

TEBBEN, J. R., (1991), « Alkinoos and Phaiakian Security » *Symbolae Osloenses*, LXVI : 27-47 [contient une bibliographie complète sur les Phéaciens].

TODOROV, T., (1971) « Le récit primitif : l'*Odyssee* » in *Poétique de la prose*. Paris, Seuil.

WEBER, A., (1989), « The Hero tells his Name : formula and Variations in the Phaeacian Episode of the *Odyssey* » *Transactions of the American Philological Association* 119 : 1-13.

ONEIROS, LE DIEU-SONGE

Renée PIETTRE
Université de Lille 3

L'imaginaire du rêve dresse une échelle de Jacob entre la terre et le ciel, entre la terre et les Enfers. Cette médiation emprunte dans la Grèce archaïque des voies qui peuvent nous paraître familières : l'être humain se dédouble dans le rêve et son âme quitte le corps pour aller trouver le monde des dieux¹, ou bien se réveille en lui son « fantôme d'éternité », son double divin². Cependant, nous nous détournerons ici de la métaphysique du rêve pour étudier comment l'inventivité narrative d'Homère bricole, quand elle a besoin d'une médiation, une figure mythique comme Oneiros.

Le nom propre *Oneiros* désigne ce que nous appellerons d'emblée un « dieu-songe » au début du chant 2 de l'*Iliade*, en un épisode essentiel à la

-
- 1 Récits liés à des noms comme Epiménide, Pythagore, Zalmoxis, Abaris, Aristéas de Proconnèso : voir pour la typologie de ces rêves « objectifs de type extatique » R.G.A. Van Lieshout, *Greeks on dreams*, Utrecht, 1980.
 - 2 Pindare, *Thrènes* 2 Puech = fr. 131 Snell. -M. ; Platon verra dans les rêves des phantasmes d'un autre ordre, résultant de la réflexion des pensées de l'Intellect sur la surface lisse du foie : le rêve permet donc selon lui une médiation entre l'intellect et le corps (*Timée* 71 b sqq.). Voir J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1917 ; C. Brillante, « La realtà del sogno da Omero a Platone », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 53 (2), 1996, p. 7-26 et « Il sogno nella riflessione dei Presocratici », in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 6, 1986, p. 9-53.

logique du récit : Zeus, prévenu par la divinité marine Thétis d'agir en faveur de son fils Achille, qui vient d'être gravement offensé par le roi Agamemnon, envoie à ce dernier un message trompeur dont il charge Oneiros, le Songe personnifié. Oneiros apparaît au roi endormi sous les traits du sage Nestor ; il transmet mot pour mot le message, puis s'en va au moment où Agamemnon s'éveille encore tout baigné de la voix divine. Là-dessus, Agamemnon convoque le conseil des anciens, à qui il propose d'engager un combat décisif contre Troie le jour même, sur la foi de son rêve. Il annonce une ruse pour éprouver son armée : il va convoquer les guerriers en assemblée et leur proposer d'abandonner la guerre et de rentrer dans leurs foyers. Ce projet reçoit l'aval prudent et sceptique du vieux Nestor.

Voyons donc comment, bien loin de se laisser cerner comme une entité mythique isolable, la figure médiatrice d'Oneiros ne prend corps que dans la narration elle-même³.

ONEIROS À LA LUMIÈRE DU LEXIQUE GREC DU RÊVE

Le nom d'Oneiros est formé sur le substantif neutre invariable et souvent adverbial *to onar*, « le rêve », à l'aide d'un suffixe **yo* qui, selon Chantraine⁴, exprime une personnification.

On ne s'étonnera donc pas de trouver ici en *Oneiros* le rêve personnifié. Dans la mesure où l'on voit et entend en rêve des figures humaines reconnaissables, les Grecs ont objectivé le rêve⁵, et rien ne l'exprime mieux que cette tournure idiomatique qui parcourt toute l'histoire de la Grèce : on ne dit pas « Un tel rêve », mais « Tel dieu, un homme, un rêve est debout au chevet de quelqu'un » (quelquefois « dans son sommeil »), ou bien « Il semble à un tel qu'un dieu, un homme, une femme, un rêve est debout à son chevet »⁶. D'autres

3 Nous rejoignons ici J. Latacz (« Lesersteuerung durch Träume. Der Traum Penelopes im 19. Gesang der Odyssee », in : *Kotinos. Festschrift für Erika Simon*, Heide Froning, Tonio Hölscher, Harald Mielsch eds., Mainz/Rhein, 1992, p. 76-87), qui analysait les rêves dans l'épopée du point de vue de leur efficacité narrative : les rêves renseignent le lecteur sur la personnalité du rêveur, et lui permettent d'autre part d'anticiper l'action, à laquelle ils confèrent ainsi la cohérence et l'unité indispensables à toute œuvre d'art.

4 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, s.v. *ōvap*.

5 Cf. la distinction opérée par J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, dissertation, Greifswald, 1935, entre *Aussentraum* et *Innentraum*. Sur le rêve homérique en général cf. aussi E. Levy, « Le rêve homérique », *Ktêma* 7, 1982, p. 23-41 ; G. Donnay, « L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce », *Ktêma* 8, 1983, p. 5-10.

6 Cette conception explique aussi la théorie démocratéenne du rêve, provoqué par des fantômes - certains « divins » parce que plus grands, plus « longévifs » que les autres - qui

verbes existent, qui expriment toujours un déplacement dans l'espace : par ex. *phoitan*, « visiter »⁷. Mais le verbe qui exprime le plus couramment la position d'une figure objective au chevet du dormeur est *epistênai*⁸, et l'on rencontrera même, dans une inscription de Didyme, le substantif dérivé *epistasis* pour désigner l'apparition d'un dieu en songe⁹. Sans doute n'y a-t-il pas que ces rêves objectivables, mais ce sont ceux-là qui présentent la forme la plus adaptée à un récit¹⁰.

Nom commun, *oneiros* est une des deux principales désignations du rêve en grec. L'autre nom est *enupnion*, qui apparaît d'abord, chez Homère, dans un emploi adverbial (« dans le sommeil », donc « en rêve »)¹¹. *Enupnion* deviendra, avec Hippocrate et Aristote, le nom scientifique du rêve, grâce à sa neutralité qui permet d'évacuer les croyances au caractère divin et prédictif des songes.

Au second siècle après J.-C., Artémidore (I, 1), qui est pour nous le représentant le plus connu de l'onirocritique en Grèce, privilégie les *oneiroi* comme matière première de ses investigations, en tant qu'ils signifient l'avenir au lieu que les *enupnia* ne signifient que le présent (état physique du dormeur, rémanence des impressions de la journée, etc.)¹². Mais dans l'ensemble les connotations du mot *oneiros* et de sa famille lexicale sont négatives : ainsi, dans une opposition fréquente entre *onar* ou mots apparentés et *hupar* (« dans la veille, pour de

s'introduisent de l'extérieur dans le corps du dormeur : cf. A. Delatte, « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques », *L'Antiquité classique* 3, 1934, p. 5-79 ; Carlo Brillante, article cité note 2.

7 Références dans E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, traduction française Paris, Flammarion, 1977, p. 110. Voir aussi S. Byl, « Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore », *Les Etudes classiques*, 97, 1979, p. 107-123.

8 Cf. Hérodote I, 34 ; V, 56 ; VII, 12 et 14, etc ; *Iamata* d'Épidaure, *Syllogé*³ 1168-1169, guérisons n° 4, 6 et 7 ; « Chronique hindienne », Jacoby, *Fragmente der Griechische Historiker*, 532 D ; *N.T. Luc* 2, 9 et 24, 4, *Actes des Apôtres* 12, 6 sqq. et 23, 11, etc.

9 Voir J. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988, p. 97 et R22. Louis Robert croyait, à tort selon nous, qu'il est question d'apparitions en plein jour (*Hellenica* 11-12, Paris, 1960, p. 543-546).

10 Il y a selon Artémidore I, 2, qui suit peut-être des sources plus anciennes, cinq catégories de rêves : *onar*, *enupnion*, *phantasma*, *horama*, *chrematismos*. Les rêves qui nous intéressent appartiennent à cette dernière catégorie. Cf. G. Guidorizzi, « Sogno e funzione culturali », in G. Guidorizzi éd., *Il sogno in Grecia*, Roma, Bari, 1988, p. XI et note 10.

11 Voir J. Frère, « L'aurore de la science des rêves. Aristote », *Ktêma* 8, 1983, p. 27-37 (ici p. 34).

12 *Ibid.*

vrai »¹³), *onar* (ou un mot de la famille) appartient généralement au syntagme négatif et se rapporte à la vaine inconsistance ou à l'obscurité des images du rêve¹⁴ ; au mieux, il désigne l'ensemble des rêves parmi lesquels certains, plus véridiques, trouveront une réalisation effective¹⁵. Les épithètes positives ont ainsi généralement une valeur déterminative (elles isolent ceux des rêves qui, par exception, ont valeur prédictive et fiable), les qualificatifs négatifs une valeur descriptive¹⁶. On peut rapprocher cette valeur descriptive des emplois métaphoriques¹⁷ des mots de la famille d'*oneiros* (l'âme s'envole « comme un rêve » ; Oedipe est « un fantôme chenu apparu dans l'air, un mort sous la terre, un songe ailé »¹⁸...). La discrimination entre le commun des rêves et le rêve véridique s'opère autour de notions-clefs comme *krainein* (« accomplir », « réaliser »)¹⁹, *krinein* (« discerner », « expliquer », « interpréter »)²⁰, *enargeia*

