut-être encore fait usage de *mètis*, mais il aurait sans doute choisi une ruse plus discrète ou moins risquée. Il possédait l'esprit nécessaire, mais l'expérience lui faisait encore défaut.

⁶⁶ Yannis Z. Tzifopoulos, « Hermes and Apollo at Onchestos in the *Homeric Hymn to Hermes* : the Poetics and Performance of Proverbial Communication », *Mnemosyne*, 2000, 4, vol. 53 (2), p. 149 : « a master of manipulating and controlling proverbial wisdom ».

⁶⁷ Y. Tzifopoulos, « Hermes and Apollo », 2000, p. 156.

⁶⁸ Y. Tzifopoulos, « Hermes and Apollo », 2000, p. 151.

⁶⁹ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p.10 : « La *mètis* est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode de connaître [...], une expérience longuement acquise. »

Hermès semble être né avec cette habileté et cette intelligence pratique, comme il semble être né avec la connaissance des proverbes qu'il utilise, selon Tzifopoulos, à plusieurs reprises dans le courant de l'*Hymne*. Comme si, encore nouveau né, il possédait malgré tout déjà toute l'expérience de l'humanité. Une intelligence concrète et pratique, une *mêtis* qui, comme les proverbes qu'il utilise, pourrait, d'une certaine manière, être qualifié presque d'humaine.

3. Hermès et les hommes

3.1. Hermès dans la *Paix* d'Aristophane

Dans la *Paix* d'Aristophane, Hermès occupe une place qu'on pourrait presque qualifier d'étrange. Traité comme un vulgaire portier de villa athénienne selon Pierre Grimal⁷⁰, représentant de la paix, plutôt, pour Marie-Christine Fayant⁷¹, Hermès apparaît comme ayant été laissé derrière par les autres dieux, pour garder « le restant de la vaisselle des dieux, petites marmites, planchettes, petites amphores »⁷². La Paix, il semble, a été jetée dans un antre profond par Polémos, (la Guerre), qui a entassé des pierres par-dessus pour empêcher les hommes de jamais la reprendre⁷³. Les dieux, en somme, en ont assez : les hommes n'ont plus droit à la Paix. Ils ont manqué les chances qu'ils leur ont données ; les dieux ont donc quitté l'Olympe, pour s'éviter une vue plus que navrante et ne plus avoir à entendre les prières incessantes.

⁷⁰ Pierre Grimal, *Le théâtre antique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1978, p. 61.

⁷¹ Marie-Christiane Fayant, « Hermès dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », *Revue des Études Grecques*, 1998, 111 (1), p. 155. Hermès, note l'auteure, est représentant du pacifisme dans la *Paix* d'Aristophane. Déjà chez Homère il est moins belliqueux que les autres divinités, et chez Nonnos de Panopolis, il aurait un rôle de garant de la justice et de médiateur. C'est un penchant qu'on remarque aussi dans l'*Iliade* (quand il apaise la colère d'Achille), et qui pourrait supporter la théorie de Christopher A. Faraone et Emily Teeter (« Egyptian Maat and Hesiodic Metis », *Mnemosyne*, 2004, 57 (2), pp. 177-208.), selon laquelle la *mêtis* serait en fait une force morale de l'univers. Les auteurs s'intéressent surtout au cas de Zeus dans leur étude mais si, en suivant leur théorie, nous acceptons que la *mêtis* de Zeus lui permet de départager le bien et le mal, il ne serait pas illogique de théoriser que cette habileté médiatrice devrait être également possédée par les autres divinités pourvues de *mêtis*, comme Hermès.

⁷² Aristophane, *La Paix*, 199.

⁷³ Aristophane, *La Paix*, 223-226.

Hermès reste seul, et c'est à lui que doit s'adresser Trygée, notre héros, venu plaider pour le retour de la Paix. Refusant d'abord de l'entendre, conformément aux directives reçues de Zeus, le dieu est extrêmement facile à rallier à la cause des hommes par quelques offrandes et quelques promesses. Hermès accueille ainsi Trygée sans douceur, à l'origine, l'assaillant de ses questions... pour se laisser convaincre très facilement :

- Canaille, téméraire, impudent que tu es ; canaille, tout-canaille, archicanaille, comment es-tu monté ici, la plus canaille des canailles ? Quel est ton nom ? Ne parleras-tu pas ? [Après quelques échanges.] Et tu es venu pourquoi ?
- T'apporter les viandes que voilà.
- Mon pauvre petit, comment es-tu venu ?⁷⁴

Une simple offrande de viande, et voilà le dieu acheté. Hermès permet à Trygée d'abord d'entrer dans la demeure des dieux, puis se laisse persuader de ne pas dénoncer la tentative de libérer la Paix, malgré les ordres de Zeus et le danger pour lui-même. « Mais, mon bon, je serai anéanti par Zeus si par des cris perçants je ne clame ces faits. »⁷⁵ Trygée et le Chœur lui rappellent les offrandes qu'ils lui ont offertes par le passé, la haine qu'il doit avoir de la guerre qui nuit au commerce et à la prospérité, lui font des promesses dont certaines n'ont rien de réaliste et, avec une coupe en or, Hermès se laisse acheter, allant même jusqu'à aider leur tentative :

- [...] cher Hermès, seconde-nous de bon cœur et aide-nous à la tirer en haut [la Paix]. Et en ton honneur nous célébrerons les grandes Panathénées ainsi que toutes les autres fêtes des dieux : en l'honneur d'Hermès les Mystères, les Dipolies, les Adonies ; d'autres cités encore, délivrées de leurs maux, sacrifieront à Hermès Préserveur, en tous lieux. Sans compter bien des profits que tu recueilleras. Et d'abord je te fais don de cette coupe, pour que tu puisses faire des libations.
- Ah ! Comme je suis toujours compatissant aux coupes d'or !⁷⁶

Hermès se laisse-t-il acheter parce qu'il désire un prétexte pour venir en aide à l'humanité, ou ne peut-il simplement pas résister à la tentation ?

Hermès, après tout, est un dieu particulièrement proche des hommes. « Ne sois pas rancunier, nous t'en conjurons [...] mais sois gentil, ô le plus humain et le plus libéral des dieux »,⁷⁷

⁷⁴ Aristophane, *La Paix*, 180-181 et 191.

⁷⁵ Aristophane, *La Paix*, 380.

⁷⁶ Aristophane, *La Paix*, 415-423.

⁷⁷ Aristophane, *La Paix*, 390-394.

l'implore le Chœur dans la *Paix* d'Aristophane, sans doute conscient que c'est en lui que repose sa meilleure chance de retrouver la Paix. Est-ce réellement, comme le théorise Fayant, à cause d'une association d'Hermès avec le pacifisme, ou ne serait-ce pas plutôt parce qu'Hermès, Voleur, est reconnu comme maître dans l'art de faire disparaître et dans l'art de retrouver ? N'est-ce pas lui qui, dans l'épisode opposant Zeus et Typhon, récupère les nerfs de Zeus pour les lui rendre, assurant ainsi la victoire de son père ?⁷⁸ N'est-ce pas lui qui libère Arès, retenu prisonnier dans un vase de bronze par les Aloades ?⁷⁹

Hermès semble se faire une spécialité de récupérer ce qui a été perdu.

3.2. Hermès le serviteur ?

Plusieurs auteurs ont remarqué le rôle de second plan que joue Hermès dans la plupart des sources où on le retrouve.⁸⁰ Il guide les personnages principaux de l'histoire, escorte les héros, transmet les messages de Zeus. Bien que jouant un rôle non négligeable, et fort utile, nous sommes généralement forcés de constater qu'il ne tient le premier rôle que très rarement.

