

## Kûdos arésthai (emporter le kûdos) [Le kudos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux]

In: Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque. Numéro 11, 2007. pp. 85-99.

### Résumé

Le kûdos, ainsi que l'a montré E. Benveniste, n'est pas le kléos, la gloire, mais ce pouvoir irrésistible, privilège des dieux, qui le concède occasionnellement aux mortels, héros, guerriers ou athlètes, pour leur assurer la victoire. Condition nécessaire et préalable du succès, sa présence rayonne en lui, comme l'éclat du triomphe. L'étude de la manière dont il circule parmi les dieux, dont ils se tiennent en lui, permet de faire l'économie de la notion souvent invoquée mais mal définie de pouvoir magique, et de reconnaître dans le kûdos un aspect de la puissance divine elle-même, son exercice effectif, alors que la notion de timé en définit plutôt les délimitations fonctionnelles et les prérogatives.

### Abstract

#### Winning kudos

Kudos, as has been stressed by E. Benveniste, is not kleos. Kudos is a power of an irresistible kind that regards in priority the gods as their own privilege, even though they do sometimes concede it shortly to heroes, warriors and athletes, in order to ensure them victory. As a preliminary and necessary condition of success, it also shines on the victorious man as the cast of triumph. The analysis of kudos as it functions and circulates within the gods' community invalidates the traditional association of kudos with magical power. It also contributes to the understanding of the contrast between kudos and time. Kudos is divine power in itself in its effectiveness, whereas time specifies this power referring it to the distribution of junctions and honours among the gods.

---

Citer ce document / Cite this document :

Jaillard Dominique. Kûdos arésthai (emporter le kûdos) [Le kudos des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux]. In: Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque. Numéro 11, 2007. pp. 85-99.

doi : 10.3406/gaia.2007.1514

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/gaia\\_1287-3349\\_2007\\_num\\_11\\_1\\_1514](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/gaia_1287-3349_2007_num_11_1_1514)

---

# *Kûdos arésthai* (emporter le *kûdos*)

## Le *kûdos* des rois, des guerriers et des athlètes au miroir des dieux\*

---

DOMINIQUE JAILLARD

Lausanne

Quand, dans l'*Hymne homérique* qui lui est consacré, Hermès nouveau-né fait don à Apollon de la lyre qu'il vient de fabriquer en échange des cinquante vaches qu'il lui a volées, il demande aussitôt à son frère de lui donner en retour, comme de surcroît, le *kûdos*.

Ἄγλαΐας ἀλέγυνε, δέγμενος ἐξ ἐμέθεν· σὺ δέ μοι, φίλε, κῦδος  
ὄπαζε.

Sois tout à la joie éclatante que tu reçois de moi, mais alors, ami,  
donne-moi le *kûdos*<sup>1</sup>.

La demande a lieu à un moment décisif du récit hymnique. À peine né, Hermès marque son refus de demeurer à l'écart des autres dieux, dans l'antre obscur de sa mère Maïa ; il ne restera pas *adóretos kai álistos*, sans « offrandes ni prières », il entend passer son temps avec les immortels et conquérir la même *hosié timês* que son frère Apollon<sup>2</sup>, c'est-à-dire des *prérogatives* comparables au sein des partages panthéoniques que sanctionne l'autorité de Zeus. En inventant la lyre qui suscitera inmanquablement les désirs d'Apollon et en déroband une partie de son troupeau, Hermès s'est donné les moyens de négocier sa place dans l'Olympe. L'échange de l'instrument de l'inspiration musicale et du troupeau marque le premier moment d'un processus de réconciliation et

\* Une version sensiblement différente de cette étude a fait l'objet d'une communication à Olympie lors du colloque Sosipolis. International Institute of Ancient Hellenic History, *War, Peace and Panhellenic Games*, 26 juin-3 juillet 2005 : « Emporter le *kûdos* (*kûdos aresthai*). Les dieux, l'athlète et le guerrier », à paraître. Que les organisateurs qui m'ont donné l'occasion de formuler ces réflexions soient chaleureusement remerciés.

1. V. 476-477.

2. *HhH* 168-173 · οὐδὲ θεοῖς / νῶϊ μετ' ἀθανάτοισιν ἀδώρητοι καὶ ἄλιστοι / αὐτοῦ τῆδε μένοντες ἀνεξόμεθ', ὡς σὺ κελεύεις. / Βέλτερον ἤματα πάντα μετ' ἀθανάτοις ὀρίζειν [...] ἀμφὶ δὲ τιμῆς, / κάγω τῆς ὀσίης ἐπιβήσομαι ἧς περ' Ἀπόλλων.

d'échanges entre les deux frères, et pour Hermès, de sa pleine intégration dans le partage des *timai* divines. Tout en supposant la sanction préalable de Zeus<sup>3</sup>, la reconnaissance de ses prérogatives apparaît comme le résultat des actions entreprises par le petit Hermès. L'*Hymne homérique* les définit comme des κλυτὰ ἔργα, des exploits, des hauts-faits, qui ont pour caractère commun de manifester la divinité du nouveau-né, de constituer l'épiphanie des puissances et des savoir-faire qui sont les siens (invention de la lyre et du feu, art du vol et des faux serments, brouillage des signes et des traces, pouvoir de passer et de faire passer, ἐπαμοίβιμα ἔργα<sup>4</sup>...) et, donc, d'expliciter les *timai*, les fonctions et prérogatives, qu'il recevra au sein du réajustement des partages panthéoniques qu'implique sa naissance<sup>5</sup>.

Sans doute est-ce cette dimension de *l'exploit* qui permet de comprendre en quoi Hermès nouveau-né, encore en quête de sa part de *timai*, peut se trouver dans une position analogue à celle du héros homérique, du guerrier ou de l'athlète qui, selon l'expression récurrente de l'*Iliade*, tente d'emporter le *kûdos*, «*kûdos arésthai*». Ainsi dit-on d'Achille qu'il brûle d'emporter le *kûdos*<sup>6</sup>, et Athéna le rassure en lui annonçant «*qu'à eux deux*», «*en tuant Hector*», «*ils remporteront un grand kûdos*<sup>7</sup>». *Kúdimos* est une épiclese qui qualifie Hermès de manière récurrente tout au long de l'*Hymne homérique*<sup>8</sup>. La traduction conventionnelle : «*le glorieux Hermès*» rend aussi peu justice à l'expression que celle de *kûdos* par «*gloire*<sup>9</sup>». Sans trop anticiper sur les résultats de notre enquête, disons simplement, par analogie avec le héros homérique, qu'Hermès est *kúdimos*, parce qu'il possède le *kûdos* requis pour l'accomplissement de ses exploits. Contrairement toutefois au *kûdos* héroïque ou à celui du guerrier ou de l'athlète<sup>10</sup>, le *kûdos* à l'œuvre dans l'action des

3. *HbH.* 10 : Διὸς νόος ἐξετελεῖτο, 395 νεῦσεν δὲ Κρονίδης.

