

ΟΜΜΑΤΑ ΠΕΙΘΟΥΣ

Il n'est sans doute pas, dans le théâtre d'Eschyle, un renversement de situation plus significatif, sinon plus spectaculaire, que celui sur lequel débouche la discussion passionnée entre Athéna et les Erinyes, après que l'Aréopage eut rendu sa sentence sur Oreste. Bien loin de résoudre le problème qui est au centre des *Euménides*, l'acquittement du parricide avait mis en lumière l'opposition fondamentale entre les νεώτεροι θεοὶ et les γράϊαι δαίμονες. En faisant passer de la famille à la Cité le devoir de vengeance, les Olympiens non seulement détruisaient l'ordre auquel présidaient les antiques déesses, mais encore dépouillaient celles-ci de leurs privilèges. Les filles de la Nuit se devaient de réagir violemment à l'insulte. Et comme c'était un tribunal athénien qui avait osé leur infliger cette humiliation¹, elles se répandirent en menaces contre la cité de Pallas: voyant s'abattre sur son sol la stérilité et la mort, Athènes allait bientôt sentir ce que pèse la colère des Redoutables. On sait qu'Athéna eut fort à faire pour fléchir le courroux des génies vindicatifs et que c'est à force de promesses et de paroles apaisantes qu'elle parvint à calmer celles qui, une fois devenues des Euménides, allaient se fixer à Athènes et dispenser l'abondance au peuple de Cécrops.

Vers la fin de cette scène, peu avant que s'organise le cortège qui conduira les Σεμναὶ jusqu'à leur demeure, Athéna, constatant que ses arguments ont eu raison de l'obstination des intraitables déesses et que la

1. En fait, l'acquittement d'Oreste ne constitue pas un désaveu du droit antique que symbolisent les Erinyes: il s'agit d'une ἐσθήσιμος δίκη (795) qui satisfait la vérité et n'humilie pas les déesses auxquelles le Destin a confié le rôle de poursuivre ceux qui offensent la loi naturelle. Et ce n'est pas le fait du hasard si, dans les autres pièces de la trilogie, les Olympiens ne s'opposent pas aux Erinyes, qui incarnent «une certaine justice, peut-être partielle, peut-être provisoire, mais nullement arbitraire» (J. de Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris 1958, p. 95). Cf. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca 1949, p. 186. Comme l'a bien dit H. D. F. Kitto, les propos d'Athéna «make it clear that the question of homicide is the occasion but not the substance of the dispute» (*Form and Meaning in Drama*, London 1960, p. 85); l'important, c'est que, dans le cadre de la cité, la loi de Zeus s'accorde avec celle de Moira. — Sur cette discussion, cf. M. Croiset, *Eschyle*, Paris 1928, p. 260-2; K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949, p. 154-6.

ce texte, on ne trouve aucune mention de Zeus Agoraios dans l'œuvre du grand tragique¹.

Pour ce qui est du rôle de Peithô, les termes mêmes dont se sert Athéna rappellent un passage de la discussion précédant la conclusion de l'accord. Comme les Erinyes avaient opposé une fin de non-recevoir à l'invitation de se fixer à Athènes, Pallas, qui ne voudrait pas que les antiques déesses pussent prétendre avoir subi un traitement injuste, a solennellement invoqué la «Persuasion sainte»:

ἀλλ' εἰ μὲν ἄγνόν ἐστί σοι Πειθοῦς σέβας, 885
γλώσσης ἐμῆς μείλιγμα καὶ θελκτήριον,
σὺ δ' οὔν μένοις ἄν.

A s'en tenir à cette exhortation, il est évident que, pour Athéna, Peithô n'a rien d'abstrait. La fille de Zeus voit en elle une entité divine qui a droit au respect des Erinyes et qui, venant à la rescousse, a le pouvoir de faire entendre raison aux opiniâtres déesses. Aussi n'accordera-t-on pas à Sidgwick que «the whole sentence is in the imaginative grandiloquent style, and simply means 'if I can persuade you'»²: souscrire à cette

1. A moins qu'il ne faille admettre, avec Paley, que Zeus Agoraios a inspiré la décision de l'assemblée argienne de venir en aide aux Danaïdes: δημηγόρους δ' ἤκουσεν εὐπιθεῖς στροφᾶς / δῆμος Πελασγῶν, Ζεὺς δ' ἐπέκρανεν τέλος (*Supp.* 623-4). En fait, «c'est la crainte de Zeus Suppliant qui a déterminé les Argiens comme leur roi» (Mazon). Cf. 478, 616, 672.