Sa *mêtis*, d'une certaine manière, le rapproche plus de la proie que du chasseur. De l'homme que du dieu. Il réagit, il cache, il évite : qu'on pense seulement à la manière dont il cache ses traces, après le vol des bœufs d'Apollon. Hermès est un pillard. Une fois sa *timé* obtenue, il semble fort peu se soucier de ce qu'on pourrait appeler l'« héroïsme ». Il refuse de combattre Létéo, comme nous le mentionnions plus tôt, et lui suggère de dire qu'elle l'a vaincu par force,

⁷⁸ Apollodore, *Bibliothèque*, 1, 6, 3. On note également cet élément bien connu dans le *Dictionnaire de la mythologie* (P. Grimal, « Typhon », 2002 (1959)).

⁷⁹ Les fils de Poséidon et d'Iphimédie. Irrités contre le dieu qui causa la mort d'Adonis dans un accident de chasse, ils le gardèrent enchaîné dans un vase de bronze pendant treize mois, jusqu'à ce qu'Hermès ne vienne le libérer (P. Grimal, « Aloades », 2002 (1959)). Chez Apollodore, I, 7, 4, les deux frères l'enlèvent dans le but de prendre pour eux Héra et Artémis.

⁸⁰ C'est le cas chez Timothy Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, 2004 (1996), p. 201. Également chez P. Levadan, 1959, p. 514. (« Maintes légendes le montrent ainsi comme un personnage serviable, le rabaisant parfois jusqu'au rôle d'entremetteur complaisant [...] ») Aussi dans le *LIMC*, dans l'article le concernant.

sans sembler se soucier qu'on le croit perdant face à une femme, toute divine soit-elle. Dans la *Paix*, d'Aristophane, le dieu va même jusqu'à s'enfuir lorsqu'il croit entendre le terrible Polémos arriver avec son mortier.⁸¹

Dans certains textes, (comme la *Paix* d'Aristophane), le rôle d'Hermès peut même être assimilé à celui d'un serviteur : il garde la vaisselle abandonnée par les autres dieux. Hermès, note-on dans le LIMC, fait

figure de dieu subalterne, respectueusement aux ordres de Zeus (l.c.395) dont il exécute les volontés et auquel il rend les services les plus divers (cf. Hom. *Od.* 5, 29). L'imagerie retient avec insistance cet aspect de sa personnalité. Des siècles après l'épopée, Lucien le montre besognant dès l'aube, balayeur de la salle du festin, échanson, messenger, guide des morts, professeur d'éloquence, maître de palestre (Lucien, *d. deor.* 4 [24] 1-2). Chez Eschyle, cette subordination lui vaut le mépris de Prométhée (Eschyle, *Prom.* 941-942) mais chez Aristophane il est l'ami des hommes dont il prend le parti, au besoin contre les Immortels (Aristoph. *Paix* 361-425).⁸²

Ulysse, dont plusieurs ont remarqué la ressemblance avec la divinité, ne se fait-il pas passer pour un serviteur (et ressemble ainsi encore plus à Hermès, peut être), et ne prétend-il pas être si doué pour le service parce qu'il est aimé d'Hermès ?⁸³

Dans la *Paix*, d'Aristophane, Trygée demande à Hermès « [...] commande-nous et explique ce qu'il faut faire, *en homme de métier* (δημιουργικῶς) »⁸⁴, reconnaissant en lui quelqu'un capable de travailler de ses mains et donc de les aider à tirer la Paix de sa prison... ce qu'il fait.

Les hommes avaient perdu la Paix par leurs actions : Hermès, pourtant, pardonne et choisit de leur venir en aide.

⁸¹ Aristophane, *La Paix*, 231-233.

⁸² LIMC, « Hermès », p. 286.

⁸³ *Od.*, XV, 319-324.

⁸⁴ Aristophane, *La Paix*, 428-429.

3.3. Hermès et le châtement

Protecteur même des brigands, lui-même « Prince des Brigands »⁸⁵, Hermès apparaît comme particulièrement tolérant. Sa facilité à pardonner aux hommes et à leur venir en aide dans la *Paix* pourrait être un indice de la conception qu'on pouvait se faire du dieu. Il ne punit généralement que sur l'ordre de Zeus⁸⁶, rarement en son nom propre. Contrairement aux autres divinités, qui s'en prennent souvent aux humains pour un oui ou pour un non, et punissent jusqu'aux accidents⁸⁷, Hermès semble très peu porté sur le châtement. Héra punit les maîtresses de Zeus, Artémis les chasseurs outrepassant les frontières qui leur sont permises, Aphrodite les jeunes gens refusant le mariage... Hermès, lui, protège la maison et le voleur à la fois ; le foyer et le voyageur. Il ne semble avoir aucune loi à faire respecter, qui justifierait qu'il agisse comme un dieu de châtement. Hermès, quand il punit sans en avoir reçu l'ordre, semble le faire de manière spontanée, en fonction de la situation, et très rarement.

Dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, par exemple, il ne punit de son propre chef qu'en de rares occasions. Dans l'un de ces épisodes, les victimes (nous pourrions être tenté d'ajouter « de sa colère », mais Hermès n'éprouve visiblement aucune colère dans la narration qu'en fait Liberalis) sont les enfants insultants d'Eumélos, qui refusent d'honorer les dieux et de participer « aux festins publics et aux fêtes des dieux. » Hermès, en compagnie d'Athéna et d'Artémis, les deux déesses plus particulièrement lésées avec lui, leur laisse une dernière chance. Avec Hermès déguisé en berger, ils invitent les arrogants à un banquet pour honorer Hermès, et essayent de convaincre les jeunes filles de se rendre au bois sacré d'Athéna et d'Artémis. En entendant le nom d'Athéna les insultes fusent. Les deux sœurs sont aussitôt transformées en oiseaux par les déesses. « [A]ussitôt qu'Agron eut appris cette

⁸⁵ *Hymne homérique à Hermès*, 14 : ληϊστῆρ', 175 : φηλητέων ὄπχαμος, 214 : φηλητήν, 292 : ἀρχὸς φηλητέων. 446 : φηληῖτα.

⁸⁶ C'est le cas quand il tue Argos à la demande de Zeus (Ov. *Mét.* I,), et quand il châtie les enfants monstrueux de Polyphonté, également à la demande de Zeus. (Ant. Lib., *Mét.*, « Polyphonté », XXI). Dans ce cas-ci, il se laisse adoucir par Arès et, de sa punition originale qui consistait à leur couper les mains et les pieds, accepte de les transformer simplement en oiseaux.

⁸⁷ Qu'on pense à Héra, qui envoie au bébé Héraklès fruit d'une nouvelle infidélité de Zeus, deux serpents afin de le tuer, alors qu'on peut difficilement le tenir responsable de sa naissance. Ou aux nombreuses mortelles abusées par Zeus et punies pour leur erreur. À Echo, punie par Héra pour avoir protégé les amours de Zeus avec les autres Nymphes (Ov. *Mét.* III).

métamorphose, il saisit une broche et courut dehors, mais Hermès le transforma en pluvier ». ⁸⁸ Peut-être agit-il pour protéger les déesses ? Si l'on en croit l'*Illiade*, après tout, les dieux peuvent être blessés par les mortels. ⁸⁹ À moins que le crime soit l'impiété, et que les déesses s'occupent de punir les jeunes filles, et Hermès leur frère par simple parallélisme ; un dieu pour le frère, une déesse pour chaque soeur.

Chez Ésope, le vendeur de statue, qui offre la statue d'Hermès gratuitement à l'achat de celles de Zeus et d'Héra, ne subit aucunement sa colère. ⁹⁰ Le bûcheron ⁹¹ qui, ayant appris la générosité d'Hermès envers un confrère (ayant égaré sa hache, il l'avait non seulement récupérée et obtenu en plus deux haches d'argent et d'or) cherche à le tromper pour obtenir la pareille. Il perd la hache d'or, ainsi que sa propre hache... mais pas la vie, ni sa forme humaine, ce qui aurait été la réaction attendue de tout autre dieu. Hermès donne une simple leçon, et rien de plus.