4. *HbH.* 516.

5. Pour notre lecture de l'*Hymne*, voir nos *Configurations d'Hermès. Une théogonie hermaïque*, Liège, Kernos, Supplément 17, 2007.

6. *Iliade* 20, 502.

7. *Iliade*, 22, 217.

8. *HbH.* 46 ; 84 ; 96 ; 130 ; 150 ; 253 ; 298 ; 316 ; 404 ; 571 ; Hes. *Th.* 938, en un passage célébrant la naissance du dieu.

9. Voir la critique toujours pertinente d'É. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes* II, Paris 1969, p. 57-59, et D. Jaillard, *Configurations...*, p. 76-82.

10. Outre Benveniste, *ibidem*, p. 57-68, fondamental, voir G. Steinkopf, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*, Halle, 1937, et M. Greindl, Κλέος, κῦδος, εὖχος, τιμή, φάτις, δόξα : eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauches, Munich 1938, qui restent tributaires de l'interprétation traditionnelle de *kûdos* comme gloire, H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, tr. angl., New-York 1973, p. 80, note 14, et surtout G. Nagy, *The Best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore-Londres, tr. fr. N. Loraux, Paris 1994, p. 76-77, 334-36 ; L. Kurke, «*The Economy of Kudos*», *Cultural Poetics in archaic Greece*, C. Dougherty et L. Kurke (éds.), Oxford-New-York 1998, p. 131-163 et P. Pucci, *The Song of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham 1998, p. 179-230 : «*Honor and Glory in the Iliad*».

dieux a été peu étudié. Or l'*Hymne homérique* établit une relation étroite entre le don apollonien du *kûdos* et l'intégration d'Hermès au partage des *timai* divines qui est l'objet même de l'échange, et c'est l'étude de cette relation entre *kûdos* et *timé* qui nous semble susceptible d'éclairer en profondeur la nature de cette «force rayonnante<sup>11</sup>» que la plupart des études tendent à rattacher à la notion vague et ambiguë d'un pouvoir magique.

Pour l'heure, récapitulons ce qu'on sait de l'octroi du *kûdos* aux mortels. Tenté par les hommes, lorsqu'ils briguent la victoire dans l'*agón* ou à la guerre, le *kûdos* qu'ils emportent est toujours un *don des dieux*. Sans réexaminer ici toutes les occurrences homériques, nous reprendrons les conclusions de la remarquable étude d'Émile Benveniste<sup>12</sup> relatives à la construction et aux emplois de *kûdos* dans l'Épopée. Il distingue deux catégories. *Kûdos* peut désigner quelque chose que le dieu donne (δίδωσι, ὀπάζει), offre (ὀρέγει) ou au contraire enlève (ἀπήρρα). C'est ainsi qu'au moment où Diomède l'emporte à la course, «Athéna a posé sur lui le *kûdos*», ἐπ' αὐτῷ κῦδος ἔθηκε<sup>13</sup>. Le don du *kûdos* assure un avantage irrésistible à celui qui en est investi, une victoire immanquable<sup>14</sup>. Dans une deuxième série d'emploi, le *kûdos* est ce que l'on emporte, selon le sens de l'expression récurrente *kûdos arésthai*<sup>15</sup>. Mais, s'il appartient aux hommes de le tenter, c'est aux dieux de le donner ou de le refuser. Ainsi Hector rappelle-t-il à l'assemblée des Troyens<sup>16</sup> que «Zeus lui a donné d'emporter le *kûdos* près des neufs et de refouler les Achéens à la mer». Aucun homme n'a le pouvoir d'enlever le *kûdos* sans le consentement des dieux, ce que soulignent les usages généralement prospectifs et conditionnels de l'expression. Ainsi au chant XVII de l'*Iliade*, «les Argiens, par leur force et leur vigueur, auraient emporté le *kûdos*, au-delà même du destin (*aîsa*) de Zeus, si Apollon n'avait en personne suscité Énée<sup>17</sup>», ou au chant IV, lorsque Athéna incite Pandare à un acte audacieux, décocher une flèche à Ménélas, «ainsi, dit-elle, tu emporterais le *kûdos* pour les Troyens<sup>18</sup>». La suggestion illusoire de la déesse leurre un moment Pandare qui rompt la trêve mais se voit frustré de la victoire ; il ne parvient qu'à blesser Ménélas. C'est par la puissance d'illusion, l'Até, qui l'aveugle, que le vaincu peut être métaphoriquement dit donner le *kûdos*

11. P. Chantraine, *DELG*, s.v.

12. *Vocabulaire...* p. 59 et suiv.

13. *Iliade*, 23, 400 et 406

14. *Iliade*, 5, 225...

15. É. Benveniste, *ibid.*, p. 63-66.

16. *Iliade*, 18, 293-294.

17. *Iliade*, 17, 321-323.

18. *Iliade*, 4, 95.

à son vainqueur<sup>19</sup>. En tentant leur chance, les hommes espèrent que la faveur divine accompagnera leur effort, leur assurera le succès, ce qu'une formule de l'*Iliade* résume de manière particulièrement synthétique : « les Troyens et les Achéens luttent à qui Zeus offrira le *kûdos*<sup>20</sup> ».

Ce *kûdos* se manifestant dans l'exploit singulier du héros, ou, transposé au sein du combat hoplitique, dans l'excellence et la vertu singulières qui se révèlent au sein de l'action commune<sup>21</sup>, n'en est pas moins susceptible de rejaillir sur la communauté du vainqueur<sup>22</sup> ou sur la figure royale détentrice de la souveraineté. C'est ce qu'Athéna promet à Pandare s'il devait être vainqueur de Ménélas : « tu remporterais le *kûdos* pour les Troyens, mais avant tout pour le roi Alexandre (Ἀλεξάνδρω βασιλῆι). Tu obtiendrais de lui de splendides présents (ἀγλαὰ δῶρα)<sup>23</sup> ». C'est ainsi qu'Ulysse flatte Achille pour le ramener au combat, « les Achéens t'honoreraient comme un dieu (οἱ σε θεὸν ὡς τίσουσ') ». Car tu emporterais pour eux vraiment un grand *kûdos*, car cette fois tu triompherais d'Hector<sup>24</sup> ». Achille à son tour engage Patrocle à scrupuleusement respecter le plan qu'il a conçu « de manière qu'il emporte pour lui – Achille – grande *timé* et *kûdos*<sup>25</sup> ». Ce « rayonnement » du *kûdos* qui s'étend de l'exploit singulier à la communauté permet de comprendre les rares formulations collectives, ainsi lorsque les Argiens victorieux s'exclament « qu'ils ont emporté un grand *kûdos* parce qu'ils ont tué le divin Hector<sup>26</sup> ». Le vainqueur emporte le *kûdos* pour lui-même, pour ses proches, pour son peuple et pour son roi (constructions au datif).