- 13 Ou en un songe véridique - si, comme Chantraine, on accepte de voir une parenté entre ce terme et *hupnos*, le sommeil (cf. aussi là-dessus l'argumentation de R.G.A. van Lieshout - cité note 1 - p.41 sqq.) - mais il nous semble que cette hypothèse se heurte à l'évidence d'une foule de témoignages.
- 14 Cf. *Odyssee* 19,547 : οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται (« Ce n'est pas un songe, mais une heureuse certitude, qui va devenir réalité ») ; Eschyle, *Agamemnon* 491 : εἴτ' οὖν ἀληθεῖς εἴτ' ὄνειράτων δίκη... (« si [ces flambeaux] sont vrais ou si à la manière des songes... ») ; *Etymologicum Magnum* p. 777, 31 : Ὑπαρ, ἐγγήγορος, ὄπτασία ἀληθής, οὐκ ἐν ὄνειρῳ ἀλήθεια, οὐκ ὄνειρος (« *Hupar* <signifie> l'état de veille, une vision véritable, non en rêve ; la réalité, non le rêve »). A l'inverse, Eustathe fait dériver ὄνειρος tantôt de παρά τὸ ὄν εἶρειν i.e. ἀληθές ἀγγέλλειν (« parler conformément à ce qui est c'est-à-dire énoncer le vrai »), tantôt de ὄνειν, i.e. ὠφελεῖν (« être utile »).
- 15 Cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné* 485 : Κάκρινα πρώτος ἐξ ὄνειράτων ἃ χρὴ ὕπαρ γενέσθαι (« Et le premier j'ai discerné parmi les rêves ceux qui doivent se réaliser »).
- 16 Nous le verrons *infra* avec οὔλος ὄνειρος, cf. aussi Apollonios de Rhodes 3, 618 : ὄλοοι ὄνειροι ; les rêves sont encore « sans force », ἀμενηνοί *Od.* 19, 562, etc., à l'instar des âmes des morts (voir également dans Virgile, *Enéide* 6, 275 sqq.).
- 17 Cf. A.H.M. Kessels, *Studies on the dream in Greek literature*, Utrecht, 1978, chap. 6, p. 226 sqq.
- 18 Respectivement *Od.* 11, 222, cf. 206 ; Euripide, *Phéniciennes* v. 1545. Cf. aussi *Héraklès furieux* 111 : Ἔπεα μόνον καὶ δόκημα νυκτερωπὸν ἐννύχων ὄνειρων (« Je ne suis qu'un bruit de mots, l'apparence de rêves nocturnes »). Et Platon, *Banquet* 175e : la sagesse de Socrate est φαύλη et ἀμφισβητήσιμος (« maigre » et « d'une réalité discutable »), comme un rêve.
- 19 Il y a des rêves qui se réalisent, ἔτομα κραινοῦσι, *Od.* 19, 567, d'autres qui ne se réalisent pas ; cf. aussi la notion de τέλος, achèvement, *Od.* 19, 547.
- 20 Les rêves sont en général ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι, « impossibles, confus et inexplicables » - *Od.* 19, 560 -, mais il y a des spécialistes pour les trier et pour interpréter ceux qui le méritent, cf. *Il.* 5, 150.

(netteté frappante des images)²¹. La distinction fameuse, dans l'*Odyssee*, entre les portes d'ivoire et les portes de corne paraît être née d'un jeu de mots entre *keras*, la « corne », et le verbe *krainein*²². Les Grecs soulignaient volontiers l'aspect visuel du rêve, comme dans l'expression *onar idein*, « voir en rêve », et même, une vision rêvée avait plus de chances d'être fiable que des paroles rêvées²³. En somme, pour qu'un rêve soit fiable il faut qu'il ait la netteté visuelle d'une vision éveillée, comme l'exprime, non sans paradoxe, cette comparaison de Platon : « Comme des rêves divins debout au chevet d'hommes éveillés, des rêves d'une irrécusable évidence »²⁴.

De tous ces indices de crédibilité *Oneiros* présente au moins la netteté visuelle dans notre passage de l'*Iliade*, si l'on en croit l'insistance d'Agamemnon sur la ressemblance hallucinante entre le Songe qui l'a visité et le vieux Nestor (v. 58). Mais cette hallucination n'entraîne aucunement l'illusion. Pour le vrai Nestor (v. 81), tout paraît au contraire indiquer que le rêve d'Agamemnon est *pseudos*, mensonge. Ce qu'*Oneiros* présente de plus consistant n'est pas, en-dehors de cette ressemblance forte, mais superficielle avec le vieux Nestor, une apparence, un objet visuel²⁵, mais un message, une voix qui après son départ flotte encore dans l'air : *theiè omphè* (« profération divine »).

Or une *omphè* n'est pas une vaine parole : c'est une voix oraculaire, qui pourrait, comme le fait justement *Oneiros* dans notre passage, et comme fait ailleurs la Rumeur, Ossa, se prévaloir d'être la « messagère de Zeus » (pour Ossa, voir *Iliade* 2, 93 - quelque 80 vers, on le voit, après l'épisode d'*Oneiros*). Zeus en personne est le maître de toutes les voix oraculaires, *panomphaios* (*Il.* 8, 250). De cette manière, notre Songe-mensonge apparaît en même temps le porte-parole du grand Zeus, et rien n'est plus sérieux que son inconsistance.

- 21 Cf. *Od.* 4, 841 : ὦς οἱ ἐναργῆς ὄνειρον ἐπέσσυτο, « tant était clair le songe qui lui avait sauté dessus ».
- 22 Opposé à ἐλεφαίρομαι, « tromper par de vaines espérances », qui joue avec ἐλέφας, « ivoire ». Cf. là-dessus J. Hundt (cité *supra* note 7).
- 23 G. Björck, « ONAP ΙΔΕΙΝ. De la perception du rêve chez les anciens », *Eranos* 44, 1946, p. 306-314 ; R.G.A. van Lieshout (cité note 1) p. 24 sqq.
- 24 Platon, *Lettre* 8, 357c : οἷον ὄνειράτα θεῖα ἐπιστάνα ἐγγηγορόσιν ἐναργῆ τε.
- 25 On peut comparer avec le présage très véritable que constitue la vision rêvée de Pénélope - ses oies massacrées par un aigle qui déclare être Ulysse - *Od.* 19, 535 sqq.

Homère qualifie Oneiros de divin, *theios* (*Il.*, 22 et 56) : être « divin », ce n'est pas être dieu, mais seulement relever des dieux.

Force est pourtant de constater que dans la séquence d'*Iliade* 2 on pourrait très bien mettre à la place d'Oneiros une divinité, qui aurait agi de façon semblable. Iris, Hermès, Athéna, Apollon, sont ailleurs envoyés par Zeus pour porter des messages aux hommes. Dans les autres séquences de rêves homériques on peut voir des dieux bien connus apparaître eux-mêmes au destinataire humain, éventuellement déguisés, exactement comme le fait Oneiros, qui se déguise en Nestor²⁶. Malgré l'interchangeabilité fonctionnelle de dieux et de fantômes dans le rôle de messager surnaturel intervenant en rêve²⁷, Oneiros a autant de titres à la divinité que des puissances comme la Rumeur ou comme Sommeil, dont nous savons d'autre part qu'ils eurent des cultes bien réels²⁸ : n'est-il pas voué aux parcours verticaux entre l'Olympe et la Terre²⁹ ? N'a-t-il pas lorsqu'il apparaît un visage irrécusable, une stature humaine, exactement comme les autres dieux dans leurs épiphanies ?

Il y a chez Homère tel rêve qui rejoint l'expérience universelle du rêve d'anxiété (*Il.* 22, 199-201 : « Ainsi qu'un homme dans un rêve

26 C'est le cas d'Athéna apparaissant à Nausicaa sous les traits d'une de ses camarades, la fille de Dymas (*Od.* 6, 20 sqq.). Hermès ne paraît pas s'être déguisé quand il apparaît à Priam endormi (*Il.* 24, 682 sqq.) - à moins qu'il n'ait conservé son allure de jeune homme de la veille.

27 Ainsi l'ombre de Patrocle après sa mort vient hanter Achille. Ou bien Athéna façonne un fantôme (*eidôlon*) pour l'envoyer visiter en rêve Pénélope endormie : en ce passage cependant, à l'intérieur même du rêve, le fantôme, qui se montre sous les traits de la sœur de Pénélope, se déclare néanmoins ouvertement envoyé par Athéna ; Pénélope aussitôt lui réplique (toujours en rêve) : « Eh bien ! si tu es dieu et si tu as entendu la voix d'un dieu, conte-moi donc aussi les misères d'Ulysse ! » (4, 831). Pénélope, dans son rêve, a donc reconnu un dieu dans la vision qui lui était apparue, et, une fois réveillée, elle reste apparemment persuadée de la divinité de cette figure, si l'on en croit la joie qui dilate son âme, « si clair était le songe qui lui avait sauté dessus au profond de la nuit » (839-841).

28 Pour la Rumeur, cf. Hésiode, *Travaux*, 764 ; Pausanias I, 17, 1 ; Eschine, *Contre Timarque* 128 et scholie ; Hérodote IX, 100. Voir M. Detienne, « La Rumeur, elle aussi, est une déesse », *Le genre humain*, 5, 1982, p. 71-80. Pour Phobos, voir L. Deubner, « Phobos », in : *Kleine Schriften zur klassischen Altertumsurkunde*, Königstein/Ts., 1982, p. 31-42 ; M.-M. Mactoux, « Phobos à Sparte », *Revue de l'Histoire des Religions* 210 (3), 1993, p. 259-304.