Un autre exemple se trouve dans les *Métamorphoses* d'Ovide, quand le dieu punit Battus (appelé parfois Battos), le vieillard ayant trahi Hermès auprès d'Apollon.

Le fils de l'Atlantide Maïa les voit (les génisses d'Apollon) et, les ayant détournées avec son habileté coutumière, les cache dans la forêt. Personne ne s'était aperçu du larcin, hormis un vieillard connu dans cette contrée agreste, et que tout le voisinage appelait Battus. Il était préposé à la garde des bois, des pâturages herbeux du riche Néleus et des troupeaux de ses nobles cavales. Mercure se défia de lui et, d'une main persuasive, l'attira à l'écart : « Qui que tu sois, étranger, lui dit-il, si par hasard quelqu'un s'enquiert de ce troupeau, dis que tu ne l'as pas vu ; et, pour que ce service soit payé de retour, prends donc comme récompense une grasse génisse. » Et il la lui donna. Battus la prit et lui répondit : « Étranger, va sans crainte. Cette pierre dénoncera avant moi ton larcin. » ⁹²

⁸⁸ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XV, 4.

⁸⁹ *Il.*, V, 311-351 : « Or, Diomède poursuivait Cypris avec le bronze impitoyable. Il la savait déesse sans vaillance, et non de ces déesses qui commandent aux hommes à la guerre, Athénè, ou Ényo destructrice de villes. Quand il l'eut rejointe en la poursuivant dans l'épaisse mêlée, se fendant, le fils du courageux Tydée blessa Cypris à l'extrémité de la main, d'un bond, lance aiguë contre chair délicate. »

⁹⁰ Ésope, *Fables*, 153.

⁹¹ Ésope, *Fables*, 253. « Cette fable montre que, autant la divinité est favorable aux honnêtes gens, autant elle est hostile aux malhonnêtes. »

⁹² Ovide, *Métamorphoses*, II, « Battus ».

Quand Mercure se présente à nouveau à lui, déguisé, et lui offre une récompense plus grande pour dénoncer le vol, Battus n'hésite pas et lui indique la bonne direction, sans remords. Aussitôt Hermès transforme le cœur du parjure en pierre, sans cesser de rire. On pourrait presque croire que Battus contrevient à une sorte d'éthique de brigand, et que c'est là son véritable crime. Après tout, il serait difficile de ne pas voir que Battus, en acceptant la proposition initiale de garder le silence sur le vol, est en quelque sorte complice du crime. Il est un peu brigand lui-même. En acceptant de révéler le secret du vol des bœufs, c'est donc en quelque sorte un confrère qu'il trahit, par cupidité.

Chez Antoninus Liberalis⁹³, les détails sont un peu différents. C'est un véritable serment que prête Battos dans cette version, un serment qu'il trahit en échange d'un manteau de laine. La réaction d'Hermès devant le parjure peut sembler étrange, étant donné la propension qu'il a lui-même au mensonge et à la tromperie. Notons toutefois que le serment qu'Hermès prête devant Zeus dans l'*Hymne*, bien que faux dans son esprit, est si habilement tourné qu'il reste vrai lorsqu'on ne considère que les mots :

Zeus Père, je vais te dire la vérité : je suis franc, et ne sais point mentir. Il est venu chez nous, cherchant ses vaches au pas traînant, aujourd'hui, peu après le lever du soleil : il n'amenait avec lui aucun Dieu qui pût témoigner pour m'avoir vu de ses yeux. Avec beaucoup de brutalité il m'enjoignait de le renseigner : il m'a vivement menacé de me jeter dans le vaste Tartare parce qu'il possède la tendre fleur d'une glorieuse jeunesse, tandis que, moi, je suis né d'hier – et ne ressemble pas du tout à un voleur de bœufs, autant dire un homme vigoureux. Crois-moi ! Tu as l'honneur d'être mon père ! Non, je n'ai point fait entrer de vaches à la maison – aussi vrai que je veux devenir riche ! Je n'ai même pas franchi le seuil, je le dis en toute franchise.⁹⁴

Hermès s'est-il parjuré ? Non. Il dit vrai lorsqu'il affirme qu'aucun immortel ne l'a vu faire, c'est également vrai qu'il est né d'hier et ne ressemble en rien à un voleur de bœuf. Il n'a pas mené les vaches chez lui, mais dans une grotte de l'Alphée, et il n'a pas franchi le seuil de sa demeure : il s'est plutôt infiltré, comme un brouillard⁹⁵ ! Comme il l'avait promis, Hermès n'a pas menti. Il ment à Apollon lorsqu'il vient le voir à la recherche de ses vaches, là n'est

⁹³ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, XXIII « Battos ».

⁹⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 368-380.

⁹⁵ *Hymne homérique à Hermès*, 146-148 : « Hermès, le fils bienveillant de Zeus, se glissa obliquement par la fermeture de la salle, pareil à la brise d'automne, comme un brouillard. »

pas la question – Hermès est menteur et nous ne dirons pas le contraire – mais il ment intelligemment. Sans gêne face à Apollon, il utilise toutes les ressources de son intelligence et de sa ruse pour être certain de ne dire que des choses résolument vraies devant Zeus et l'assemblée des dieux, alors qu'il prête serment.

C'est peut-être ce qui irrite Hermès, chez Battos. Non seulement l'homme ment en promettant le silence, et trahit un confrère voleur, mais il ne fait preuve d'aucune *mêtis* en le faisant. Il ne tente pas de ruser, ne fait preuve d'aucune intelligence, d'aucune prévoyance. Seul l'appât du gain guide ses actions. Une cupidité bête, sans *mêtis*, qui se contente d'aller au plus offrant. Ulysse par opposition, quand il ment, ment de manière préméditée, afin de se protéger. La conduite n'est peut-être pas réfléchie et rationnelle, selon M. Finley⁹⁶, mais elle reste adroite et ne semble pas choquer le moins du monde. Ni Athéna, ni Zeus, ni Hermès, ni personne.

Le problème pourrait-il se trouver dans la manière de mentir, et non dans le mensonge lui-même ? Ainsi Hermès et Ulysse, en toutes occasions, mentent de manière adroite. Ils ont en vue leur intérêt et ce n'est pas eux qui se feraient prendre dans un mensonge maladroit. Battos, comme un artiste sans talent, ment à tort et à travers, sans art et sans *mêtis*.

4. *Mêtis* et moralité ?

Nous l'avons déjà fait remarquer, les activités de chasse et de pêche sont fortement liées à la *mêtis*. Nous n'allons pas prétendre ici que la chasse ou la guerre, qui lui est souvent associée, entrent dans les activités patronnées par Hermès.⁹⁷ Il est toutefois intéressant de noter que ces activités, comme plusieurs autres activités de *mêtis*, prennent place hors de la cité. Les guerriers qu'aide Athéna combattent hors de la cité. Les bateaux qu'elle aide à construire et à diriger affrontent des eaux menaçantes, là encore loin de la ville. Héphaïstos pour sa part, le dieu aux jambes torses, n'habite pas, notons-le, dans la cité des dieux.

⁹⁶ Moses Finley, *Le monde d'Ulysse*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1990 (1954), p. 141.

⁹⁷ Chez Oppien, on mentionnerait tout de même que le chasseur et le pêcheur, s'ils sont vigilants, feront de bonnes prises et seront ainsi chers à Hermès (M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 38).

Quand permet-on à la *mètis* d'entrer ? Avec les artisans, dont le travail est au service de la cité. Dans certains concours ou jeux dont le déroulement était sévèrement réglementé.