En tant que roi, Agamemnon dispose cependant d'un *kûdos* spécifique, lié à l'exercice du pouvoir souverain dont il est investi ; le vieux Nestor le rappelle à Achille alors qu'il s'est retiré du combat, séparé des autres Achéens<sup>27</sup> : « le roi porte sceptre, à qui Zeus a donné le *kûdos*, a reçu en partage une prérogative (*timé*) qui n'est pas semblable (à la tienne) ». Signe d'un « honneur » inégal certes, mais avant tout dif-

19. É. Benveniste, *ibid.*, p. 62-63, a bien montré que le guerrier qui, par témérité ou imprudence, s'expose aux coups de l'ennemi, ne donne le *kûdos* à son vainqueur que par « une figure de style », de manière indirecte. Ce sont les dieux qui l'octroient ou le refusent.

20. *Iliade*, 5, 33 : ὅποτέροισι πατὴρ Ζεὺς κῦδος ὀρέξῃ.

21. Voir L. Kurke, *Economy...*, (note 10), p. 134-137.

22. *Iliade*, 13, 676.

23. *Iliade*, 4, 95-98.

24. *Iliade*, 9, 302-304.

25. *Iliade*, 16, 84 : ὡς ἄν μοι τιμὴν μεγάλην καὶ κῦδος ἄρῃαι, où est aussi en jeu le rapport de *philia* spécifique qui unit Achille et Patrocle.

26. *Iliade*, 22, 393, dans un contexte bien spécifique : la « transposition » d'un péan de victoire au sein de la diction épique.

27. *Iliade*, 1, 278-279, ἐπεὶ οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς / σκηπτούχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.

férent<sup>28</sup>, ce *kûdos*, qui accompagne (ὀπηδεῖ) précisément ceux dont la fonction est de conduire et d'être en charge d'autres hommes (Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες)<sup>29</sup>, investit aussi l'assemblée (*agorê*) qui est dite «donner le *kûdos*<sup>30</sup>», dans la mesure où elle est le lieu où circulent conjointement sceptre et paroles d'autorité<sup>31</sup>. C'est encore en tant que roi qu'Agamemnon participe du *kûdos* des héros vainqueurs, ainsi que l'atteste une formule de Diomède<sup>32</sup> : «Je ne ferai pas reproche à Agamemnon de pousser les Achéens à combattre, car c'est à lui que reviendra le *kûdos* si les Achéens massacrent les Troyens et prennent la sainte Ilion». Nous avons là, dans le registre de l'Épopée, un strict analogue de la manière dont le *kûdos* du vainqueur olympique rejaillit sur sa famille et sur sa cité, de cette circulation du *kûdos* dont L. Kurke a essayé de retracer «l'économie<sup>33</sup>».

Pour le mortel vainqueur, la vertu du *kûdos* n'en est pas moins temporaire. Les dieux la lui accorde, au moment du combat ou dans l'*agôn*, pour lui assurer la victoire. Une fois la victoire acquise, ce pouvoir se dissipe, il n'en reste que le «rayonnement», pour risquer une métaphore approximative et provisoire. Le caractère transitoire, presque instantané du *kûdos* lié à l'exploit apparaît avec un relief particulier dans une expression comme le «*kûdos* de tuer<sup>34</sup>» qui ne fait sens que par rapport au pouvoir (*kratos*) dont le guerrier est investi au sein d'une *aristeia* singulière. Le don du *kûdos* ne cesse jamais d'osciller au gré de la fluctuation des batailles, ce dont le sage Nestor a une conscience aiguë : «il ne nous reste qu'à tourner la bride et à fuir. Ne vois-tu pas qu'aujourd'hui, c'est à notre adversaire que Zeus accorde le *kûdos* ; demain, il nous le donnera, s'il lui plait<sup>35</sup>». Nous percevons là un autre aspect de la circulation du *kûdos* propre à l'exploit, réglé par le *don momentané* qu'en font les dieux dans l'*agôn* ou le combat. Il passe de l'un à l'autre et apparaît infiniment plus instable que le *kûdos* propre à la fonction royale, à la souveraineté. Il

28. Voir G. Nagy, *The Best...* (note 10), p. 27 et suiv., sur la prétention respective d'Achille et d'Agamemnon à être le «meilleur des Achéens».

29. *Iliade*, 17, 248-251, ἐκ δὲ Διὸς τιμὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ. Le superlatif κῦδιστε, par lequel Achille apostrophe Agamemnon, *Iliade*, 1, 122, est très vraisemblablement ironique dans le contexte, il n'en définit pas moins la prééminence de l'Atride sur les autres *basileis* ; dans l'*Iliade*, Agamemnon ne partage ce qualificatif qu'avec Zeus qui a même prééminence dans l'assemblée des dieux, sur l'Olympe.

30. 1, 490: voir note 37.

31. F. Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Paris 1997, p. 48-53 ; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982<sup>2</sup>, p. 168 ; R.P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and performance in the Iliad*, Ithaca 1989, p. 22-26.

32. *Iliade*, 4, 415.

33. *Economy...* (note 10).

34. *Iliade*, 5, 260 ; 17, 453.

35. *Iliade*, 8, 141.

n'en est pas moins nécessaire à l'accroissement de ce dernier. Victoires et défaites augmentent ou diminuent le *kûdos* royal<sup>36</sup>. L'association « de l'assemblée et de la guerre » dans la manière dont *Illiade* définit le retrait d'Achille – qui ne retrouvera le *kûdos* qu'avec sa victoire sur Hector – souligne encore cette complémentarité<sup>37</sup>.