29 A moins que Zeus n'ait envoyé Oneiros d'en bas, des Enfers, comme il fait pour Até, l'Aveuglement, dans l'*Electre* d'Eschyle v. 382-384 : « Zeus ! Zeus ! Toi qui d'en bas envoies l'Até... »

n'arrive pas à poursuivre le fuyard, et que celui-ci à son tour ne peut pas plus le fuir que l'autre le poursuivre... » traduit P. Mazon). Mais, si l'on part des textes pour définir, au-delà des textes, un référent qui serait la conception mythique du rêve chez Homère, on ne peut que constater que les *croiances* (si tant est qu'il ne s'agisse pas du libre exercice de la fantaisie poétique) sont à ce sujet plurielles et contradictoires : les rêves tantôt viennent de Zeus³⁰, tantôt bordent le monde des morts (*Od.* 24, 12). Il existe un Rêve personnifié en une figure unique (Oneiros), mais aussi une foule de rêves logés aux portes de l'Hadès (*ibid.*). Les rêves, nous l'avons vu, peuvent être aussi des images animées fabriquées par des dieux (fantôme d'Iphthimé envoyé à Pénélope par Athéna), ou bien représenter l'âme d'un mort (l'âme de Patrocle apparaît en songe à Achille, *Il.* 23, 65 sqq.). Ils peuvent aussi se confondre avec l'apparition d'un dieu dans le sommeil des hommes (Hermès, Athéna). Et cependant parfois les rêves où le dormeur se voit lui-même agissant au milieu de vivants, sans objectivation surnaturelle, et les rêves où il ne voit que des figures purement humaines, n'ont pas moindre valeur prédictive ou d'avertissement³¹.

Ne nous laissons pas égarer par cette diversité : Oneiros est au chant 2 de l'*Iliade* une figure de dieu, parce qu'il est envoyé par Zeus depuis l'Olympe, et sous une figure humaine, en qualité de messager auprès d'un être humain. Il est dieu justement par son rôle médiateur. Mais c'est un dieu-songe, qui se dessine dans son apparition même, et non un dispensateur de rêves. En termes jakobsoniens, nous dirons qu'un Oneiros unique est comme le canal dans la communication : son existence, généralement virtuelle, ne se manifeste que dans son activation, et prend alors les formes et les couleurs du message lui-même³².

30 *Iliade* I 63, καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστίν, « le songe aussi vient de Zeus ».

31 Rêve de Pénélope *Od.* 19, 535 sqq. : ses oies massacrées par l'aigle-Ulysse ; rêve de Rhésos *Il.* 10, 494-497.

32 Pour des rêves « démoniques » : cf. C. F. Von Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 3^e éd., Nuremberg, 1884, p. 173 sqq. sur notre passage ; H. Kenner in : Pauly-Wissowa XVIII, 1, 1939, s.v. « Oneiros », 449 ; W.H. Roscher, *Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*, Abh. der philol.-hist. Klasse, XX, 2, Leipzig, 1900, et *Lexicon*, s.v. « Oneiros ». Un Oneiros unique apparaît bien cependant, dans quatre autres textes, comme un possible dispensateur de rêves. Il semble qu'Oneiros soit alors confondu avec Hypnos, le Sommeil, précisément surnommé Epidôtès, « le Dispensateur », à Sicyone : cf. Sapho fragment 63 Lobel-Page = 67 Diehl ; Hymne orphique 86 ; Philostrate, *Imagines* I, 27 ; Pausanias II, 10, 2. Il existe

Pour saisir ce mythe homérique il nous faut en réalité chercher plus près : dans le fonctionnement textuel des séquences du rêve et le sens qu'elles prennent dans le contexte ; et au-delà : dans l'expérience du rêve, à la fois universelle et particulière, dans le savoir sur le rêve que possédaient les Grecs du temps d'Homère.

ONEIROS AU CHANT 2 DE L'ILIADÉ

Revenons donc à la lettre du passage non pas pour nous demander ce que croyait Homère, mais pour adhérer à sa fiction. Et tâchons de saisir, *au fil du texte*, les éléments qui mettent en lumière la nature particulière ici de la médiation d'Oneiros.

Dieux et hommes aux bons chars de guerre dorment ainsi toute la nuit. Seul, Zeus n'est pas la proie du doux sommeil (trad. P. Mazon).

On a voulu voir une contradiction entre la fin du chant 1 qui montre Zeus s'étendant pour la nuit auprès de son épouse, et ce début du chant 2. Chacun l'explique comme il peut³³. Mais l'originalité de ce début du chant 2 réside dans l'heure ultra-matinal où il fait commencer une nouvelle journée : tout dort encore, la nuit est loin d'être achevée, mais sous le vaste front de Zeus déjà se méditent les événements du jour à venir. Et, du plan divin à sa réalisation humaine, le songe sera un trait d'union aussi génial que naturel. Une caractéristique fréquente des scènes de rêves homériques est justement qu'elles permettent d'anticiper le jour à venir, grâce à la vigilance providentielle d'un dieu, ou à la préoccupation d'un être humain, l'un ou l'autre étant en quelque sorte réveillés avant l'heure³⁴.

dans la tradition grecque une tendance à donner un jumeau à Hypnos. Mais ce jumeau est alors Thanatos, la mort : voir C. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, Paris, 1959, p. 11 sqq. Partout ailleurs, la mythologie gréco-romaine présente non pas un Rêve unique personnifié, mais des rêves multiples. Voir notamment Euripide, *Hécube* 70 sq. ; Aristophane, *Grenouilles* 1331 sqq. ; Ovide, *Métamorphoses* 1331 sqq. ; Hygin, *Fables* 9, 4, 5 ; Lucien, *Histoire véritable* 2, 84.

33 Par exemple en prétendant que le verbe employé à la fin du chant 1 ne signifie pas « dormir », mais simplement « être étendu », « reposer » (P. Mazon, éd. Belles-Lettres, *ad loc.*). Mais voir le commentaire de G.S. Kirk, *The Iliad : a Commentary*, Cambridge Univ. Press, 1985.

34 *Od.* 6, 1 sqq., Athéna suscite un rêve chez Nausicaa ; 15, 1 sqq., Athéna au chevet de Télémaque à Sparte ; 20, 57 sqq., Pénélope a rêvé qu'elle avait son mari près d'elle, ses pleurs et ses prières réveillent Ulysse à l'aurore ; *Il.* 24, 677 sqq., Hermès qui ne dort pas réveille Priam.

Il n'est pas vrai non plus que la vigilance de Zeus ne doive jamais être endormie : Hypnos lui-même affirme au chant 14 qu'il lui est seulement interdit d'endormir Zeus contre son gré (247 sqq.). Ce serait se faire une triste idée de la vie du maître de l'Olympe que de lui refuser le plaisir du sommeil nocturne quotidien, surtout quand on sait que les plaisirs de l'amour, pour un dieu, ne se disent jamais autrement que « dormir » aux côtés d'une telle.

Donc, Zeus seul, à la fin de cette nuit-là, ne dormait pas, mais il réfléchissait. Or, si maintenant nous prenons les tables de concordance de l'*Iliade*, nous nous apercevons que la formule employée en ces vers revient, à quelques différences près, en deux occurrences : au début du chant 10, c'est Agamemnon qui reste éveillé quand tous les autres guerriers dorment. Au chant 24, v. 677 sq., Hermès seul ne dort pas mais réfléchit au moyen de faire évader le vieux roi de Troie Priam du camp des Achéens où il s'est introduit la veille, sous la conduite du dieu, pour réclamer à Achille le corps d'Hector. Y a-t-il un rapport entre ces trois passages ?

- Notre épisode du rêve au chant 2 est la solution imaginée par Zeus, coïncé entre les exigences de son épouse Héra, protectrice des Grecs, et celles de Thétis, autre divinité hautement respectable, afin de répondre favorablement à la requête de Thétis exigeant qu'Agamemnon soit puni pour avoir humilié Achille. Grâce à ce rêve, qui n'était qu'un piège tendu par Zeus, Agamemnon va se croire autorisé par les dieux à mener contre les Troyens une attaque décisive et victorieuse, malgré l'abstention promise par Achille, qui a juré de bouder le combat désormais. Mais dans cette bataille-là, les Grecs auront le dessous et subiront de lourdes pertes qui leur feront sentir à quel point Achille leur est indispensable.

- Dans la nuit du chant 10, Agamemnon veille parce qu'il vient de comprendre, devant l'ampleur du désastre, à quel point il s'est trompé en entreprenant l'assaut. C'est comme s'il se réveillait du rêve qui l'avait bercé jusque-là, ou sortait d'un long épisode d'aveuglement infligé par la divinité (Atè). Le doux rêve, transposé dans la réalité, s'est mué en cauchemar. Le chant 10 est le chant le plus noir de l'*Iliade*. Ulysse et Diomède sont allés porter traîtreusement la mort dans le camp troyen, à la faveur du sommeil des ennemis. Or, au point le plus noir de cette obscurité, un demi-rêve grimace, un cauchemar avorte simultanément dans la fulgurance d'un réveil et dans la mort : *Quand le fils de Tydée (Diomède) arrive enfin au roi (il s'agit de Rhésos, le roi Thrace allié des Troyens), celui-ci est le treizième à qui il prend la douce vie - alors qu'il est tout haletant : sur son front un mauvais rêve a pesé toute la nuit, et sous la forme même du petit-fils d'Énée, par la volonté d'Athéné (v. 494-498, trad. P. Mazon). Le rusé Grec Diomède tue donc Rhésos dans le moment même où ce roi, pris dans un cauchemar qui le fait*

haleter et suer (ou bien respirant avec difficulté dans un sommeil trop lourd), voit dans son rêve Diomède apparaître au-dessus de sa tête³⁵.

- Dans la nuit du chant 24, la crise suscitée par l'arrogante folie d'Agamemnon a trouvé sa résolution. Achille est apaisé, vengé tout à la fois d'Agamemnon et d'Hector : il a restitué à Priam le cadavre d'Hector. Il ne reste plus qu'à trouver une conclusion à la sanglante succession d'événements amorcée par la tromperie du Rêve. Hermès a été chargé par Zeus de trouver l'issue définitive du piège imaginé par Zeus. Ce n'est peut-être pas un hasard alors s'il imagine, en guise de solution, d'apparaître lui-même, en rêve semble-t-il (la chose est contestée), à Priam, pour le presser de partir.