C'est peut-être ce qui pourrait causer problème chez Hermès : dieu de passage et de médiation, il ne respecte pas toujours les limites de la cité ou de la maison dans la pratique de sa *mètis*. Protecteur des brigands comme des foyers des honnêtes citoyens, il n'accepte pas toujours de se mettre au service du « bien » et choisit pour un soir d'aider le pillard. Il s'infiltré en voleur et chamboule tout, faisant fi des règles. Ce n'est pas dire qu'Hermès était une divinité mal aimée, bien au contraire, c'est simplement admettre que malgré son rôle souvent attribué de « Bienfaiteur », le dieu reste parfois celui que sa mère appelait « le tourment des hommes mortels et des Dieux Immortels ». Il ne vient avec aucune garantie. Comme si, léger et vivant, le dieu se refusait à une définition trop stricte et contraignante. Protecteur oui... mais parfois protecteur de l'autre. Dispensateur des biens, oui... mais parfois Voleur. Il garde un élément de surprise et peut se retourner soudainement et de manière inattendue, à l'image de la *mètis* qui le caractérise si bien.

Nous avons donc parcouru les différentes spécificités du dieu Hermès en espérant trouver à travers elles un élément qui les relie. Il semble bien que nous y parvenions. La *mètis* d'Hermès, dispersée dans autant de domaines qu'il a de fonctions, pourrait-elle servir de fil conducteur, liant par ses particularités tant de domaines et d'activités et servant ainsi de base à sa personnalité si polymorphe ?

CONCLUSION

La mêtis

Qu'est-ce qui distingue la *mêtis* d'Hermès ? Quelles conclusions tirer au terme de cette analyse ? Les faits peuvent laisser perplexe : d'un côté on le cache, de l'autre on le glorifie ; ses fonctions s'accumulent les unes après les autres, sans logique apparente dès l'abord. Hermès est une énigme. La difficulté ne semble pas venir du fait qu'il s'agisse d'une divinité à *mêtis* : il ne semble exister aucun indice indiquant que la *mêtis* aurait pu être jugée d'une manière universellement négative. De plus, comme le notent Detienne et Vernant,

[d]ans le royaume des dieux soumis à l'autorité sereine de Zeus, la *mêtis* est pour ainsi dire la chose du monde la mieux partagée. Non parce qu'elle serait comme un bon sens également accordé à tous les habitants de l'Olympe, mais parce que la répartition des pouvoirs entre les différentes figures du panthéon entraîne inévitablement une certaine dispersion de cette forme d'intelligence.¹

Hermès n'est donc pas le seul dieu à *mêtis*, loin de là. Il s'agit même de la qualité principale du roi des dieux et de sa fille Athéna, tous deux des divinités « respectables », dont la position ne saurait être remise en question.

La *mêtis* d'Athéna, après tout, n'est pas cachée. L'*Odyssée* nous montre sans la cacher son appréciation des ruses d'Ulysse², tout en accordant à Hermès un rôle plus que secondaire³. Le problème doit donc venir d'ailleurs : d'Hermès lui-même, ou de sa *mêtis* particulière. Il ne semble faire aucun doute, après tout, que la *mêtis* d'Hermès n'est pas comme celle des autres

¹ M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence : la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1974, p. 263.

² À son arrivée à Ithaque, accueilli par Athéna déguisée en jeune homme, Ulysse invente une histoire mensongère afin de ne pas dévoiler son identité. Loin d'être offusquée, Athéna sourit de le voir si rusé : « Quel fourbe, quel larron, quand ce serait un dieu, pourrait te surpasser en ruses de tout genre ! ... Pauvre éternel brodeur ! n'avoir faim que de ruses ! ... Tu rentres au pays et ne penses encore qu'aux contes de brigands, aux mensonges chers à ton cœur depuis l'enfance... Trêve de ces histoires ! nous sommes deux au jeu : si, de tous les mortels, je te sais le plus fort en calculs et discours, c'est l'esprit et les tours de Pallas Athéna que vantent tous les dieux... » (*Od.*XIII, 291-301. Traduction de Victor Bérard).

³ Il y est présent principalement comme Messager de Zeus.

dieux. Là où celle de Zeus lui permet de voir tout ce qui est et ce qui sera⁴, celle d'Hermès semble être tout autre. Hermès n'est pas capable de voir dans l'avenir : il semble plutôt se contenter de réagir au présent, à la manière des hommes. Comme eux, il ne connaît de l'avenir que ce que Zeus lui révèle. Il doit être débrouillard. « [C]'est dans le monde des hommes aux prises avec les affaires humaines que l'intelligence rusée jouit de tous ses privilèges. »⁵ Or c'est dans le monde des hommes – auprès des hommes – qu'Hermès passe le plus clair de son temps.

L'inconnu ?

Le mot clé pourrait être l'inconnu. Zeus garde les voyageurs lorsqu'ils sont arrivés à destination chez leur hôte : Hermès accompagne plutôt ceux qui affrontent encore l'incertitude des chemins. Aphrodite joue le jeu de la séduction qu'elle connaît si bien ; Hermès va plutôt protéger l'épousée de la maison de son père à celle de son nouveau mari. Ce qui semble caractériser Hermès dans plusieurs de ses fonctions et dans tous les passages qu'il patronne, c'est une même constante : à chaque fois, le lieu de départ est connu et le lieu d'arrivée est d'une obscurité totale, ou du moins relative. Un élément d'imprévu reste présent, même lorsqu'il se contente de garder les troupeaux ou le seuil de la maison. Des voleurs pourraient surgir, la sûreté des lieux et des êtres présents pourrait être soudainement menacée par un danger imprévu.

Celui qui prend la voie d'Hermès, celui qui se place sous la protection du dieu, sait qu'il affronte un univers nouveau et imprévisible : c'est d'ailleurs cette particularité qui semble justifier le choix d'Hermès comme protecteur et guide. Il doit être prêt à toute éventualité, et ce sont à chaque fois des éventualités qu'on peut difficilement prévoir, que ce soit pour le protégé ou pour Hermès. Hermès, en effet, n'est pas « visionnaire » comme le sont les autres divinités à *mêtis* (les dons de divination que lui a accordés Apollon sont des plus sommaires, et presque ludiques dans leur pratique), mais sa *mêtis* est en revanche extrêmement rapide et

⁴ Cette capacité de Zeus est mentionnée entre autres dans l'*Hymne à Hermès*: lorsque Hermès demande à son frère le pouvoir de la divination, Apollon lui rappelle que celle-ci, « Zeus est seul à la posséder en son esprit. » (535).

⁵ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 193.

vive. En une fraction de seconde elle sait évaluer une situation, élaborer le meilleur plan et le mettre à exécution. Peu de planification à l'avance, puisque cette planification est rarement possible. Le navigateur peut prévoir les vents, connaître les courants ; le voyageur doit faire face à des humains (quoi de plus variable ?) qui peuvent être bons ou mauvais, la fiancée rejoint son promis dans toute l'incertitude de l'avenir, les âmes doivent affronter un inconnu total (quoi de mieux qu'un guide, alors, pour les protéger ?), les voleurs ne savent pas si la maison sera gardée, les trésors cachés, si quelqu'un donnera l'alerte ou si des pièges auront été tendus contre lui. Hermès possède la *mêtis* du brigand : réactive, jouant le tout pour le tout. Ce n'est pas la *mêtis* visionnaire d'Athéna, ni celle de Zeus.

La *mêtis* d'Athéna est plutôt prévoyante, calculatrice et tacticienne... celle d'Héphaïstos est artisanale, celle de Zeus est royale et toute-puissante.... La *mêtis* d'Hermès, elle, est faite de vivacité et d'improvisation. Plusieurs divinités, plusieurs manières de faire usage de la *mêtis*. Peut-être autant qu'il y a de divinités à *mêtis*. Leur « saveur » particulière expliquerait leurs attributions différentes.