2. Les exégètes, à commencer par le scholiaste (εἰ πείθη τῶ μείλιγματι τῆς ἐμῆς γλώσσης), n'ont pas toujours réussi à rendre compte de ce passage. On s'explique mal, par exemple, que G. Hermann se soit contenté d'une paraphrase telle que εἰ πειθοῦς γλώσσης ἐμῆς ἄγνόν σέβας ἐστί σοι μείλιγμα καὶ θελκτήριον; la construction non seulement «is too complex for Aeschylus» (Paley), mais ne tient pas compte des vers 970-5. Selon Weil (*Aeschyli Eumenides*, Gissae 1861, p. 97), «θελκτήριον pro substantivo accipi nequit», si bien que ce mot doit être séparé de μείλιγμα; Weil avait été devancé par Drake (1853), selon lequel il faut ponctuer après μείλιγμα de manière que θελκτήριον se rattache à ἄγνόν: «if the rights of Persuasion ... are in your opinion holy and propitiatory». D'autres, notamment Butler et Wecklein, ont admis qu'un vers est tombé après 885 (Verrall note à propos de 886: «whether this is part of the protasis, in apposition to Πειθοῦς σέβας, or of an unfinished apodosis, cannot perhaps be certainly determined»); aussi n'est-il pas étonnant que les *emendatores* s'en soient donné à cœur joie (μείλιγμα μαλθακτήριον: Heimsoeth, etc.; cf. R.D. Dawe, *A Repertory of Conjectures on Aeschylus*, Leiden 1965, p. 174). En fait, les choses sont plus simples qu'on ne l'a pensé: comme l'a bien vu Schütz, «μείλιγμα et θελκτήριον appositionis figura referuntur ad Πειθοῦς σέβας» (=σεμνή Πειθῶ: cf. Soph., *Phil.* 1289 ἄγνοῦ Ζηγῶς ὕψιστον σέβας, Eur., *Or.* 1242 ὦ Ζεῦ πρόγονε καὶ Δίκης σέβας). Que des noms abstraits fassent fonction de noms concrets n'aurait pas dû embarrasser les commentateurs:

interprétation, ce serait à la fois méconnaître le ton solennel de l'invocation et se résoudre à ne pas rendre compte des remerciements adressés à Peithô lors de la conversion des Erinyes. Chacun des deux textes est comme la contre-partie de l'autre: le premier (885-7) suggère qu'Athéna compte sur l'appui de la Persuasion; le second (970-2) apporte la preuve que sa confiance n'a pas été démentie par les faits. Préciser les modalités d'action de Peithô ne sera peut-être pas sans ouvrir des perspectives sur le rôle de cette divinité dans la conclusion du pacte et l'instauration du nouvel ordre de choses.

Cependant, à parcourir les commentaires aux *Euménides*, on acquiert rapidement l'impression que, pour bien des critiques, l'hommage rendu à Peithô (970-3) ne sert qu'à suggérer le poids de l'intervention de Zeus Agoraios, que la Persuasion sainte n'a pas un caractère déterminé. La discussion entre Athéna et les Erinyes étant un débat public à l'issue duquel la victoire est revenue à la partie qui a pu convaincre son vis-à-vis, le mérite de l'accord serait à porter au compte de Zeus Agoraios, de ce dieu en qui l'on s'accorde à voir le protecteur de l'agora, l'inspirateur des orateurs et des bonnes décisions. Dans cette affaire Peithô n'aurait joué qu'un rôle secondaire, celui d'une «dem Zeus untergeordnete Gottheit» (Schoemann) qui incarnerait la douceur magique des paroles mises dans la bouche d'Athéna. Que Zeus soit l'auteur de la décision des Erinyes est une explication qui paraît d'autant plus vraisemblable qu'Apollo et Athéna se réclament du dieu suprême et que c'est Zeus qui a donné φρονεῖν οὐ κακῶς à Pallas (850). On concevrait donc qu'Athéna, «sicut antea Πειθοῦς σέβας in partes suas advocaverat, eiusdem vero opem prospere adhibitam... agnoverat, ita nunc totum operis successum ad ipsum Jovem quasi facundiae praesidem refert»¹.