Peut-être trouverons-nous d'autres raisons de rapprocher ces trois épisodes qu'une coïncidence formelle nous a amenée à comparer. Pour l'instant, contentons-nous de ce constat qu'il s'agit, dans les trois cas, de moments charnières dans le développement de l'*Iliade*. Le noeud, la crise (en tant qu'il s'agit, chez Agamemnon, d'une prise de conscience de la vérité de la situation) et le dénouement. Et notons la présence d'un rêve dans chacun des trois épisodes.

Zeus, dans sa veille solitaire, « médite » : μερμηρίζει.

En quels autres endroits rencontrons-nous ce terme ?³⁶

Il y a neuf autres occurrences dans l'*Iliade* :

- 1, 189 : Achille se demande si devant l'affront que lui inflige Agamemnon il va tuer le roi, ou au contraire dompter sa colère. Athéna alors lui apparaît, et l'oblige à ravalier son dépit.

- 2, 671 : Ulysse se demande s'il va poursuivre Télépolème, fils de Zeus, ou tuer d'autres ennemis plus nombreux. Athéna, intervenant, le détourne de Télépolème.

- 8, 167 et 169 : Diomède se demande trois fois s'il va engager la lutte avec Hector. Trois coups de tonnerre de Zeus prédisent la victoire aux Troyens.

- 10, 503 : Diomède se demande si, après Rhésos, il va tuer d'autres Thraces encore, ou ravir le char du roi. Athéné s'approche et lui conseille de rentrer dans son camp.

- 12, 199 : de jeunes Troyens brûlent d'enfoncer le rempart élevé par les Grecs, mais hésitent au bord du fossé. A ce moment un présage leur apparaît,

35 Cf. C. Brillante, « Scene oniriche nei poemi omerici », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 24, 1990, p. 31-46 (p. 34-40 pour le rêve de Rhésos).

36 L'importance des scènes de μερμηρίζειν a été signalée souvent, par exemple par W. Arendt, *Die typische Szenen bei Homer* [1933], Berlin, 1975², et plus récemment par P. Pucci, *Ulysse Polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssee*, traduction française de Jeannine Routier-Pucci, Presses Universitaires du Septentrion, 1995, p. 102-113 : nous souscrivons aux remarques faites là-dessus par Pietro Pucci comme à sa lecture intertextuelle de l'*Iliade* et de l'*Odyssee*.

qui tend à les détourner de leur entreprise.

- 13, 455 : Déiphobe se demande s'il va chercher du renfort ou se battre seul. Il se décide à demander le secours d'Enée.

- 14, 159 : Héra se demande comment elle pourra tromper Zeus. Elle décide de séduire son époux pour mieux l'endormir (pour cela, elle devra avoir recours à Aphrodite d'une part, à Hypnos d'autre part).

- 16, 647 : Zeus se demande comment il va faire mourir Patrocle, qui vient de lui tuer son fils Sarpédon. Il choisit de laisser Patrocle tuer bien d'autres Troyens d'abord. Hector, dit le texte, reconnaît « la balance de Zeus », s'affole et fuit lâchement.

- 20, 17 : Poséidon demande à Zeus ce qu'il est en train de méditer. Zeus lui répond que pour sa part il ne va pas intervenir dans la mêlée des Troyens et des Grecs, mais qu'il invite les dieux à rejoindre leurs protégés, de quelque camp qu'ils soient, et à les secourir chacun à sa guise.

Le verbe *mermèrizein* signale chaque fois un moment où l'action est suspendue à une hésitation et à la nécessité d'un choix. Or, dans presque toutes les occurrences, l'hésitation est levée par l'intervention d'une puissance extérieure : une puissance divine, qui se manifeste en épiphanie, ou par un présage, ou en orientant plus discrètement l'action du héros, en quatre occurrences. Les cas qui font problème sont les passages où le sujet qui médite est lui-même un dieu. Que se passe-t-il alors ? On constate que chaque fois le dieu choisit de s'en remettre à un tiers : laisser faire tous les autres dieux (20, 17) à leur guise ; laisser faire le destin (la balance de Zeus, qui épouvante Hector 16, 647) ; solliciter le concours d'Aphrodite et d'Hypnos (Hypnos était lié à l'Aphrodite aux nocturnes amours), pour Héra au chant 14 ; enfin susciter Oneiros, pour Zeus au chant 2.

Qu'en est-il du seul passage où l'hésitation d'un humain, décrite par le verbe *mermèrizein*, ne provoque pas une intervention divine ? Déiphobe se demandait s'il allait attaquer les Grecs directement, ou chercher un camarade d'armes troyen, et il choisit de s'adjoindre Enée : or, Enée est à Troie un prince à part, de rang aussi élevé que Priam, et qui pourrait bien lui disputer le trône. Ce qui est précisément rappelé en ce passage. En le choisissant, Déiphobe se range en quelque sorte à une troisième solution, qui dépasse la portée de l'alternative initiale.

Dans tout cela il faut lire une représentation des mécanismes psychiques très différente de la psychologie odysseenne. En effet, sur les vingt-six occurrences de *mermèrizein* dans l'*Odyssee*³⁷, quatre

37 Voir indices. Le contraste avec l'*Iliade* est frappant : même quand un dieu intervient, dans les occurrences du verbe μερμηρίζειν il n'apporte jamais la solution au dilemme humain ;

seulement (dont trois se rapportent au même épisode) s'accompagnent de l'intervention d'un dieu : encore ce dieu ne résout-il jamais le dilemme, au contraire - il l'aggrave ou ne sert qu'à en poser les termes ; il appartient au héros de se débrouiller tout seul au milieu des doutes et des embûches. Mais dans l'*Iliade* une hésitation humaine ne se résout que par une intervention divine ou supérieure. Ces considérations nous permettent de supposer à la figure d'Oneiros une dimension qu'il ne nous semble pas qu'on ait soupçonnée jusqu'ici : si nous voulions trouver ici, dans les scènes de *mèrizein*, un parallélisme entre les dieux et les hommes, il faudrait que Zeus aussi résolve la contradiction rencontrée au moyen de l'intervention d'une puissance supérieure. Or, Zeus est le roi des dieux : il ne peut exister une divinité qui l'emporte sur lui. Certes : mais il existe des divinités antérieures, dont le nouvel ordre n'a pas supprimé, mais seulement apprivoisé la puissance redoutable. Et parmi ces divinités antérieures il y a la Nuit et les enfants de la Nuit... Quand Héra, tout en feignant de vouloir rendre visite à ses aïeux Okéanos et Téthys, recourt à « Tendresse », Philotès (14, 198 et 216), et à Hypnos, pour endormir la vigilance de Zeus, c'est encore à des enfants de la Nuit qu'elle s'adresse (cf. Hésiode, *Théogonie* 212 et 224) : car ces puissances primordiales peuvent enchaîner Zeus lui-même, elle le sait bien. Et Zeus doit encore s'incliner ailleurs devant les Destinées, que sa volonté ne saurait fléchir. Malgré sa tâche modeste de messenger, Oneiros est donc dans notre texte rien moins qu'une divinité primordiale suscitée par l'embarras de Zeus.

Le rôle des divinités primordiales est, quand on y songe, essentiel dans l'économie de l'univers telle qu'elle est orchestrée par le maître de l'Olympe. Zeus a introduit un ordre dans le monde, il a séparé nettement les étages de l'univers, et c'est le fonctionnement de cet ordre-là que l'*Iliade* nous montre en action. Hésiode révèle les dessous de cet ordre : les puissances primitives du chaos, du mixte originel, conservent ou se sont conquis une place dans l'ordre de Zeus. Et cette place est celle, indispensable, de la transversalité et de la médiation. Hécate a part à tous les privilèges des dieux olympiens, son lot est à la fois le ciel, la terre et la mer, et l'homme ne peut

soit il l'aggrave (Poséidon 5, 354), soit il donne au héros l'occasion de mieux formuler son problème (Athéna XX, 28, 38 et 41). Si l'on élargissait un peu la question aux apparitions divines dans l'*Odyssée*, on se rendrait compte que bien loin de résoudre les embarras ces épiphanies suscitent souvent une intense activité mentale du héros.

espérer que les dieux exaucent nos prières s'il oublie d'y invoquer le nom d'Hécate (*Théogonie* 411 sqq.). De même le Titan Prométhée a su introduire entre les hommes et les dieux le commerce sacrificiel comme palliatif d'une commensalité perdue (*Théogonie* 535 sqq.). Or, ces puissances primordiales sont peut-être plus présentes qu'on ne croit dans Homère, et le rôle d'Oneiros pourrait en être une illustration.

De ce rôle, nous suggérons de lire comme un commentaire tardif en un curieux passage du *De facie quae in orbe Lunae apparet* de Plutarque (941F-942A) : tout ce que Zeus prémédite, Kronos le voit dans ses rêves, d'où, dans son sommeil, une tension (jeu de mots sur le nom de Titan) provoquée par les affections et les mouvements de son âme... Autrement dit Zeus ne pourrait rien vouloir sans remuer l'âme du Titan endormi, où les images de l'avenir s'élaborent dans la douleur avant d'être transmises aux hommes par oracles, quand lui-même conserve le calme du souverain. De la même façon dans l'*Iliade* Zeus ne fait qu'acquiescer à des destins qui s'élaborent en-dehors de lui. Comment pourrait-il par exemple avoir tramé lui-même la mort de son fils Sarpédon ? Mais il la prévoit, il y consent, il la veut³⁸.

On voit donc d'ores et déjà l'importance de la tâche médiatrice d'Oneiros : il résout le dilemme psychologique de Zeus, pris en tenaille entre deux déesses aux exigences contradictoires. Il relie l'Olympe à la terre des hommes, et la nuit au jour qui vient. Dans le présent, il amorce l'avenir et provoque le mouvement de bascule qui renversera la situation initiale. Il permet à Zeus de déclencher la machine infernale sans avoir à y mettre les mains lui-même, et cela, nous le verrons, en introduisant dans l'armée achéenne les ténèbres du mensonge, de l'aveuglement, de la folle arrogance, si contraires, en eux-mêmes, à la justice de Zeus.