Don révocable de Zeus, le *kûdos*, fût-il celui des rois, n'est jamais impérissable. Contrairement au *kléos*, la gloire, la renommée que portent les rumeurs qui se propagent<sup>38</sup> et, de génération en génération, la parole des poètes, il s'éteint avec ceux à qui il a été octroyé<sup>39</sup>. C'est un des mérites de l'analyse d'Émile Benveniste d'avoir montré que, contrairement à ce que laisserait penser une lecture hâtive des scholies et des lexicographes, *kûdos* ne saurait jamais être tenu pour un synonyme de *kléos* et que sa traduction par gloire est pour le moins porteuse d'ambiguïté<sup>40</sup>. Le *kûdos* suppose à la fois un *pouvoir* à l'œuvre et *l'éclat* ou le *rayonnement* de ce « pouvoir » dans le *moment* de l'exploit et de la victoire, ou dans *l'exercice effectif* de la souveraineté. Seuls les vivants – et pour le héros ou l'athlète, le temps d'un moment d'exception, dans « l'*akmé* », au maximum de ce que les dieux accordent aux mortels<sup>41</sup> – peuvent recevoir le *kûdos*. Le *kléos*, potentiellement *áphthiton*, immortel<sup>42</sup>, appartient aussi aux morts comme leur part de gloire. Un lien intime n'en existe pas moins entre *kûdos* et *kléos*, puisque le *kléos*, la gloire à proprement parler, prend naissance, portée par la parole et la mémoire du poète, dans l'exploit et le *kûdos* qu'il requiert. La visibilité de la gloire, l'éclat glorieux qui nimbe le vainqueur dans et après l'exploit, relèveront en revanche du *kûdos*, parce qu'ils marquent la présence de cette force rayonnante et contagieuse qui investit le vainqueur. Ce moment de grâce passé, la vision de l'exploit suscitée par la mémoire est *kléos*. *Kûdos* et *kléos* ne vont pas pour autant nécessairement de pair ; le plus riche en *kûdos* des *basileis* achéens, Agamemnon<sup>43</sup>, est, contrairement à Achille, pauvre en *kléos*, alors que le tout jeune Achille manque de *kûdos* dès lors qu'il quitte la mêlée d'Arès<sup>44</sup>.

36. *Illiade*, 8, 236-237 : « Zeus père, est-il quelque autre des rois tout puissants que tu as égaré d'un tel égarement et privé d'un si grand *kûdos*? »

37. *Illiade*, 1, 490-491 : οὔτε ποτ' εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο κυδιάνειραν / οὔτε ποτ' ἐς πόλεμον.

38. M. Detienne, « La rumeur aussi est une déesse », dans *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989, p. 135-145.

39. *Illiade*, 22, 432-436, Hécube chantant le thrène d'Hector mort : ἦ ἄρ καὶ σφι μάλα μέγα κῦδος ἔησθα / ζῶος ἐών.

40. *Vocabulaire...*, p. 58-59.

41. Voir notamment G. Nagy *The Best...* (note 10), p. 143-144, 293-295, pour l'analyse des désignations du type ἴσος ἄρηι.

42. G. Nagy, *The Best...* (note 10), notamment p. 118-119 ; 175-189.

43. *Illiade*, 1, 277 et suiv.

44. *Illiade*, 1, 277, contrastant avec 16, 245.

L'évidence, l'éclat du *kûdos* anticipe et accompagne l'accomplissement de l'exploit, comme le signe avant-coureur d'une victoire immanquable, la marque d'une supériorité déjà reconnue. Lorsque Athéna le dépose en Diomède, tous comprennent que la victoire ne saurait plus lui échapper, que leurs exploits ne pourront égaler les siens. Ainsi lorsque Antiloque harangue ses troupes : « je ne vous demande pas de rivaliser (ἐριζέμεν) avec ceux de là-bas, avec les chevaux du vaillant fils de Tydée, à qui Athéna a octroyé la vitesse en même temps qu'elle déposait le *kûdos* sur leur conducteur<sup>45</sup> ». Mais seule une victoire pleine et entière garantit que les dieux l'ont octroyé au héros, au guerrier ou à l'athlète. Ainsi Achille proteste-t-il, furieux, lorsque Apollon, déguisé en Agénor, lui échappe et le fruste de sa victoire : « voilà que tu m'as ôté (ἀφείλεο) un grand *kûdos* et que tu as sauvé les Troyens<sup>46</sup> ». À l'inverse, Zeus refuse de laisser Hermès dérober le corps d'Hector : il ne diminuera pas la victoire d'Achille, mais l'augmentera en lui attribuant le *kûdos* de le rendre lui-même au vieux Priam venu en suppliant<sup>47</sup>. Le don du *kûdos* n'en est pas moins une condition *préalable* au succès. On prie pour l'obtenir, Achille le demande pour Patrocle au moment où ce dernier va combattre : « Zeus qui vois au loin, laisse le *kûdos* aller de l'avant avec lui » (τῷ κῦδος ἅμα πρόες, εὐρύοπα Ζεῦ)<sup>48</sup> ; il faut être *investi, rempli*, par le *kûdos*, selon le sens du verbe κυδάνω, κυδαίνω<sup>49</sup>, pour obtenir la victoire qui en devient le signe et la manifestation.

La nature de ce pouvoir, de cette force rayonnante, à la fois évanescence et contagieuse, reste cependant mal définie. Le recours à la notion de pouvoir magique et à celle de talisman de supériorité, telle que proposée par F. Benveniste<sup>50</sup> et reprise depuis par J. Redfield ou L. Kurke<sup>51</sup>, trop vague, trop lourde de présupposés – qu'est-ce après tout que la magie? – ne saurait satisfaire. Elle obscurcit plus qu'elle n'éclaire une notion qui ne se laisse appréhender que dans le système de relations qu'elle entretient avec les autres termes qui expriment, dans la langue de l'épopée, les différents aspects de la puissance, du pouvoir, de la supériorité, *kraínein*, *timé*, *géras*, *krátos*, *bíe*, *dúnamis*... Leurs usages obéissent, ainsi qu'É. Benveniste l'a admirablement montré, à une articulation

45. *Iliade*, 23, 404-406.

46. *Iliade*, 22, 18, en écho à 21, 596 : οὐδέ τ' ἔασεν Ἀπόλλων κῦδος ἀρέσθαι.

47. *Iliade* 24, 110.

48. *Iliade*, 16, 241.

49. *Iliade*, 13, 348 ; 14, 438... Le verbe peut aussi signifier, « restaurer dans la plénitude de sa force », 5, 448, lorsque Léto et Artémis soignent Énée.

50. *Vocabulaire*..., p. 60 ; 66-67.