Cela pourrait expliquer que malgré sa ressemblance très forte avec Ulysse, ce n'est pas Hermès qui constitue son guide. Il est même très peu présent auprès de celui qui, selon plusieurs, est pourtant si proche de lui. Trop proche, sans doute : pourvu de la même *mêtis* que celle d'Ulysse, Hermès n'aurait été d'aucune complémentarité pour le héros, qui profite beaucoup plus de la prévoyance et de la sagesse d'Athéna qu'il n'aurait pu le faire de la spontanéité du Messenger. Spontané, capable de réagir face à des situations imprévues et imprévisible, Ulysse l'est déjà : c'est dans ce sens que va sa *mêtis*, tout comme celle d'Hermès. Ce qu'il lui faut alors, c'est quelqu'un pour calmer son impétuosité, pour prévoir ce qui doit venir comme le fait Athéna en sage conseillère. Si toute *mêtis* avait été équivalente, Hermès, plus semblable à Ulysse, n'aurait-il pas été un guide tout aussi valable qu'Athéna, sinon encore meilleur ? Mais voilà : la *mêtis* désigne tout un ensemble d'attitudes et de talents qui, malgré leur désignation commune, ne sont pas équivalents. De la même manière que deux divinités peuvent être à la fois divinité du cheval⁶, ainsi deux divinités peuvent faire usage de la *mêtis* au sein d'une même discipline. Ce sont les distinctions dans

⁶ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, chapitre « Le mors éveillé », *passim*.

l'usage particulier qu'ils en font, et dans les aspects de la *mètis* sur lesquels ils choisissent de se concentrer qui donnent sa couleur à la *mètis* de chaque.

Plusieurs *mètis* ?

Est-ce à dire qu'il existe plusieurs *mètis* ? Vu la multiplicité des aspects qu'elle peut revêtir, en accord avec la définition de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant⁷, la chose serait malaisée à prouver. De la même manière qu'un cône apparaîtra comme un triangle ou un cercle selon l'angle sous lequel il se présente, la *mètis* apparaîtra différemment selon la divinité à travers laquelle elle est étudiée. Cela ne veut pas dire qu'il existe plus d'une *mètis*, cela signifie simplement que chaque divinité en fera ressortir certains aspects particuliers, qui pourraient créer l'illusion de cette diversité. Plusieurs manières d'utiliser la *mètis* ; une seule *mètis*. Celle d'Hermès, peut-être, est jugée moins respectable que les autres par certains auteurs.

L'étranger ?

À moins que la *mètis* d'Hermès elle-même n'ait pas été un problème, mais plutôt l'usage qu'il en fait parfois ? Une seule *mètis*, mais plusieurs manières d'en faire usage, certaines bonnes, d'autres mauvaises ? Aucune ambiguïté ne semble entourer Hermès lorsqu'il agit en accord avec les ordres de Zeus, après tout. Le problème semble plutôt quand il agit sans respecter l'ordre établi. Personne, après tout, n'ira remettre en question la valeur de la *mètis* des navigateurs, patronnés par Athéna.⁸ Même chose pour les guerriers, dont l'intelligence rusée semble avoir été vue positivement, du moins aussi longtemps que ces guerriers étaient

⁷ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 10 : « La *mètis* est bien une forme d'intelligence et de pensée, un mode du connaître ; elle implique un ensemble complexe, mais très cohérent, d'attitudes mentales, de comportements intellectuels qui combinent le flair, la sagacité, la prévision, la souplesse d'esprit, la feinte, la débrouillardise, l'attention vigilante, le sens de l'opportunité, des habiletés diverses, une expérience longuement acquise ; elle s'applique à des réalités fugaces, mouvantes, déconcertantes et ambiguës, qui ne se prêtent ni à la mesure précise, ni au calcul exact, ni au raisonnement rigoureux. »

⁸ M. Detienne et J.-P. Vernant, 1974, chapitre « La corneille de mer », *passim*.

« du bon côté ». La chasse est une activité noble des jeunes hommes qui, avec les activités de la palestre, est longtemps utilisée comme activité destinée à former la jeunesse.⁹

Le savoir du chasseur est celui de la *mêtis*, et c'est celui qu'on choisit d'enseigner à la jeunesse grecque. Se pourrait-il que la mauvaise *mêtis* soit alors celle qu'on essaye de faire entrer de force dans la cité ? Les artisans sont au service de la cité, les guerriers se battent en dehors, les animaux vivent dans la nature, les chasseurs ne chassent qu'à l'extérieur... seuls les voleurs cherchent à introduire la ruse dans la cité... À moins que ce soit la ruse qui nuit à la cité qui soit mal vue ? Celle des voleurs, celles des femmes... toutes deux sous le patronage d'Hermès (n'a-t-il pas donné la ruse à Pandora ?). Autant, en effet, celui qui utilise ses ruses de voleur hors de la cité (le guerrier) est respecté, autant les femmes rusées qui trompent leurs maris sont détestées.

Impétueux, imprévisible, Hermès peut certainement avoir paru trop « sauvage » pour une population se voulant civilisée et rationnelle. Le dieu ne semble pas particulièrement recommandable. Un jour il protège la maison, le jour suivant il protège le voleur. Comme la chance, il est variable. Il ne choisit jamais totalement un côté ; pour lui, il ne semble même pas réellement y avoir de côtés. Il y a ceux qui demandent son aide, et ceux qui ne la demandent pas. Ou peut-être ceux qui savent tirer profit de son aide, et ceux qui ne le savent pas.

L'intelligence

En effet, la vivacité d'intelligence que possède Hermès, il semble falloir la posséder soi-même pour profiter des dons qu'offre Hermès. Comme avec la tortue qu'il trouve devant sa maison, l'aubaine peut être déguisée sous une apparence de banalité qui, aux yeux de l'esprit non préparé, ne sera jamais rien de plus qu'une simple tortue. Il faut posséder soi-même la *mêtis* d'Hermès, sa capacité à analyser en un instant une situation, pour voir dans la tortue une lyre qui lui servira plus tard d'objet d'échange avec Apollon.¹⁰

⁹ Alain Schnapp, *Le chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 1997, p. 13.

¹⁰ *Hymne homérique à Hermès*, 30 : « La riche aubaine que me voilà ! » ; 42-44 : « Comme une pensée rapide traverse le cœur d'un homme que hantent de pressants soucis, ou comme on voit tourner les

Présent au milieu des hommes, Hermès est en même temps insaisissable, ubiquitaire. Jamais là où il est, il apparaît soudainement pour disparaître. Quand une conversation tombe tout à coup et qu'un silence s'établit, le Grec dit : « Hermès passe ». Il porte le casque d'Hadès qui rend invisible, les sandales ailées qui abolissent les distances, et une baguette de magicien qui change tout ce qu'il touche. Il est aussi ce qu'on ne peut ni prévoir, ni retenir, le fortuit, la bonne ou mauvaise chance, la rencontre inopinée ; l'aubaine se dit en grec τὸ ἔρμαιον.¹¹

Cette vivacité d'esprit pourrait être commune à tous les « protégés » d'Hermès, leur transmettant la même ambiguïté. Voyageurs, marchands... même les morts : eux aussi peuvent être, comme Hermès, bienfaisants ou malfaisants, donateurs ou voleurs. Aucune garantie, aucun moyen de savoir de quel côté se rangera la personne rencontrée. Hermès ne juge pas : il aide le voleur comme il aide l'honnête homme.