Oulos Oneiros : « le Songe funeste et trompeur ».

Zeus, donc, décide d'envoyer, auprès d'Agamemnon, le « Songe funeste », avec la même formule d'exhortation que celle dont il use, ailleurs, pour Hermès (24, 336) ou pour son ambassadrice ordinaire Iris : « Allez, va ! »³⁹.

38 J.-L. Borges a donné dans *ses Fictions* une version vertigineuse d'une semblable médiation, avec la figure d'Almotasim, le « Chercheur de soutien » : « *Le Tout-puissant lui-même est à la recherche de Quelqu'un, et ce Quelqu'un de Quelqu'un de supérieur (ou simplement d'égal, mais d'indispensable) et ainsi de suite jusqu'à la Fin, ou mieux la Sans-fin, du Temps, ou en forme cyclique* ».

39 βᾶσκ' ἴθι : cf. 8, 399 ; 11, 186 ; 15, 158 ; 24, 144.

Au vers 6, Oneiros est qualifié d'*oulos*, et cet adjectif est repris dans l'apostrophe de Zeus au Songe, v. 8. On s'interroge sur le sens de ce terme, que l'on trouve encore dans l'*Iliade* comme épithète d'Arès (5, 461 et 717), et d'Achille (21, 536) dans la bouche de Priam. Dans la poésie hellénistique il qualifie Eros, le mauvais temps hivernal, ou la gueule d'un serpent⁴⁰. Le sens de « funeste » est généralement tenu pour acquis⁴¹, et on le rattache au verbe *ollumi*, « détruire », « faire périr », qui exprime précisément le but de Zeus deux vers plus haut : Zeus se demandait comment il *ferait périr* les Achéens par milliers... Par cette épithète qui lui convient Oneiros répondrait ainsi comme à la lettre au souci de Zeus, de la même manière qu'il coulerait comme de source du programme narratif initial tel qu'il est annoncé dans les premiers vers de l'*Iliade*, où la Muse est appelée à chanter la colère « destructrice » d'Achille, *mênin... oulomenèn*. Mais le rêve pour les Grecs est sans doute à la fois, comme le sommeil et la nuit, plein de douceur⁴² et de terreur, à la fois étrange et familier. Le qualificatif pourrait ainsi nous renvoyer à ce lien d'Oneiros avec les divinités primordiales. Songeons aussi à l'« inquiétante étrangeté » selon Freud, une inquiétante étrangeté qui dans les rêves ou les contes fantastiques ne nous apparaît telle que parce qu'elle nous est en même temps obscurément intime et familière, *unheimlich heimisch*.

La fiction d'Oneiros témoigne peut-être d'une profonde intuition des mécanismes du rêve que n'aurait pas désavouée Freud lui-même⁴³.

Le message dont Zeus charge Oneiros se résume à un énorme mensonge : tout va bien, les Olympiens sont désormais tous d'accord, Héra a gagné, les Troyens vont périr le jour même. - Plutôt que de nous récrier devant cette tromperie attribuée à un dieu (les Anciens en avaient déjà lavé Zeus, cf. Aristote, *Poétique* 1461a22 et scholie T à II.

40 Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v.

41 Mais il y a toujours des tenants de « crépu », « frisé », cf. Hundt (cité *supra* note 5).

42 Cf. 2, 2 : νήδυμος ὕπνος ; et 10, 4 : ὕπνος γλυκερός (« doux sommeil », « sommeil suave »).

43 Quant aux précautions à prendre pour qui cherche à appliquer aux textes antiques une lecture psychanalytique, cf. D. Gourevitch, « La recherche de l'inconscient dans la littérature antique. Problèmes de méthode », in : *The Unconscious, Tbilissi, Metsniersa*, 1978, II, 655-662 ; J. Latacz, « Funktionen des Traums in der antiken Literatur », in : *Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst*, Therese Wagner, Simon et Gaetano Benedetti edd., Göttingen, 1984, p. 10-31.

2, 38), notons que par cette fiction Zeus aussi bien qu'Agamemnon « fantasme » la réalisation d'un désir ; Zeus rêve d'accéder aux prières de son épouse pour être débarrassé de ses récriminations (au moment où tout au contraire son devoir est de satisfaire les désirs de Thétis), tout comme Agamemnon, confronté au pire (après la peste, la défection d'Achille et de ses Myrmidons), rêve, par compensation, que le jour de la victoire est enfin arrivé pour lui et pour son armée.

Oneiros va trouver Agamemnon et lui répète le message

Les messagers de Zeus (comme d'ailleurs ceux des hommes) sont toujours parfaitement obéissants⁴⁴, et le Songe ne déroge pas à la règle. Il se hâte, et atteint rapidement son but. Mais cela ne fait pas de lui une simple courroie de transmission : son zèle, comme souvent, là encore, chez les messagers de Zeus, va plus loin que son devoir, et dans son allocution au roi achéen il ne se contente pas de répéter le message, mais ajoute quelques éléments de son cru : il flatte Agamemnon, en lui représentant qu'un roi comme lui ne doit pas dormir toute la nuit, mais se soucier de ses lourdes responsabilités. Il se présente comme le messenger de Zeus, qu'il donne pour particulièrement attentif aux peines d'Agamemnon. Puis, après avoir rapporté mot pour mot les paroles de Zeus, il se mêle encore d'exhorter Agamemnon à ne pas oublier l'avertissement à son réveil. Ces quelques initiatives confèrent à Oneiros une certaine épaisseur, quoiqu'il n'y ait pas lieu d'en tirer des conclusions excessives, le fantôme fabriqué par Athéna au chant 4 de l'*Odyssée* manifestant tout autant d'autonomie, et même davantage. Une fois que l'imaginaire grec a fabriqué la figure, anthropomorphe, d'un dieu, il lui concède *ipso facto* l'autonomie qu'on peut attendre d'un être humain.

Un fluide

Mais revenons à l'instant même de l'arrivée du Songe. Oneiros n'est pas le premier arrivé dans la baraque d'Agamemnon : Sommeil est déjà là, qui l'a précédé, et dont la présence est matérialisée en un fluide divin répandu autour du roi. Et Sommeil est bien parent de Songe, puisque vingt-deux vers plus loin, au départ d'Oneiros, le fluide de la voix divine qu'il aura fait entendre remplace, diffusé

44 L'invite à restituer fidèlement le message, v.10, se retrouve quasi mot pour mot dans une réponse d'Achille à un ambassadeur d'Agamemnon, II, 9, 369.

autour d'Agamemnon, le fluide du sommeil⁴⁵. En versant ainsi la douceur du sommeil dans la douceur d'un avertissement qui répond aux désirs de l'homme, Oneiros facilite la transition entre le sommeil et la veille, créant autour d'Agamemnon comme un bain, un coussin d'air d'irréalité où le roi même éveillé continuera d'évoluer comme s'il était protégé par une trompeuse invulnérabilité : nous le voyons au vers 42 s'habiller d'une « molle » tunique puis revêtir sa luxueuse panoplie dans une sorte d'aisance euphorique. Et quand il prend la parole devant le conseil des vieillards (v. 60-70) il se montre si imprégné de son rêve qu'il est capable de le répéter mot pour mot, sans oublier aucune des surcharges apportées par Oneiros au message de Zeus. Certains ont critiqué cette troisième édition d'un même message, mais nous voyons qu'elle se justifie parfaitement par l'action euphorisante d'Oneiros. Agamemnon s'est laissé prendre au piège d'une belle illusion, il y rêve encore, tout seul, quand Oneiros a déjà disparu (v. 36). L'enfant ! s'exclame le poète (*nèpios*). Flatté dans sa vanité de chef et dans ses espoirs de gloire guerrière, Agamemnon est désormais voué à l'*Atè*, à l'aveuglement arrogant, et il se fera, d'enthousiasme, l'artisan de sa propre perte.

Nous assistons en effet, à la suite du rêve, à une intériorisation des desseins divins. Agamemnon fait si bien sienne la volonté de Zeus exprimée par le Rêve qu'il sera capable, dans la suite du chant 2, d'une feinte machiavélique pour amener ses guerriers à reprendre les armes : au lieu de les exhorter au combat et de leur promettre la victoire, comme son rêve aurait dû l'y engager, tout au contraire il leur représente la vanité de dix ans d'efforts devant Troie et les invite à reprendre la mer et à retourner en Grèce. De cette manière, il teste le courage des soldats, et il se met lui-même à l'abri de toute critique, au cas où on lui reprocherait ensuite d'avoir conduit son armée à sa perte. Il a pris la précaution, de toute manière, de recueillir d'abord l'adhésion des chefs pour une nouvelle attaque, et sait pouvoir compter sur eux pour faire ravalier à ses hommes la tentation d'abandonner la guerre et pour les ramener à des intentions belliqueuses. C'est donc par ce rusé détour qu'Agamemnon trace plus sûrement son propre chemin vers l'objectif que lui a fixé le rêve. Peut-être aussi devons-nous être sensibles à l'aveu d'une sorte de faille, doute ou

45 Au vers 41, θεῖν δέ μιν ἀμφέχοντ' ὀμφή (« la voix divine demeurerait épandue autour de lui ») répond à la formule du vers 19, περὶ δ' ἀμβρόσιος κέχοντ' ὕπνος (« le sommeil divin était épandu sur lui »).

mauvaise conscience (conscience obscure de l'inadéquation du désir et du réel ?), qui peut se lire dans cette prudente retraite d'Agamemnon derrière les hasards d'un mouvement de masse et la volonté de ses généraux. En biaisant ainsi, Agamemnon a inventé, comme l'a noté Sheppard, le ressort le plus trouble de la propagande (qui s'abrite toujours derrière le suffrage populaire)⁴⁶.