51. J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad*, Chicago 1975 : *kûdos* « is a kind of luster or mana which belongs to the successful... a kind of star quality or charisma, an enlargement of the persona » ; L. Kurke, *Economy*... (voir note 10).

conceptuelle et structurelle rigoureuse<sup>52</sup>. Incidemment, sans y insister, l'*Iliade* lie le *kûdos* d'Achille à sa *timé* méprisée<sup>53</sup>, l'*aglaía* des dons qu'obtiendrait Pandare vainqueur au *kûdos* que les dieux lui auraient octroyé<sup>54</sup>. Or les relations entre *kûdos* et *timé*, *kûdos* et *aglaía* sont explicitement, spéculairement, explicitées dans le récit de l'*éris* qui oppose Hermès et Apollon<sup>55</sup>. C'est dire que le détour par l'*Hymne homérique* et la considération de la conquête ou de la possession du *kûdos* par les dieux pourrait nous aider à en mieux définir la nature et à mieux comprendre selon quelles modalités il passe et circule.

La demande formulée par le nouveau-né Hermès, au terme de ses *klutà érga* : «donne-moi le *kûdos*<sup>56</sup>», atteste que les dieux eux-mêmes sont susceptibles de le tenter et de l'obtenir de leurs pairs, du moins dans un contexte mettant en jeu l'épiphanie des compétences d'une puissance «nouvelle» et le réajustement du partage des *timai*, des prérogatives et des honneurs divins, qu'elle implique. La demande du *kûdos* est en outre explicitement mise en rapport avec l'*aglaía* de la lyre, qu'un Apollon éberlué, découvre comme une part de sa propre *timé*, ici subordonnée, selon la perspective hermaïque de l'*Hymne* à l'action du petit dieu<sup>57</sup>! Si une puissance divine peut être remplie de *kûdos*, ou être dite *kúdimos*, si c'est aux dieux qu'il appartient de le donner, les immortels n'en sont pas moins pensés comme distincts du *kûdos* dont ils sont investis, du moins dans les mentions de l'épopée homérique.

D'un dieu, on dit, soit qu'il donne, offre ou refuse le *kûdos*, soit qu'il rayonne et se réjouit en lui, *κύδει γαίωv*. L'expression revient quatre fois dans l'*Iliade*. Elle se dit de Zeus siégeant seul, à part des autres, sur une cime, pour contempler la bataille : *αὐτὸς δ' ἐν κορυφῆσι καθέζετο κύδει γαίωv*<sup>58</sup>, *τῶν ἄλλων ἀπάνευθε καθέζετο κύδει γαίωv*<sup>59</sup>, ou d'une puissance qui vient s'asseoir auprès de Zeus. Tel est le cas de Briarée amené par Thétis au moment où la souveraineté de Zeus est menacée par la révolte que préparent Héra, Poséidon et Pallas Athéné, *ὅς ῥα παρὰ Κρονίωvι καθέζετο κύδει γαίωv*<sup>60</sup>, ou celui d'Arès après qu'il a été blessé,

52. *Vocabulaire...*, t. 2, livre 1 : «la royauté et ses privilèges», p. 9-95.

53. *Iliade* 1, 275-281 ; 16, 84.

54. *Iliade* 4, 95-98.

55. Sur cette dimension «réflexive» de l'*Hymne homérique à Hermès*, voir Jaillard, *Configurations...* (note 5).

56. *HbH*. 476-477.

57. Sur l'hymnique comme point de vue sur le panthéon à partir de la puissance célébrée, voir D. Jaillard, «Mises en place du panthéon dans les *Hymnes homériques*. L'exemple de l'*Hymne à Déméter* », *Gaia* 9, 2005, p. 49-62.

58. 8, 51.

59. 11, 80-81.

60. 1, 405.

soigné par Péan et baigné par Hébé, πὰρ δὲ Διὶ Κρονίῳνι καθέζετο κύδεϊ γαίῳν<sup>61</sup>. Le *kûdos* dans lequel se réjouit Briarée peut aussi bien être celui de Zeus, que la puissance dans laquelle tous deux se trouvent associés à ce moment critique. Loin d'exiger une solution, l'ambivalence de la formulation iliadique nous paraît fondamentale. En prenant place à côté de Zeus, la force brute (βίη<sup>62</sup>) du Cent-Bras protège et réaffirme la souveraineté de Zeus, que marquait, dans les deux premières occurrences, sa position dominante, ἐν κορυφῆσι, ou son isolement, τῶν ἄλλων ἀπάνευθε. Elle en garantit l'exercice. Le *kûdos* restera à Zeus et Briarée peut en participer, se réjouir et rayonner en lui.

Force anonyme, susceptible de passer et de circuler, le *kûdos* n'est la propriété d'aucun dieu. Il est de l'ordre de ce qui se reçoit en partage à l'instar de la *moîra* ou de la *timé* auxquelles il est étroitement lié ; il est partie prenante de la distribution des compétences et des honneurs, à laquelle préside le dieu souverain. Mais à la différence de la *moîra* ou de la *timé* qui définit explicitement la part que chacun reçoit, *hékastos*<sup>63</sup>, et qui ont une valeur « distributive » forte, le *kûdos* saisit la puissance dans son « rayonnement », sa force de propagation, son dynamisme, et cela au sein même des processus de répartition. C'est pourquoi il est, dans l'Épopée, si étroitement associé à Zeus. Quand Arès, guéri par les soins de Péan et d'Hébé qui le baigne et le vêt de vêtements pleins de *châris*<sup>64</sup>, est restitué à la plénitude de son activité divine, il vient s'asseoir aux côtés de Zeus et reprend sa place dans l'exercice effectif de sa part de *timé*. C'est alors qu'il est dit se réjouir et rayonner dans le *kûdos* qui lui a été rendu. Nous pourrions dès lors faire l'hypothèse que le terme *kûdos* vise l'exercice effectif de la puissance divine, dont la notion de *timé* définit plutôt les délimitations fonctionnelles et les prérogatives, de même qu'il marque, pour les mortels, le pouvoir momentanément accompli l'exploit ou le pouvoir de commandement du roi en tant qu'il est dûment reconnu et obéi<sup>65</sup>. C'est lorsque Zeus assiste au déroulement de la bataille depuis les sommets, dans l'exercice même de sa fonction, distribuant victoire et défaite, donnant et retirant le *kûdos*, qu'il est dit « se réjouir et rayonner dans le *kûdos* ». L'expression κύδεϊ γαίῳν semble donc marquer, de manière privilégiée, la relation qui unit le *kûdos* à l'exercice d'un pouvoir effectif, actuel, dans lequel et à partir duquel le dieu resplendit et exulte, à l'exercice plénier par le dieu de sa part de *timai*.