Cette bienveillance peut-être jugée trop grande pourrait-elle avoir eu un impact négatif sur les jugements portés sur Hermès ? Dans les fables qu'on attribue à Ésope, Hermès est la plupart du temps présenté sous un jour négatif. C'est lui qui crée le poison du mensonge et le verse aux artisans (111), lui aussi qui, conduisant un chariot rempli de mensonge, de tromperie et de fourberie, se fait tout voler (112). Le reste du temps, son rôle ne semble pas très glorieux. Dans « Le voyageur et Hermès », c'est même un protégé d'Hermès qui se permet de le moquer. Ayant trouvé des amandes et des dattes sur la route, il en consacre à Hermès les coquilles et les noyaux, pour respecter le vœu qu'il avait fait de consacrer la moitié de ce qu'il pourrait trouver à la divinité. Dans une autre fable Hermès, curieux de savoir en quelle estime on le tient chez les hommes, apprend que sa statue est offerte gratuitement à l'achat de celles de Zeus et d'Héra.¹²

feux d'un regard, ainsi le glorieux Hermès méditait à la fois des paroles et des actes. »

¹¹ J-P Vernant, « Hermès-Hestia. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996 (1985), p. 158

¹² Ésope, *Fables*, 108 « Hermès et le statuaire » : « Apercevant aussi une statue qui le représentait, il présuma qu'étant à la fois messenger de Zeus et dieu du gain, il était en haute estime chez les hommes. »

La *mêtis* d'Hermès

Il n'existe pas une seule vision unifiée d'Hermès et de sa ruse. Dans la plupart des cas, le respect qu'on doit aux dieux semble faire en sorte qu'il n'est pas directement critiqué. Ceux qui n'apprécient pas ses aspects rusés les cachent plutôt, ou les mettent de côté pour mettre l'accent sur d'autres aspects jugés plus honorables¹³. On le présente alors plutôt en messager de Zeus, en mettant l'accent sur le contrôle dont jouit le roi des dieux sur son fils. Dans un *Hymne* où l'on nous fait le portrait d'Hermès, pour nous le montrer tel qu'il est, une telle censure n'est pas visible. On ne cache pas ses dons de Voleur, loin de là. Tout au long du poème on l'appelle le Brigand, le Rôdeur de portes, le Guetteur nocturne, le Ravisseur de bœuf.¹⁴ Lui-même affirme honnêtement vouloir richesses et biens, et il ne lui répugnerait pas de se mériter le titre de Prince des Brigands.

Une telle volonté peut difficilement être considérée comme respectable. Elle ne serait même pas divine, si l'on est croit Platon et son idée que les dieux, dans leur essence, sont parfaits, et donc incapables (ou plutôt, ils refuseraient) de mentir, tromper ou être autre chose que le bien absolu.

Malgré tout, Hermès ne disparaît jamais complètement. Comme les étrangers, comme les mercenaires, il remplit un rôle nécessaire et dans lequel il ne peut être remplacé. Son intervention est inévitable à la fin de la vie de chaque personne, ou du moins personne ne

¹³ C'est la théorie d'Apostolos Athanassakis, « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald », *Eranos*, 1989, LXXXVII, pp. 33-49. C'est également une idée défendue par Tamar R.M.E. Nelson, « Deception, Gods and Goddesses in Homer's Iliad », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996-1997, 37 (3-4), pp. 181-197.

¹⁴ *Hymne homérique à Hermès*, 14-15. 65 : « agitant dans son esprit une ruse profonde, comme en méditent les brigands aux heures de la nuit. » 174-175 : « j'essaierai (j'en suis capable) d'être le Prince des Brigands ». 214-215 : « il [Apollon] comprit aussitôt que le brigand, enfant de Zeus le Cronide, était né ». 284-285 : « Cher ami, dont la tête est pleine de ruses et de tromperies, je pense que souvent, pendant la nuit, tu forceras des maisons bien peuplées ». 290-293 : « [...] descends de ton berceau, ami de la nuit sombre : tu posséderas du moins parmi les Immortels le privilège d'être désormais appelé à tout jamais le Prince des Brigands. » 317-318 : « l'autre, le Roi du Cyllène, cherchait à tromper le Dieu à l'arc d'argent par ses artifices et ses paroles rusées. » 335-349 : « j'ai trouvé l'enfant que voici dans les monts du Cyllène : c'est un ravageur qui se faufile partout, impudent comme je n'ai vu personne parmi les Dieux, ni parmi les hommes qui cherchent sur la terre à tromper les mortels. » 405 : « tête rusée ». 439 : « rusé fils de Maïa ». 445 : « Brigand, fils de Zeus et de Maïa ». 514 : « Fils de Maïa, Messager à la tête rusée » (ποικιλυμήτα).

voudrait s'en passer : devant l'inconnu absolu, un guide intelligent est un atout que personne ne repousse.

Le Protecteur

Que ce soit comme divinité du mariage, protecteur du seuil, comme guide, dieu de chance, comme Berger, Hermès semble se définir à la base comme un protecteur. Un protecteur par excellence car, par son rôle de Messager, il a accès à tout l'univers. Protecteur car il est chance. Gardien car il est guide ; après tout, les vaches ne se rendent pas d'elles-mêmes aux champs. Guide des âmes. Gardien de la maison, gardien de la route ; voleur, marchand, voyageur. Partout où réside une certaine incertitude dans le devenir, Hermès est là comme un guide bienveillant. Grâce à sa ruse, il ne craint pas les dangers qui guettent ce, ou ceux et celles, qu'il protège. Il possède également la baguette donnée par Apollon, une baguette « merveilleuse d'opulence et de richesse – en or et à triple feuille ». Elle doit protéger Hermès « contre tout danger en faisant s'accomplir les décrets favorables – paroles et actes – qu'[Apollon] déclare connaître de la bouche de Zeus. »¹⁵ C'est peut-être à cette partie de l'*Hymne* que songeait Nonnos de Panopolis en posant Hermès comme garant de la justice et comme médiateur. La justice, après tout, ne vient-elle pas de Zeus ? Si Hermès a pour fonction de faire respecter les décrets de Zeus, le concevoir comme garant de la justice ne semble en rien exagéré.

Son rôle de protecteur n'est pas négligé dans le texte qui détaille comment, s'étant fait confier l'enfant Dionysos, il doit le protéger contre la fureur d'Héra pour le mener aux nymphes du mont Nisa pour y être élevé à l'abri d'Héra¹⁶. Il agit également comme tel avec Priam dans l'*Iliade*, et c'est lui qui vient en aide à Zeus et Arès, lorsqu'ils ont besoin des ses talents de voleur. Nous observons qu'Hermès ne semble pas très poussé sur les châtements : une attitude particulièrement belliqueuse, après tout, ne s'accorderait pas très bien avec un personnage dont l'identité de base serait celle d'un protecteur.

¹⁵ *Hymne homérique à Hermès*, 530-534.

¹⁶ Apollodore, III, 4, 3, relate l'épisode plus brièvement, mais c'est toujours Hermès qui agit en protecteur de l'enfant Dionysos.

Les piliers de pierre desquels aurait évolué l'idée d'Hermès auraient-ils donc eu un caractère apotropaïque qui lui serait resté dans sa forme anthropomorphe, et qui expliqueraient les développements successifs de ses fonctions ? N'est-il pas commun aux divinités très anciennes d'avoir justement un rôle de protection ? Les stèles hermaïques qu'on posait présumément sur les tombes des morts, ne devaient-elles pas protéger les vivants ? Ne mettait-on pas une statue d'Hermès à la porte de la maison ou près de la route afin de protéger la demeure familiale ? Florence Majorel fait d'Hermès un dieu de l'initiation¹⁷, nous le poserons plutôt comme un dieu fondamentalement protecteur, dans toute situation quelque peu incertaine, qui réclame une réaction immédiate.

La tortue

Hermès, en fait, est comme la tortue qu'il rencontre au commencement de l'Hymne.¹⁸ Ne lui ressemble-t-il pas lorsque, retrouvé chez sa mère par le Dieu Archer, il se cache en rentrant « tête, bras et jambes »¹⁹ dans ses langes ? N'agit-il pas comme la tortue lorsque, envoyé par Zeus, il va informer Ulysse des mesures à prendre pour se protéger de la « magie malfaisante » de Circé.²⁰ « [T]u es une carapace aux reflets changeants »²¹, dit Hermès à la tortue. Lui aussi est doté de reflets changeants, lui aussi, comme la tortue, « vit dans la

¹⁷ Florence Majorel. « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003 (1), pp. 53-81. Selon elle, Hermès serait un dieu initiatique et civilisateur. On le verrait selon elle par l'épisode du vol des vaches d'Apollon, qui ferait d'un troupeau divin un troupeau domestiqué. (p. 62) Cette aventure présenterait Hermès comme « le prototype du jeune homme, qui devait subir une série d'épreuves pour entrer dans le monde des adultes. » (p. 64) Son rôle initiatique se verrait également par sa fonction dans le mariage.