Les plus minutieux analystes de l'*Iliade* ont attribué l'épisode de cette mise à l'épreuve de l'armée (la *Peira*) à une autre main que celle qui composa l'épisode du rêve suivi du conseil des Anciens : les deux épisodes répondraient au même objectif d'enclencher la réalisation de la promesse de Zeus à Thétis, et constitueraient donc un doublet au plan de la motivation narrative. A l'intérieur de la *Peira*, la prophétie du rêve serait remplacée par le rappel d'un présage de victoire après dix années de guerre interprété par Calchas du temps où l'armée grecque était rassemblée à Aulis (2, 300 sqq.)⁴⁷. Rappelons d'autre part qu'au début de l'épisode de la *Peira* on voit apparaître la figure d'Ossa, la Rumeur, une seconde « messagère de Zeus », qui vient en effet doubler le rôle d'Oneiros. Mais ce que nous venons de voir plaide pour la cohérence des deux épisodes : la volonté de Zeus est devenue celle d'Agamemnon, par l'action d'Oneiros elle s'est si bien infusée dans l'esprit du roi que celui-ci peut élaborer lui-même, par une ruse à son niveau, qui double la ruse de Zeus, les moyens de la transmuier en une réalité, en un *telos* (« achèvement »). Mais un *telos* qui sera évidemment à l'opposé de celui que promettait le rêve menteur : l'avenir qu'Oneiros a fait miroiter ne doit jamais se réaliser, ou *teleesthai emellon* (v. 36).

Qu'Ulysse rappelle l'oracle de Calchas à Aulis devant l'armée tentée de se débander a même, dans cette perspective, quelque chose d'une ironie tragique : un présage véridique est utilisé pour appuyer les allégations d'un songe trompeur ! La machine infernale est bien en marche, quand, après Agamemnon, ce sont les plus malins des Grecs qui s'ingénient à trouver eux-mêmes les prétextes pour la faire avancer.

Ainsi, loin de constituer une scène figée, déterminée par des croyances *a priori*, l'épisode du rêve s'insère de la manière la plus

46 J. T. Sheppard, *The Pattern of the Iliad*, Londres, 1922, p. 27.

47 Cf. H. Van Thiel, *Iliaden und Ilias*, Basel, Stuttgart, 1982, p.142 sqq. Nous supposons une cohérence là où nombre d'analystes n'ont vu, des vers 52 à 445, qu'une rhapsodie de morceaux mal cousus.

subtile dans une trame narrative ; la figure d'Oneiros se construit comme le produit presque nécessaire du contexte, que l'arrière-plan mythique vient seulement enrichir et surdéterminer. Zeus a besoin d'un messager trompeur, il fait nuit, Agamemnon dort, le messager idéal sera donc le Rêve. D'autant plus idéal, que le Rêve assurera en même temps de multiples transitions psychologiques. Partant de là, le récit utilise le matériel disponible : formules usuelles pour l'envoi d'un messager par exemple, répétition textuelle du message, etc. Ces traits-là n'appartiennent pas spécifiquement au rêve. Pas plus que certains autres éléments formulaires, qu'il nous reste à examiner.

Στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς, il se tint debout à son chevet.

Quand Oneiros arrive auprès d'Agamemnon, il « se tient debout à son chevet » (vers 20). Cette expression pourrait être à l'origine de l'emploi stéréotypé du verbe *epistēnai* dans les récits de rêves ultérieurs. Quand on examine ses occurrences dans Homère, on s'aperçoit pourtant qu'elle n'est nullement spécifique aux récits de rêves. Elle caractérise simplement la position d'un personnage debout qui vient parler à un personnage couché, et elle ne figure dans un récit de rêve que dans la mesure où l'image vue dans le rêve est celle d'un personnage humain (ou ressemblant à un humain) porteur d'un message. Ainsi, elle décrit la position du fantôme de Patrocle dans le rêve d'Achille ; celle du fantôme d'Iphthimé dans le rêve de Pénélope ; celle d'Athéna déguisée, dans le rêve de Nausicaa ; celle aussi d'Hermès au chevet de Priam, dans un épisode qu'on n'est pas tout à fait sûr de pouvoir interpréter comme un rêve ; mais encore la position d'Athéna au chevet d'Ulysse bel et bien éveillé, dans la nuit qui précède la punition des Prétendants ; enfin celle de la vieille nourrice Euryclée, bien vivante et joyeuse, au chevet de Pénélope pour annoncer à la reine le retour d'Ulysse et le massacre des Prétendants⁴⁸. Dans une scène voisine, Athéna est décrite au chevet de Télémaque éveillé par une formule proche, « se plaçant debout tout près »⁴⁹. On peut certes étudier ces scènes où le dieu, voire un être humain vivant, visite un homme éveillé couché dans son lit, dans l'équivoque qu'elles entretiennent avec les scènes oniriques. Ainsi C. Brillante fait remarquer qu'en voyant Euryclée à son chevet, en

48 Dans l'ordre : *Il.* 23, 68 ; *Od.* 4, 803 ; *Od.* 6, 21 ; *Il.* 24, 682 ; *Od.* 20, 32 ; *Od.* 23, 4.
49 *Od.* 15, 9. Utilisation du même verbe : ἀρχοῦ δ' ἱσταμένη.

entendant les nouvelles incroyables qu'elle lui rapporte après une nuit où elle a merveilleusement dormi, Pénélope doit avoir l'impression de rêver encore : l'usage de la formule *stē d'ar'huper kephalēs* doit donc exprimer le point de vue de Pénélope⁵⁰. Mais pour qu'existe cette connotation il n'est pas nécessaire que la formule soit dès l'origine réservée au rêve, il suffit qu'elle y trouve tout naturellement sa place.

La formule nous invite à prendre à la lettre l'objectivation du rêve sous la forme d'une figure de stature humaine. Il est imprudent de s'orienter vers une traduction imagée sous la forme d'un esprit ailé planant au-dessus de la tête du rêveur, et d'y lire une métaphore de l'intériorité du rêve qui se déroule sous le front du dormeur. Outre qu'Homère ne situe pas précisément sous le crâne le siège de la pensée⁵¹, il se peut d'ailleurs que nous ayons affaire là à un type d'expérience réelle du rêve qui dispose en Grèce d'une forte assise culturelle et cultuelle : nous voulons parler des oracles et des guérisons par incubation. « Le rêve est en Grèce un vrai oracle »⁵².

Portons-nous, à partir du IV^e siècle, dans un sanctuaire d'Asklépios. Dans la mesure où le consultant couchait dans la temple même, il est permis d'imaginer qu'après une journée de supplications, la statue du dieu, debout au lieu le plus saint, luisante des huiles dont on la frottait, et dominant les dormeurs de toute sa hauteur, au milieu des encens et des fumigations, impressionnait fortement le malade affaibli par son mal, par les purifications et les jeûnes, et que cette image, s'animant, lui apparaissait tout naturellement dans ses rêves (comme le montre l'iconographie), voire lui procurait, tout éveillé, ou mieux, entre le sommeil et l'éveil, des hallucinations nocturnes. On

50 C. Brillante (article *supra* note 59) p. 33.

51 Voir B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1955 (traduction française de M. Charrière et P. Escaig, 1994, Editions de l'Eclat, Combas) ; J. Redfield, « Le Sentiment homérique du Moi », *Le Genre humain*, 12, 1985, p. 93-111.

52 C. A. Meier, « Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce », in R. Caillois et G.E. Von Grunebaum dir., *Le Rêve et les Sociétés humaines*, Paris, 1967, p. 282-289 ; parmi une abondante littérature il faut citer notamment L. Deubner, *De Incubatione*, Leipzig, 1900 ; R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931 ; E. J. et L. Edelstein, *Asklepios. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, 1945 ; A. Taffin, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, 1960, p. 325-366.

dispose d'un témoignage faisant état d'un dialogue entre la statue elle-même - miraculeusement animée - et le malade en consultation⁵³.

Au temps d'Homère, l'incubation relevait de pratiques oraculaires et non pas guérisseuses, liées à des cultes « chthoniens » (de Terre, de Nuit...⁵⁴). Dans *Iphigénie en Tauride*, Euripide paraît évoquer une concurrence ancienne entre la parole oraculaire d'Apollon à Delphes, et un oracle antérieur de la Terre, un oracle par incubation : pour venger sa fille Thémis, qu'Apollon avait écartée de son oracle delphique, Chthôn - la Terre en ses profondeurs infernales - suscita la concurrence de « visions nocturnes de Songes qui disaient le passé, le présent, tout ce qui devait être ensuite, à de nombreux mortels, dans leur sommeil obscur ». Apollon sollicita alors l'arbitrage de Zeus, lequel consentit « à supprimer les oracles nocturnes : il affranchit les hommes de la mantique ténébreuse »...⁵⁵

Il y aurait donc eu d'inquiétants oracles utilisant les visions nocturnes de fantômes suscités par la Terre dans les rêves de dormeurs couchés, on peut l'imaginer, à même le sol⁵⁶, en contact avec les forces souterraines⁵⁷. Mais aussi bien, sans doute, dans les rêves de tout un chacun, que des interprètes s'offraient à déchiffrer. Ce sont de tels oracles que l'on rencontre dans un songe de Clytemnestre chez Eschyle (*Choéphores* 32-42). Même dans un contexte nékyomantique, la tradition des *kolossoi*, images de pierre des morts⁵⁸, suggère que les fantômes apparaissant dans les rêves

53 Suidas s.v. *Domninos*, cf. Emma J. et Ludwig Edelstein (cités *supra* note 52), I p. 240 n. 427. Voir C. Brillante, « Metamorfosi di un' imagine : le statue animate e il sogno », in : *Il sogno in Grecia* (cité *supra* note 10), p. 17 à 33. Egalement Dodds (cité *supra* note 7).