61. 5, 906.

62. 1, 404.

63. Voir notamment, pour ce qui concerne les partages panthéoniques, les formulations hésiodiques, *Th.* 73-74, 393-394, ou la théogonie que chante Hermès dans l'*Hymne homérique*, 425-433, notamment 428, 432.

64. 5, 900-904.

65. Voir, sur la nature de l'autorité d'Agamemnon et sur le *kûdos* du roi homérique, les pages lumineuses de P. Pucci, *Song...*, p. 82-93.

On peut dès lors mieux comprendre le jeu d'équivalence sur lequel repose l'échange qu'Hermès propose à son frère Apollon. Le nouveau-né demande le *kûdos* en retour de l'*aglaía*, la splendeur et la joie que procure à Apollon le son séducteur de la lyre, et, dans le contexte du récit hymnique, le pouvoir qu'a l'instrument d'inspirer une parole théogonique qui « réalise (*kraínei*) les dieux immortels et la terre ténébreuse<sup>66</sup> ». Le chant d'Hermès définit les *timái* divines en explicitant les partages qui déterminent la place de *chaque* puissance dans le panthéon, ὡς τὰ πρῶτα γέγοντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος<sup>67</sup>, en fonction du rang de chacun et de la place qu'il occupe dans l'ordre généalogique, τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάασιν ἕκαστος<sup>68</sup>. Le don du *kûdos* par le citharède Apollon accompagne le poète théogonique Hermès au moment même où, dans le jeu d'échange initié, lui-même se voit reconnaître l'*hosié timês* que lui valent conjointement ses exploits et l'acquiescement de Zeus<sup>69</sup>. Reste une difficulté dans la demande d'Hermès, sa temporalité paradoxale : le *kûdos* est un contre-don qui répond à la puissance merveilleuse de la lyre. Son octroi à Hermès apparaît donc disjoint de l'accomplissement de ses exploits. Le nouveau-né a « déjà » inventé la lyre, il a déjà séduit Apollon par son art d'en jouer. Est-ce à dire que le *kûdos*, loin de constituer la « force » qui rend possible l'exploit ne serait que le rayonnement, la « gloire » qui l'accompagne ? Nous ne le pensons pas. Il faut ici faire la part des modalités spécifiques de l'action d'Hermès. Si le don apollinien du *kûdos* vient couronner les *klutà érga* qu'Hermès a déjà accomplis, c'est que ces derniers étaient demeurés jusqu'alors cachés. Le nouveau-né a réalisé ses exploits dans l'obscurité de la nuit, seul, presque sans témoins<sup>70</sup>, mais en conformité avec le dessein, la *boulé*, de Zeus : Διὸς νόος ἐξετελεῖτο<sup>71</sup>. Selon une temporalité dédoublée, disjointe, elle-même hermaïque, Apollon confère *rétrospectivement* au nouveau-né le *kûdos* qui habitait ses hauts-faits. Le succès du dieu est, à l'instar de la victoire du guerrier ou de l'athlète<sup>72</sup>, le signe que la puissance d'accomplissement qu'est le *kûdos* était bien à l'œuvre. Il accompagnait secrètement, encore inapparent, l'exploit lui-même. En retardant l'énonciation explicite, la sanction formelle, du don, le récit hymnique, n'en explicite pas moins la structure même du *kudôs* qui est solidairement

66. *HbH.* 427. Voir Jaillard, *Configurations...* (note 5), notamment p. 199-205.

67. *HbH.* 428.

68. *HbH.* 431.

69. *HbH.* 10, 395.

70. Un vieux vigneron d'Onchestos et la Lune.

71. *HbH.* 10.

72. Niké et *kûdos* vont de pair, et sont conjointement associés à la décision de Zeus, cf. *Iliade* 8, 175-176.

condition et rayonnement de l'exploit. D'une certaine manière Hermès possède déjà ce qu'il attend de son frère. Mais seule la reconnaissance effective de sa part de *timé* lui permet de le recevoir.

Que le don du *kûdos* ne puisse se formaliser qu'au moment où les *érğa* du dieu lui sont reconnus comme sa part de *timai* est au plus haut point significatif. Le *kûdos* n'est pas un pouvoir « magique » d'une autre nature que la *puissance* qu'un dieu exerce dans son champ de compétence. Il est cette *puissance même* dans son actualisation, son exercice, sa manifestation et son rayonnement. Elle est inséparable de la *timé* et de cette puissance de mener à son terme l'action qu'est Niké, ainsi que l'attestent pour le domaine héroïque un ensemble d'associations récurrentes : τιμὴν καὶ κῦδος<sup>73</sup>, νίκην καὶ κῦδος<sup>74</sup>, avec des variations contextuellement pertinentes, χάριν καὶ κῦδος<sup>75</sup>, βίην καὶ κῦδος<sup>76</sup>, où le premier des termes explicite l'effet qu'induit pour un mortel l'octroi du *kûdos*. Sans *kûdos*, la *timé* du roi ou du guerrier dépérit. La demande de *kûdos* par un dieu ne fait toutefois sens que dans un contexte de mise en place du panthéon, et pour autant que le réajustement des partages divins dépend explicitement des *érğa* accomplis par le dieu<sup>77</sup>. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Hermès, dont les *klutà érğa* sont objet de célébration, est dit *kúdimos* plus qu'aucun autre dieu, alors que Zeus est de manière récurrente *kúdistos* en tant que souverain. Chez Pindare<sup>78</sup>, ce sont les *áethla* eux-mêmes – à travers lesquels circule le *kûdos* – qui seront qualifiés de *kúdimos*. Mais dès que le panthéon est appréhendé dans sa stabilité et dans ses relations avec les mortels, les dieux sont plutôt dits détenir du *kûdos*<sup>79</sup>, νίκην ἀθανάτης χερσὶν καὶ κῦδος ἔχουσα, ou le donner. Sans reprendre les occurrences où un dieu donne simplement le *kûdos* à un

73. *Iliade* 16, 84 ; 17, 251 ; avec les verbes équivalents, τίμα καὶ κύδαινε, 15, 612 ; voir 9, 302-304 ; voir aussi Hésiode, *Erga* 169 γ, où il s'agit du don que Zeus fait à la race des héros transportée dans l'île des Bienheureux ; et dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 311, l'expression γεράων ἐρικυδέα τιμὴν.