¹⁸ *Hymne homérique à Hermès*, 38 : « Vivante, tu protégeras contre la magie malfaisante [...] ».

¹⁹ *Hymne homérique à Hermès*, 240.

²⁰ *Od.*, X, 281-289 : « Où vas-tu, malheureux, au long de ces coteaux ?... tout seul, et dans ces lieux que tu ne connais pas ?... chez Circé, où tes gens transformés en pourceaux sont maintenant captifs au fond des sous bien closes ?... Tu viens les délivrer ?... Tu n'en reviendras pas, crois moi : tu resteras à partager leur sort... *Mais je veux te tirer du péril, te sauver.* Tiens ! C'est l'herbe de vie ! avec elle, tu peux entrer en ce manoir, car sa vertu t'évitera le mauvais jour. Et je vais t'expliquer les desseins de Circé et tous ses maléfices. »

²¹ *Hymne homérique à Hermès*, 33.

montagne »²². Tous deux sont de rustiques montagnards, apotropaïques, changeants... La tortue est protégée par sa carapace, Hermès est protégé par sa *mêtis*.

Quelles sont les fonctions d'Hermès ? Comme patron des Voyageurs, des Marchands et des Voleurs, il est clairement positionné en protecteur. C'est là la fonction d'un patron. Comme Berger, il garde les troupeaux et, comme maître de fertilité, s'assure de leur reproduction et donc de leur survie. Avec Hestia il protège le foyer. Comme Messager il assure la communication entre les mondes, et permet le contact entre les hommes et les dieux. Comme Psychopompe il protège les âmes des morts, et les guide jusqu'au royaume d'Hadès. Se faisant il protège aussi les vivants contre les morts, qui pourraient sans lui passer d'un monde à l'autre sans entrave, apportant la souillure. Comme inventeur il a donné aux hommes les moyens de faire le feu, la lyre et la syrinx des paysans... le langage également, selon d'autres sources.

À travers toutes ces fonctions reste une même proximité avec les hommes, et un même désir apparent de les protéger et de leur venir en aide, qui serait peut-être visible dans l'épithète de « Bienfaisant » qui lui est souvent associé. Bien que son aide se présente de diverses manières, et peut parfois même faire défaut (qu'on pense seulement à son rôle de Voleur), le dieu ne semble pas exister uniquement pour être le « tourment des hommes », malgré ce que prétend sa mère dans l'*Hymne*.²³ Peut-être n'est-il pas toujours moral (ou plutôt, peut-être favorise-t-il parfois le voleur plutôt que l'homme de bien), mais c'est bien là sa prérogative divine.

Ce que cette étude nous aura apporté, ce n'est pas seulement une nouvelle perspective sur la *mêtis*. C'est surtout, et plus important encore, une nouvelle analyse du personnage d'Hermès, tel qu'il nous apparaît lorsqu'on l'observe à travers le miroir de la *mêtis*. Le dieu qui nous apparaît alors possède une cohérence qu'on lui a longtemps refusée, cohérence basée non pas sur une unité des fonctions, mais sur sa possession d'une *mêtis* qui, définissant en quelque sorte tout son être, transparait dans chacune de ses actions et les explique en quelque sorte : Hermès fait ce qu'il fait car il peut le faire. Sa *mêtis*, adaptable à toutes sortes de situations

²² *Hymne homérique à Hermès*, 34.

²³ *Hymne homérique à Hermès*, 160-161.

puisque basée sur la réactivité face à des situations, lui permet de présider à une multitude d'activités qui, au premier abord, peuvent sembler très disparates.

L'unité recherchée ne se trouve pas dans l'ensemble de ces fonctions, mais dans l'identité même du dieu et de sa *mêtis*.

Plus que ses rôles de Chthonien et de Criophore (Berger), que plusieurs auteurs placent au centre de son identité, c'est le rôle de Protecteur qui semble expliquer le mieux et transcender l'ensemble de ses fonctions. Comment passer de Berger à Voyageur ou à dieu de chance ? De Chthonien à inventeur de la lyre ? En plaçant le rôle de protecteur au centre de l'identité d'Hermès, toutefois, les évolutions successives et les ajouts à ses fonctions deviennent soudainement logiques. L'unité qui semblait impossible est atteinte. Même son côté « serviteur », à l'abord si étrange pour une divinité, ne semble plus aussi fou. Celui qu'on appelle le « Bienveillant », qui aime à aider par-dessus tout, peut plus facilement être conçu comme un dieu serviable que le Chthonien, sombre et souterrain.

Si l'on en croit la notice « Hermès » dans le *LIMC*²⁴, Hermès, « de l'époque archaïque à l'époque hellénistique, fut l'un des dieux grecs les plus souvent représentés et le plus populaire. » Une telle popularité, aussi durable, serait difficile à concevoir pour une divinité chthonienne (à moins de faire des divinités chthoniennes des divinités essentiellement protectrices : cette éventualité, dans un sens, supporterait notre hypothèse), ou dont l'identité se centrerait sur un concept aussi abstrait que celui de la médiation²⁵.

Il faut connaître Hermès pour connaître sa *mêtis*. Il faut avoir analysé sa *mêtis* pour la comprendre. Nous espérons dans cette étude avoir contribué à mieux comprendre sa personnalité si polymorphe.

²⁴ Gilbert Siebert, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, « Hermès », V.2 Heraklios - Kenchrias, 1990.

²⁵ L. Kahn, 1978, *passim* et F. Majorel, « Le mouvement spiralé de l'initiation », 2003, *passim*.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

1.1. Sources littéraires

Nous avons utilisé les éditions des Belles Lettres, sauf lorsque des traductions différentes auront été mentionnées dans le texte.

ANTONINUS LIBERALIS, *Métamorphoses*.
APOLLODORE, *Bibliothèque*.
ARISTOPHANE, *La Paix*.
ARISTOPHANE, *L'Assemblée des femmes*.
ESCHYLE, *Choéphores*.
ÉSOPE, *Fables*.
HÉRODOTE, *L'Enquête*.
HÉSIODE, *La Théogonie*.
HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*.
HOMÈRE, *Hymne à Hermès*.
HOMÈRE, *L'Iliade*.
HOMÈRE, *L'Odyssée*.
HORACE, *Odes*.
HORACE, *Satires*.
OVIDE, *Métamorphoses*.
PAUSANIAS, *Description de la Grèce*.
POLYBE, *Histoires*.
PLATON, *La République*.
PLUTARQUE, *Vies parallèles*.
THÉOPHRASTE, *Caractères*.
THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*.
VIRGILE, *Énéide*.

1.2. Ouvrages de référence

GANTZ, Timothy, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, 2004 (1996).

GRAVES, Robert, *The Greek Myths, Volume 1*, New York, Penguin Books, 1960.

GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 (1951).

LAVEDAN, P. (éd.), *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, « Hermès », Paris, Hachette, 1959.

SIEBERT, Gilbert, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, « Hermes », V.2 Heraklies - Kenchrias, 1990.

2. ÉTUDES

2.1. Monographies

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Tome II, New York, Arno Press, 1975 (1880), p. 397-400.

BRUIT-ZAIDMAN, Louise, *Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2005, 197 p.

DAWSON, Doyné, *The Origin of Western Warfare. Militarism and Morality in the Ancient World*, Colorado, Westview Press, 1996, 203 p.

DETIENNE, Marcel et Jean-Pierre VERNANT, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1974, 316 p.

FINLEY, Moses I, *Le monde d'Ulysse*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1990 (1954), 245 p.