54 Cf. l'oracle de la nuit à Mégare, Pausanias I, 40, 6, et celui de Brizo « la Dormeuse » à Délos, selon A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879, II p. 256.

55 Euripide, *Iphigénie en Tauride* 1261-1268. Le lien entre la divination par les songes, et la divination d'Apollon à Delphes, est peut-être encore suggéré par l'importance du laurier au sanctuaire pythique, si l'on se rappelle que les Clefs des Songes conseillaient de dormir avec un rameau de laurier sous l'oreiller pour obtenir un songe oraculaire (Fulgence, *Mythologiae* 1, 14, citant Antiphon le Sophiste, qui écrivit vers la fin du 5^e siècle av. J.-C. et passa longtemps pour une autorité dans le domaine de l'oniromancie, et *alii*). Voir également A. Bouché-Leclercq (cité note 54) I p. 284 n. 4

56 Sur la peau d'un bélier sacrifié, à l'oracle d'Amphiaros à Oropos : Pausanias I, 34, 5. Cf. A. Taffin (cité *supra* note 53) p. 330.

57 Voir également l'oracle nékyomantique des Thesprotes, où Périandre envoya consulter le spectre de sa femme Mélissa, Hérodote V, 92η. Il est question dans les *Grenouilles* d'Aristophane v. 1335 d'un oracle envoyé par la Nuit et serviteur d'Hadès.

58 Eschyle, *Agamemnon* 416. Cf. J.-P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, Conférences et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1990.

pouvaient facilement, à l'instar de l'ombre de Patrocle au chevet d'Achille, prendre la forme de figures humaines debout, énigmatiques, au-dessus de la tête du dormeur.

Oneiros apparaît sous les traits du sage Nestor

La mémoire du consultant pouvait d'ailleurs revêtir ces statues inanimées de traits mobiles et familiers. Les Grecs n'ignoraient pas que, par condensation, le rêve superpose parfois plusieurs identités sur une même figure. Au second siècle, Aelius Aristide rêve par exemple qu'il examine sa propre statue, laquelle se confond avec l'image d'Asklépios⁵⁹. Dans notre épisode du chant 2 de l'*Illiade*, Agamemnon rêve que celui qui lui rend visite en songe, qui se déclare expressément l'envoyé de Zeus, et que lui-même, devant le Conseil des Anciens, désigne comme *theios Oneiros*, le « Songe divin » - a revêtu les traits de son ami et conseiller Nestor. Il n'y a donc pas, à ce niveau-là, d'illusion - les deux identités se superposent et la seconde se donne clairement comme une pure apparence. Nestor, consulté, parmi les Anciens, sur la suite à donner au rêve, ne croit pas plus qu'Agamemnon avoir eu une part de responsabilité dans ce rêve. Et pourtant, l'insistance sur la ressemblance est particulièrement appuyée au vers 58 (« tout à fait pareil au divin Nestor pour les traits, la taille, le port »)⁶⁰. Une telle violation du principe d'identité est fréquente dans l'épopée, où, même dans leurs apparitions diurnes, les dieux qui ont pris la peine de se déguiser ne trompent pas nécessairement le héros à qui ils apparaissent, et ne comptent pas toujours sur leur incognito⁶¹.

Mais pourquoi Nestor ? En choisissant ce masque, Oneiros fait preuve décidément d'une grande finesse psychologique. Pour cautionner ses désirs, Agamemnon ne pouvait tout simplement pas choisir un meilleur alibi. Nestor est dans l'*Illiade* le conseiller par

59 Aelius Aristide, *Discours sacrés* I, 17.

60 Cette ressemblance porte même sur la φύη, ce qui ailleurs ne se dit jamais pour un déguisement de dieu (il s'agit du « port », de la prestance, qui provient de la croissance), mais qu'Ulysse emploie lorsqu'il feint de prendre Nausicaa pour Artémis (*Od.* 6, 152). Cf. J. Clay, « Demas and Aude : the nature of divine transformation in Homer », *Hermes* 102, 1974, p. 128-136. Il nous semble que φύη ne se dit d'un dieu que quand c'est un homme qui s'exprime sur son expérience de l'apparition divine, et sur la ressemblance hallucinante qu'il a cru constater.

61 *Il.* 17, 334 : Enée reconnaît Apollon sous les traits de Périphos ; 3, 383 sqq. : Hélène reconnaît Aphrodite sous les traits d'une vieille femme.

excellence. Son honnêteté et sa loyauté sont au-dessus de tout soupçon. Il vaut un argument de poids en faveur de la crédibilité du rêve. Et ce n'est sûrement pas un hasard si, dans la nuit du chant 10 dont nous avons déjà signalé le rapport étroit avec cette nuit du chant 2, ne pouvant dormir devant le spectacle cauchemardesque des calamités que son aveuglement a déchaînées sur son armée, Agamemnon ne voit qu'un parti à prendre : aller trouver, justement, Nestor et solliciter son conseil (10, v. 18).

Seulement, au chant 2 Nestor n'est pas dupe de cet alibi. Dans le conseil des Anciens réuni par Agamemnon pour communication de son rêve, il est seul à se lever et à prendre la parole. Mais c'est pour renvoyer, ironiquement, la balle au roi (80-83). Nestor refuse de cautionner ce rêve⁶² : je ne veux bien y croire, dit-il en substance, que parce que c'est Agamemnon qui le rapporte. - Le fin vieillard reprend même les propres termes du roi (« Eh bien, allons ! voyons si l'on peut appeler aux armes les fils des Achéens »), et la proposition dans sa bouche se colore de doute. En parlant ainsi, Nestor exprime une sage méfiance à l'endroit du rêve, et ne peut que jeter un froid sur l'euphorie de son général. Mais surtout il l'enferme dans son propre miroir, et l'abandonne solitaire à l'aveuglement dont il est le seul responsable. Nestor - et Homère - témoigne ainsi d'une conscience aigüe de la vraie nature du rêve - fantasme de réponse à une frustration, aveu de faiblesse.

εὔδεις, « tu dors ! ? »

Voyons enfin un dernier motif présent au chant 2 de l'*Iliade* comme dans de nombreuses scènes de rêve « objectif » : le visiteur fantomatique, dont l'intervention se résume souvent à un discours, commence ce discours par le mot interro-exclamatif *heudeis*, « tu dors ! ? »

Ainsi fait l'âme de Patrocle visitant Achille dans son sommeil (*Il.* 23, 69) ; ainsi fait Hermès réveillant Priam (*Il.* 24, 683), mais le mot intervient à la fin, et non au début du premier vers de l'exhortation ; ainsi fait encore le fantôme qui apparaît à Pénélope (*Od.* 4, 804). Et c'est de la même façon que, dans la 13^e *Olympique* de Pindare, Athéna aborde Bellérophon endormi (v. 67). Quand Eurycleé vient au chevet de sa maîtresse comme un beau rêve, pour lui annoncer le retour d'Ulysse, son premier mot est, de façon voisine,

62 Cf. le commentaire de T. Reucher, *Die Situative Weltsicht Homers. Eine Interpretation der Ilias*, Darmstadt, 1983.

pour l'exhorter au réveil⁶³. Mais de façon inverse, Athéna en abordant Ulysse lui reproche son insomnie, la veille du massacre des prétendants (*Od.* 20, 33).

Le mot est généralement, mais pas toujours (cf. *Od.* 4, 804) chargé de reproche : quoi ! tu dors, alors que ton devoir t'appelle à la vigilance ? semble dire Oneiros. A.H.M. Kessels invite à ne pas chercher des nuances trop subtiles derrière l'emploi de ces stéréotypes⁶⁴. Il nous semble au contraire que l'existence même de ces stéréotypes invite à rechercher les infinies nuances et variations qu'autorise la possibilité pour les auditeurs d'attendre et de reconnaître leur retour et d'apprécier la pertinence ou la nouveauté de leur emploi (de la même façon que les plus avertis des mélomanes sont les plus capables de saisir les nuances d'interprétation d'une œuvre rebattue). Ainsi, que ce soit le Rêve lui-même qui fasse à Agamemnon le reproche de dormir, le procédé ne recèle-t-il pas une large part d'ironie ? Et ne signale-t-il pas le caractère trompeur d'Oneiros ? A ce seul détail, Agamemnon aurait dû le démasquer... En réalité, cet *heudeis*-là a une vertu plus hypnotique qu'éveilleuse. On voit, là encore, qu'Oneiros était en cette circonstance le meilleur, et le seul messenger possible de Zeus. Mais que Zeus, en le suscitant, se laisse aller à mentir, et peut-être se mentir à soi-même, cela justifie qu'au chant 14 le Sommeil vienne le tromper et l'enchaîner à son tour pour laisser Héra accorder aux Grecs quelques heures de revanche sur les Troyens.

Cet *heudeis* nous invite enfin à ressaisir la piste que nous avons pressentie tout-à-l'heure, quand nous remarquons la similitude entre le début de ce chant 2, le début du chant 10 (Dolonie) et le réveil de Priam par Hermès au début de la dernière journée de l'*Iliade* (avant les dix journées du deuil d'Hector qui viennent clore l'épopée en une vingtaine de vers). Agamemnon, avons-nous dit, flotte pendant 9 chants sur un nuage d'inconscience fatale, et ne revient à la réalité que dans la nuit noire du dixième chant (la prise de conscience commence par un doute profond au chant 8), non sans aller, une fois de plus, chercher un secours en Nestor, en réunissant d'ailleurs un nouveau conseil. La décision qui est prise, cette nuit-là, est d'envoyer des espions - Diomède et Ulysse - dans le camp troyen. La question qui se pose est de savoir comment comprendre le rêve du roi thrace

63 Ἐγρεο, « Réveille-toi », *Od.* 23, 4.

64 Kessels (cité *supra* note 17) p. 141.

Rhésos, qui cauchemarde l'apparition de Diomède à son chevet au moment même où Diomède lui enfonce son arme dans le corps.