74. *Iliade* 8, 176 ; intéressante variation dans la *Théogonie* hésiodique, 433 : νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι et dans le *Bouclier*, 339. L'ampleur de la déroute achéenne permet à Zeus d'octroyer à Achille un *kûdos* d'autant plus grand pour sa victoire, *Iliade* 13, 349-350.

75. *Iliade* 4, 95 (à propos de la *cháris* qu'exercerait Pandare s'il tuait Ménélas).

76. *Iliade* 7. 205 (dans une prière à Zeus *kudistos*, pour qu'il donne la victoire à Ajax). voir aussi ἀρετὴ καὶ κῦδος, Hésiode, *Erga* 313, « qui suivent *ploutos*, richesse ».

77. Sur la notion d'*érğa* divins, voir Jaillard *Configurations...* (note 5), p. 83-86 : si, dans la diction épique, le terme peut avoir une valeur générale pour distinguer les fonctions divines (voir *Iliade* 5, 428-430), il s'applique de manière spécifique à l'action de certains dieux (Hermès, Déméter, Dionysos...) alors qu'il semble soigneusement évité pour d'autres (Apollon).

78. *Ol.* 14, 24.

79. Hésiode, *Bouclier*, 339, à propos d'Athéna.

80. Voir Benveniste, *Vocabulaire...* (Note 10), p. 57-68.

mortel<sup>80</sup>, signalons, qu'en quelques cas, l'octroi du *kûdos* spécifie un aspect de la fonction du dieu concerné. L'*Odyssée* évoque le privilège d'Hermès – dont nous avons souvent souligné la dimension « ergaïque » – « à conférer », en tant que *diáktoros*, « *chârin* et *kûdos* à tous les travaux (*érgoisi*) des hommes<sup>81</sup> », le *Bouclier* hésiodique lie le don qu'Athéna fait du *kûdos* à son pouvoir d'accorder la victoire<sup>82</sup>, l'hymne à Hécate dans la *Théogonie* compte parmi les prérogatives de la déesse le pouvoir « de donner le *kûdos* aux parents des vainqueurs qu'elle assiste dans l'*agón*<sup>83</sup> ». L'épithète *erikudés*, qui s'applique aux dons venant des dieux<sup>84</sup>, en soulignant la puissance dont ils sont investis, peut aussi expliciter les modalités de circulation et la force de propagation du *kûdos* entre dieux : Maïa, la mère d'Hermès, Atlantide reléguée à l'écart des dieux, dans une antre où elle serait vouée à demeurer *adóretos* et *álistos*<sup>85</sup>, est *erikudés*<sup>86</sup>, parce qu'investie par le *kûdos* qui se dégagent et rayonnent des exploits et la *timé* de son fils. C'est aussi en tant que mère de Dionysos que Sémélé peut être qualifiée d'*erikudés* dans l'invocation initiale des hymnes homériques à Dionysos<sup>87</sup>. Ce sens fort se retrouve peut-être encore dans l'*erikudés* qui qualifie la jeunesse (*hébe*) de Phaéton au moment où il est enlevé par Aphrodite qui fait de lui un *dîos daímon*<sup>88</sup>. *Kúdimos* marque ainsi plutôt le fait d'être empli de *kûdos*, *erikudés* le fait d'être pris dans son rayonnement, sa propagation, *kudrós* la manifestation de sa possession.

81. 15, 319-320 : ὅς ῥά τε πάντων ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει, dans le registre des tâches subalternes (arranger le feu, trancher et rôtir les viandes, faire l'échançon...) qui fait contraste avec le *kûdos* héroïque de l'*Iliade*.

82. 339.

83. 437-438 : νικήσας δὲ βίη καὶ κάρτει καλόν ἄεθλον / ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.

84. *Iliade* 3, 65 ; 20, 265 (à propos du bouclier forgé par Héphaïstos). L'expression ἐρικυδέα δαῖτα, 24, 802, peut être liée au lieu où elle se déroule, la maison royale de Priam ou à la caution divine que les dieux accordent au festin, plein de dons divins (voir aussi *Odyssée* 3, 66 ; 10, 182 ; 13, 26 ; 20, 280).

85. *HbH*. 168.

86. *HbH*. 89, 550 ; Kaibel 812, 2.

87. *Hb*. 7. 1 ; 26, 2. Quand Athéna est dite *erikudés*, *HbApol.* 308, plutôt que *kudrén theón*, *Hb*. 28, 1, c'est qu'elle est explicitement désignée en tant que fille de Zeus. Voir aussi Léto, *HbApol.* 182 ; *HbH*. 176, 189, 416 : Λητοῦς ἐρικυδέος υἱός, et Gaia en tant que mère de Tytios, *Odyssée* 11, 575. En ce cas, on peut toutefois se demander si ce n'est pas la maternité elle-même qui est porteuse de *kûdos*, ce qui est explicitement dit du *ploutos*, la richesse, dans Hésiode, *Erga* 313. Thétis est quant à elle si étroitement associée au *kûdos* qui investira Achille victorieux que l'*Iliade* peut dire que la déroute des Achéens les emplit tous deux de *kûdos*, *Iliade* 13, 350 : ἀλλὰ Θέτιν κύδαινε καὶ υἱέα καρτερόθυμον.

88. Hésiode, *Théogonie* 988. Voir aussi *Iliade* 11, 225, où c'est la force éclatante de la jeunesse (ἦβης ἐρικυδέος), qui se manifeste en lui, qui vaut à Iphidamas de recevoir Théanō comme épouse.