FLACELIÈRE, Robert, *Devins et oracles grecs*, Paris, PUF, 1961, 124 p.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise, *L'homme-cerf et la femme-araignée. Figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003, 300 p.

GRIMAL Pierre, *Le théâtre antique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1978, 124 p.

HYDE, Lewis. *Trickster Makes this World. Mischief, Myth, and Art*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1998, 417 p.

KAHN, Laurence. *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, Maspéro, coll. « Textes à l'appui », 1978, 206 p.

KERÉNYI, Karl. *Hermes, Guide of Souls*. Putnam, Spring Publications, 2003 (1944), 104 p.

SCHNAPP, Alain, *Le chasseur et la cité : chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 1997, 601 p.

VERNANT, Jean-Pierre et Pierre VIDAL-NAQUET, *La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1990, 255 p.

WHEELER, Everett L, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, Leiden, Brill, coll. « Mnemosyne Supplement », 1988, 124 p.

2.2. Articles

- ATHANASSAKIS, Apostolos, « From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald », *Eranos*, 1989, LXXXVII, pp. 33-49.
- AUSTIN, Norman, « Name Magic in the Odyssey », *California Studies in Classical Antiquity*, 1972 V, pp. 1-20.
- BRIZZI, Giovanni, « Guerre des Grecs, guerre des Romains : les différentes âmes du guerrier ancien », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz*, 1999 10, pp. 33-47.
- BRUIT-ZAIDMAN, Louise, « Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne », in Stella Georgoudi, René Koch Piettre et Francis Schmidt (dir.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses ; v.124 », 2005
- BURKERT, W. « Sacrificio-sacrilegio. Il trickster fondatore », *Studia Storiæ*, 1984, XXV, pp. 835-845.
- BYL, Simon, « Le vocabulaire de la *mêtis* dans les *Nuées* d'Aristophane », *Antiquité Classique*, 1981, L, pp. 112-120.
- _____, « La *mêtis* des femmes dans l'Assemblée des femmes d'Aristophane », *Revue Belge de Philologie et d'histoire*, 1982, LX, pp. 33-40.
- COOK, Erwin F., « "Active" and "Passive" Heroics in the "Odyssey" », *The Classical World*, 1999-2000 93 (2), pp. 149-167.
- DUMONT, J. P., « Diogène de Babylone et la déesse Raison. La *Mêtis* des stoïciens », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, pp. 260-278.
- FARAONE, Christopher A. et Emily TEETER, « Egyptian Maat and Hesiodic Metis », *Mnemosyne*, 2004, 57 (2), pp. 177-208.
- FAYANT, Marie-Christine. « Hermès dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », *Revue des Études Grecques*, 1998, 111 (1), pp. 145-159.
- GIRAUDEAU, Michèle, « L'héritage épique chez Hérodote », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, pp. 4-13.
- HAFT, Adele J., « The Mercurial Significance of Raiding : Baby Hermes and Animal Theft in Contemporary Crete », *Arion*, 1996-1997 4 (2), pp. 27-48.
- HARRELL, Sarah E., « Apollo's Fraternal Threats : Language of Succession and Domination in the Homeric Hymn to Hermes », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1991, XXXII, pp. 307-329.

- HOLLMANN, Alexander, « The Manipulation of Signs in Herodotos' *Histories* », *Transactions of the American Philological Association*, 2005 (135), pp. 279-327.
- HOLMBERG, Ingrid Elisabeth., « The Sign of Metis », *Arethusa*, 1997, 30, 1, pp. 1-33.
- JONHSTON, Sarah Iles, « Myth, Festival, and Poet : The *Homeric Hymn to Hermes* and its Performative Context », *Classical Philology*, 2002, 97 (2), pp. 109-132.
- KERÉNYI, Karl, « Le mythe du fripon et la mythologie grecque » in Carl Gustave JUNG, Charles KERÉNYI et Paul RADIN, *Le Fripon divin : un mythe indien*, Genève, Georg, coll. « Analyse et synthèse », 1984 (1958), pp. 149-173.
- LAVERY, Gerard B, « Training, Trade and Trickery. Three Lawgivers in Plutarch », *The Classical World*, 1974, LXVII, pp. 369-381.
- LEDUC, Claudine, « Une théologie du signe en pays grec : l'hymne homérique à Hermès (I) : commentaire des vers 1-181. », *Revue de l'histoire des religions*, 1995, 212 (1), pp. 5-49.
- LUBTCHANSKY, Natacha, « Le pêcheur et la mètis : pêche et statut social en Italie centrale à l'époque archaïque », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome : Antiquité*, 1998, 110 (1), pp. 111-146.
- MAJOREL, Florence, « Hermès ou Le mouvement spiralé de l'initiation », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2003 (1), pp. 53-81.
- McNAMEE, Kathleen, « Guile in Aeschylus' Prometheus ». *La Parola del Passato*, 1985, XL, pp. 401-413.
- MEULDER, Marcel, « Un aspect platonicien de la mètis, ΛΟΓΙΣΜΟΣΜΕΤ' ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ (Plat., *Rép.*, VIII, 546b2-3) », *Antiquité Classique*, 1979, XLVIII, pp. 130-138.
- _____, « La mètis du tyran ou l'aporie du pouvoir malin (PLAT., *Rép.*, VIII, 565 d – IX, 579 e), *Antiquité classique*, 1994, 63, pp. 45-63.
- NELSON, Tamar R. M. E., « Deception, Gods and Goddesses in Homer's *Iliad* », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1996-1997, 37 (3-4), pp. 181-197.
- NORTHWICK, Thomas van, « APOLLÔNOS APATÊ. Associative Imagery in the *Homeric Hymn to Hermes* », *The Classical World*, 1980, LXXIV, pp. 1-5.
- STRAUSS-CLAY, Jenny, « Hermes' dais by the Alpheus », *Métis*, 1987, II, pp. 221-234.
- SLATKIN, Laura M. « Composition by Theme and the Metis of the Odyssey », pp. 223-237, in *Reading the Odyssey : Selected Interpretive Essays* / ed. with an introd. by Seth L. Schein, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1996, 278 p.

- SOLOMON, Jon. « Apollo and the Lyre » in J. SOLOMON (éd.), *Apollo : Origins and Influences*, Tucson, University of Arizona Press, 1994, XII, pp. 37-46.
- TZIFOPOULOS, Yannis Z., « Hermes and Apollo at Onchestos in the *Homeric Hymn to Hermes* : the Poetics and Performance of Proverbial Communication », *Mnemosyne*, 2000, 4, vol. 53 (2), pp. 148-163.
- VAN COILIE, Geert, « Des "ruses de l'intelligence" à la prudence et au-delà : Homère, Sophocle, Aristote et Jean Chrysostome », *Les Études Classiques*, 2000, 68 (2-3), pp. 129-145.
- VERNANT, Jean-Pierre, « Hermès-Hestia. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996 (1985), pp. 155-201.
- WYLIE, Graham, « Demosthenes the General, Protagonist in a Greek Tragedy ? », *Greece & Rome*, 1993, 40, pp. 20-30.

3. COMPTE-RENDUS

- BYL, Simon. Compte-rendu de l'ouvrage *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication* de Laurence Kahn, *Antiquité Classique*, XLVIII, 1979, pp. 221-222.
- HARTOG, François, « Une archéologie de la *mêtis* », compte-rendu de l'ouvrage *Les ruses de l'intelligence. La mêtis chez les Grecs* de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Annales ESC*, XXXII, 1977, pp. 49-53.
- MEULDER, Marcel, compte-rendu de l'ouvrage *Les ruses de l'intelligence. La mêtis chez les Grecs* de Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Antiquité Classique*, XLIV, 1975, p. 771.
- WANKENNE, A., compte-rendu de l'ouvrage *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication* de Laurence Kahn, *Les Études Classiques*, XLVII, 1979, p. 276