La présence d'un rêve à cet endroit-là a particulièrement marqué l'imagination du public, si l'on en croit le retour d'un tel motif dans le *Rhésos* d'Euripide : dans cette tragédie qui transpose la *Dolonie* sur la scène c'est le cocher de Rhésos qui raconte son propre rêve : il a cru voir les chevaux de Rhésos attaqués par des loups, et se réveille pour constater le carnage des siens, par la main d'Ulysse et de Diomède revêtus de la peau d'un loup ; ces derniers le blessent, puis aussitôt s'enfuient en emmenant l'attelage. Le dénominateur commun entre ce rêve raconté par Euripide et le rêve raconté par Homère, c'est que l'un et l'autre rencontrent exactement le réel. On n'est plus dans *onar* mais déjà dans *hupar*.

Au chant 8 (v. 236 sqq.) Agamemnon, déjà envahi par l'angoisse, et pressentant l'*atè* qui l'aveuglait (v. 237), adressait une prière à Zeus, qui lui répondait par un présage favorable : un aigle laissa choir un faon qu'il portait dans ses serres près de l'autel élevé par les Achéens en l'honneur de Zeus « maître des voix », *panomphaios*. Ainsi Zeus intervenait une nouvelle fois auprès d'Agamemnon par une forme de communication proche de l'*omphè*, un message qu'il convenait d'interpréter.

Dans la nuit du chant 10 Zeus n'intervient plus. Il laisse Agamemnon seul à son égarement et à sa prise de conscience, parmi les héros qui l'entourent. Alors, plutôt que de s'en remettre à un signe venu de l'au-delà, Nestor conseille une nouvelle démarche : franchir la frontière soi-même, aller s'informer de ses propres yeux. Mais à ce moment-là se lèvent, pour se distinguer, Ulysse et Diomède. Ils ont, pour les guider, Athéna cachée, autant dire leurs sens aiguisés et leur propre capacité de discernement⁶⁵. Avec eux le rêve n'est plus un fantasme, il rencontre le réel. L'épisode contient en germe le déploiement de l'*Odyssee*, où l'on voit Ulysse mener à bien seul, avec l'aide d'Athéna qui lui parle presque en égale, la réalisation de ce cauchemar qu'est le massacre des Prétendants⁶⁶. Ulysse a mené toute

65 Athéna ne se confond pas avec l'intellect, mais sa présence indéniablement favorise l'autodétermination d'Ulysse en particulier. Voir la manière dont elle éclaire mystérieusement, la nuit, le palais d'Ulysse, *Od.* 19, 36 sqq. Ici elle se manifeste sous la forme d'un cri de héron au début de l'entreprise : *Il.* 10, 274 sqq.

66 Cf. le rêve de Pénélope sur le massacre de ses oies et la vision d'épouvante du devin Théoclymène *Od.* 20, 351 sqq.

sa quête et son enquête par sa propre capacité de se guider et de conduire sa vie, les yeux ouverts.

Au chant 24, Hermès aide Priam à franchir la frontière en sens inverse du parcours d'Ulysse et de Diomède, du camp troyen au camp grec, et à en revenir. Cette symétrie mérite réflexion. Hermès représente dans le panthéon grec le médiateur par excellence⁶⁷. Vu notre sujet, il aurait donc été extraordinaire que nous n'ayons pas à le rencontrer, et il faut se réjouir que ce soient les seules connexions textuelles qui nous aient permis de le voir apparaître, au détour de notre enquête, comme devant Priam, à l'heure indécise du soir, sur les rives du fleuve à la hauteur du tombeau d'Ilos. Avec Hermès pour guide, ce passage de Priam dans le camp troyen à la recherche du cadavre de son fils a tous les caractères d'une descente aux Enfers⁶⁸. Et celle-ci vient alors clôturer l'*Iliade* d'une façon parallèle à la descente aux Enfers des âmes des Prétendants, au début du vingt-quatrième chant de l'*Odyssee*. Or Hermès, dans son rôle de psychopompe, est justement dans ce dernier passage (v. 2-4) présenté non comme le conducteur des âmes, mais, de façon inattendue, comme celui qui endort ou qui éveille les hommes : « Le dieu avait en mains la belle verge d'or, dont il charme les yeux des mortels ou les tire à son gré du sommeil ». Et c'est justement ce rôle d'éveilleur qu'il joue aussi auprès de Priam, à la fin de l'*Iliade*, en lui apparaissant au petit matin, nous l'avons vu, dans une sorte de rêve qui ne dit pas son nom. Or, quand, dans l'épisode parallèle clôturant l'*Odyssee*, les âmes des Prétendants sont enfin arrivées dans la Prairie d'Asphodèles, quelles ombres de morts illustrés se dressent devant elles ? Celle d'Achille, et celle d'Agamemnon, qui vient précisément d'arriver, et qui raconte à Achille la mort lamentable qui fut la sienne sous les coups du traître Egisthe et de son épouse infidèle Clytemnestre. Agamemnon conclut que tout compte fait la mort glorieuse d'Achille a mieux valu que la sienne propre. Lui-même est resté aveuglément englué dans son rêve jusqu'à cette honteuse boucherie où il s'est réveillé dans la mort. L'*Iliade* rencontre donc là

67 Voir dans ce volume les contributions de D. Auger et d'A. Zografou.

68 Comme l'a montré P. Wathelet, « Le mythe dans l'épopée homérique : mythe religieux, mythe social et psychologie », in Pierre Cazier éd., *Mythe et Création*, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 111-123.

son dénouement en même temps que l'*Odyssée*, sous la conduite d'Hermès.

L'intervention d'Hermès auprès de Priam est la seule de l'*Iliade* : Hermès sera un peu plus présent dans l'*Odyssée*. Or, un trait caractérise toute sa démarche chaque fois qu'il se mêle aux hommes : il agit à hauteur des hommes, Zeus l'a laissé choisir tout seul les voies et les moyens de sa mission auprès de Priam, c'est lui qui se casse la tête toute la nuit à chercher une solution, et il semble emprunter de préférence les voies et les moyens humains (conduire un char, ouvrir une porte, une barrière...), comme on voit surtout faire à Athéna, dans l'*Odyssée*. Il apparaît alors moins comme un instrument des volontés d'en haut que comme un camarade et un conseiller, un éveilleur, qui laisse à l'homme la liberté de l'arbitrage. Lui aussi, autre *polutropos*, laisse à la ruse d'Ulysse toute la latitude d'un déploiement purement humain, là où Oneiros brouillait la volonté d'Agamemnon.

Résumons : nous avons interprété Oneiros non en fonction d'un quelconque référent extra-textuel, mais comme le produit d'une mythopoïèse saisissable en acte, une figure qui naît des contraintes mêmes et de la dynamique de la narration, laquelle par ailleurs fait flèche de tout bois, utilisant tant les ressources et les suggestions du langage et du savoir-faire propres à l'aède, que les ressources de l'expérience, de l'intuition psychologique, ou même, des pratiques rituelles. Quoiqu'il ne semble pas qu'il ait existé des cultes d'Oneiros, ce dernier doit être considéré dans l'*Iliade* comme un dieu à part entière, messenger de Zeus, et appartenant aux divinités primordiales, aux enfants de la Nuit. Son rôle médiateur consiste à permettre à Zeus de communiquer avec Agamemnon, à la volonté divine de se réaliser en s'infusant dans la volonté d'un homme, à la narration de se poursuivre, à des désirs (de Zeus comme d'Agamemnon) incompatibles avec l'exigence de réalité de trouver une issue fallacieuse. Oneiros a offert ainsi une médiation provisoire et lourde de conséquences déstabilisantes, de rééquilibrages à opérer. Malgré la trompeuse douceur de sa présence, il représente à terme une intervention dérangeante, bousculante, du monde divin dans le monde humain. Hermès, lui, agit au niveau des hommes pour faciliter les transitions tout en préservant l'autonomie, la conscience et le choix des hommes. Hermès seul permet de trouver les issues véritables : au rêve, à la vie, à la narration.

PROMÉTHÉE OU DE LA MÉDIATION IMPOSSIBLE

Mireille BRÉMOND
Université d'Aix-Marseille III

Un médiateur, nous dit le Robert, est une personne qui s'entremet pour faciliter un accord entre deux ou plusieurs personnes ou partis. Mais la médiation est aussi tout simplement le fait de servir d'intermédiaire. Or nous rencontrons, au début des temps, un médiateur célèbre entre les hommes et les dieux. Il s'agit de Prométhée et selon Hésiode qui nous raconte l'histoire :

« C'était aux temps où se réglait la querelle des dieux et des hommes mortels, à Mékoné. En ce jour-là, Prométhée avait, d'un coeur **empressé**, partagé un boeuf énorme, qu'il avait ensuite placé devant tous. Il cherchait à tromper la pensée de Zeus : pour l'un des deux partis, il avait mis sous la **peau** chairs et entrailles lourdes de graisse, puis recouvert le tout du ventre du boeuf ; pour l'autre, il avait, par une ruse perfide, disposé en un tas les os nus de la bête, puis recouvert le tout de graisse blanche. Sur quoi le père des dieux et des hommes lui dit : « O fils de Japet, noble sire entre tous, tu as, **bel** ami, été bien partial en faisant les lots »¹.

1 Hésiode, *Théogonie*, (= Théog.) 535-544, traduction P. Mazon, Belles Lettres. Pour la totalité de l'épisode, voir les vers 535-616 et *Les Travaux et les Jours* (= T.J.), v. 42-105. Toutes les traductions des deux textes d'Hésiode sont de P. Mazon. On notera que dans le texte grec, il est dit très exactement : « lorsque les dieux et les hommes mortels se séparèrent à Mékoné » ; Hésiode ne nous parle donc pas de querelle, mais de séparation, sans préciser les causes.