Au héros, au guerrier ou à l'athlète le *kûdos* n'est donné que le temps de l'exploit, il se dissipe aussitôt mais des *semâta*, des signes, un certain éclat, en subsistent à partir desquels il peut être réactivé : la couronne du vainqueur olympique, sa statue, sa personne même sont l'objet d'un traitement privilégié, de *timai* spécifiques<sup>89</sup>. Nourri au prytanée, au cœur de sa cité, il peut être placé, tel Milon de Croton<sup>90</sup>, ses couronnes de vainqueur sur la tête, au premier rang de l'armée, face à l'ennemi, où il porte l'éclat de la *puissance réactualisable* qui lui a assuré la victoire. Toutefois si notre analyse de la circulation du *kûdos* et du caractère ponctuel de son octroi par les dieux est fondée, cette réactualisation est œuvre divine, un nouveau don de *kûdos* qui se cristallise sur le *sêma* qui porte la mémoire, à travers les pratiques rituelles qui l'entourent<sup>91</sup>. Dans l'épopée, il investit un objet comme le sceptre à travers lequel passe l'autorité des orateurs qui le prennent successivement en main au conseil, un sceptre dont l'*Iliade* conte l'histoire : fabriqué par Héphestos pour Zeus, il est transmis par Hermès à Pélops puis à ses descendants jusqu'à Agamemnon<sup>92</sup>. Tenir ce sceptre qui porte quelque chose de la puissance de Zeus est une condition nécessaire, mais la plénitude du *kûdos* se manifeste dans l'effet que produisent et réalisent les paroles – pour le guerrier ou l'athlète, l'exploit – dans lesquelles il agit, dans la suprématie qu'elles confèrent. C'est pourquoi celui dont la parole a le plus de poids au conseil peut être dit avoir le plus grand *kûdos*, Nestor et Ulysse être les seuls à recevoir le qualificatif de *méga kûdos Achaiôn*. Il éclate, au chant I de l'*Iliade* dans l'acquiescement de l'assemblée à la décision d'Agamemnon, qui est la défaite d'Achille<sup>93</sup>, dans la peur, *phóbos*, que suscite chez l'ennemi la reconnaissance de la supériorité de son vainqueur.

La crainte, l'impuissance, qui saisissent le guerrier qui voit l'éclat du *kûdos* dont un dieu a investi son adversaire, a contribué à entretenir l'idée qu'une puissance magique est ici à l'œuvre. « Le *kûdos* agit à la manière d'un sortilège : il assure le triomphe du guerrier auquel Zeus l'accorde, tandis que les bras et les cœurs de ses adversaires sont *engourdis* ou *liés* comme par enchantement<sup>94</sup> ». Dans l'hymne homérique, Hermès sub-

89. Voir par exemple Pindare *Ol.* 4, 8-12, *Isth.* 1, 10-12, et l'ensemble du dossier analysé par L. Kurke, *Economy...* (note 10). Nous reviendrons sur cet aspect dans une prochaine étude.

90. Diodore de Sicile 12, 9, 5-6.

91. Voir Kurke, *Economy...* (note 10), p. 147 et suiv.

92. On a souvent insisté sur la valeur talismanique de ce sceptre (voir J. Orgogozo, « L'Hermès des Achéens », *RHR* 136, 1949, p. 10-30 et p. 139-179, L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1982<sup>2</sup>, p. 166-168).

93. Voir P. Pucci, *Song...* (note 10), p. 183 et suiv.

94. Benveniste, *Vocabulaire...* (note 9), p. 66-67.

95. Jaillard, *Configurations...* (note 5), p. 81-85.

jugue Apollon par ses *thaumáta*<sup>95</sup>. La description d'É. Benveniste est des plus exactes : « Zeus charme l'esprit des Achéens (θέλγε νόον), mais aux Troyens et à Hector il octroie le *kûdos*<sup>96</sup> ». Il n'est toutefois pas nécessaire d'invoquer un pouvoir magique aux contours incertains, là où se manifeste simplement le jeu polythéiste des puissances divines : une configuration du *thélgein*<sup>97</sup>, des modalités du lier et du délier<sup>98</sup>, les puissances de Phobos et de Deimos, compagnons d'Arès<sup>99</sup>. La peur et la paralysie sont l'autre face de la force rayonnante, irrépressible, qu'est le *kûdos* instillé par les dieux. Agamemnon le dit le plus simplement possible : « je sais maintenant que Zeus dote de *kûdos* certains hommes (τοὺς μὲν κυδάνει) à l'égal des dieux bienheureux, tandis qu'à nous, il lie (ἔδησεν) cœur et bras<sup>100</sup> ». L'égide<sup>101</sup> peut être l'instrument de ce *thélgein*, de ce *phóbos* qui paralyse la force du guerrier, τοῖσι δὲ θυμὸν ἐν στήθεσσιν ἔθελξε<sup>102</sup>, lui fait perdre l'*alké*, la capacité à « faire face au péril sans jamais reculer<sup>103</sup> », λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς<sup>104</sup>. L'action d'Apollon repoussant les Danaens de son égide est explicitement pensée comme complémentaire du don du *kûdos* à leur adversaire, elle en explicite ce qui ailleurs est simplement donné comme l'effet du *kûdos* sur le vaincu : « il a lancé sur eux le *phóbos*, tandis qu'aux Troyens et à Hector il donne le *kûdos* », ἐν γὰρ Ἀπόλλων ἦκε φόβον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἑκτορικῦδος ὄπαζεν<sup>105</sup>. La magie remise à sa place, on peut rendre pleine justice à l'intuition et aux analyses d'Emile Benveniste : le *kûdos* est cette « force surnaturelle » « apanage des dieux qui le concèdent occasionnellement au héros de leur choix et assurent ainsi leur triomphe<sup>106</sup> ». Il reste

96. 1. *Iliade* 12, 254-255. Voir aussi 15, 590-596 : « Les Troyens, pareils à des lions carnassiers, s'élançant vers les vaisseaux, accomplissant l'ordre de Zeus, tandis qu'il charme (*thélge*) le cœur (*thumón*) des Argiens et leur enlève (*apaínuto*) le *kûdos*, excitant leurs adversaires ».

97. Voir en dernier lieu, M. Carastro, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006, chap. 2 : La constellation de *thelgein*.

98. M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974, notamment p. 83-99, 112-114, 268-290.

99. *Iliade* 4, 439-441 ; 11, 37 ; 15, 119. Sur le culte de Phobos à Sparte, voir M.-M. Mactoux, « Phobos à Sparte », *RHR* 1993, p. 259-304.

100. *Iliade* 14, 72-73.

101. *Iliade* 15, 308-327.

102. *Iliade* 15, 321-322.

103. Benveniste, *Vocabulaire...* (note 9), p. 73.

104. *Iliade* 15, 322.

105. *Iliade* 15, 326-327.

106. *Vocabulaire...* (note 9), p. 57.

à étudier comment cette puissance divine investit un mortel, «son *ménos* et ses mains», au point de le rendre un bref moment «égal aux dieux bienheureux», ὁμῶς μακάρεσσι θεοῖσι, selon la formule d'Agamemnon<sup>107</sup>. Le don du *kûdos* ne met en jeu rien moins que la relation entre puissance divine et pouvoir d'agir des mortels, tant dans la poésie que dans la pensée grecques archaïques.

107. *Iliade* 14. 72, dont l'emploi devrait être comparé à celui des formules du type ἴσος δαίμονι, ἴσος Ἄρηϊ...