cf. Soph., *O.T.* 85 ἀναξ, ἐμὸν κήδευμα (et les textes cités par Stevens, *ad Eur., Andr.* 937); en *Sept.* 575, Tydée est qualifié de κακῶν τ' Ἀδράστω τῶνδε βουλευτήριον. Sans doute est-ce solliciter le texte que d'admettre, avec L.D. Barnett, qu'Athéna exhorte les Erinyes de respecter Peithô («in order to win her favour and be themselves persuasive»). A en juger par sa traduction («wenn du Empfindung hast»: *Griech. Tragödien* II⁸, Berlin 1919, p. 219), Wilamowitz n'a pas cru devoir insister sur le caractère religieux de l'invocation. Cf. Liddell-Scott-Jones, s.v. ἀγός, I. 2.

1. Scholefield; cf. Verrall, *ad loc.*: «Peitho, or rather Zeus, enabled Athena to overcome». Encore que peu de critiques soient allés aussi loin que Blaydes, à qui l'épithète cultuelle a suggéré un rapprochement plus ou moins fantaisiste («Ζεὺς Ἀγοραῖος: Jupiter forensis, hic cum allusione ad verbum ἀγορεύειν»), l'élément oratoire est mis en exergue dès lors qu'on rend Ἀγοραῖος par des périphrases telles que «the Patron-God of Eloquence»: Drake; «le dieu de la parole»: Mazon; «der Beredenden Hort»: Nestle (voire «the eloquent speaker»: Kitto, *op. cit.*, 86). Même si la documen-

Nonobstant le rapport évident entre l'intervention de Peithô et la victoire de Zeus Agoraios, le texte même de la déclaration d'Athéna impose de faire le départ entre ces deux événements: les mots ἀλλ' ἐκράτησε ouvrent une phrase qui, au point de vue stylistique, est nettement séparée de l'hommage à la Persuasion, tandis qu'elle se rattache à la constatation νικᾷ δ' ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός¹. On est donc en droit d'admettre que les vers 973-5 n'ont pas trait au débat dont Athéna est sortie victorieuse, mais aux conséquences de son succès. En d'autres termes, si l'accord qui vient d'être conclu marque le triomphe de Zeus Agoraios, rien n'invite à croire que Zeus a assisté Pallas dans son entreprise.

Quoi qu'il en soit de ces détails, le succès d'Athéna est dû pour une grande part à l'aide de Peithô. Or l'expression à laquelle la déesse a recours pour décrire l'action de son alliée ne laisse pas de soulever un problème d'interprétation que les traducteurs se résolvent en général à esquiver. En effet, «venerari Suadam» ou «bénir la Persuasion» ne rendent pas plus compte de στέργειν ὄμματα Πειθοῦς que ne le font «gubernare» ou «guider» de ἐπωπᾶν. Que ἐπωπᾶ fasse ou non difficulté², le problème

tation sur Zeus Agoraios ne s'inscrivait pas en faux contre l'identification du «dieu de l'agora» avec un «praeses facundiae», ce serait sous-estimer Eschyle que de lui faire dire que la conversion des Erinyes porte témoignage de la supériorité de la 'facundia' (cf. P. Groeneboom, *Aeschylus' Eumeniden*, Leiden 1952, p. 226: «'Αγοραῖος...; hier wordt natuurlijk aan de 'facundia' gedacht»; dans sa traduction des *Eumenides*, 1970, H. Lloyd-Jones note [70] que l'épithète désigne le dieu de l'assemblée, mais qu'elle peut aussi être mise en rapport avec «speech-making, which is the point of its use here»). Le fait que Zeus puisse avoir recours aux μελιγλωσσοὶ πειθοῦς ἐπαοιδαί (*Prom.* 172) n'implique pas que Zeus Agoraios soit le dieu de la parole.

1. Le sens de cette phrase n'est pas tout à fait clair. A la suite de Wecklein, Groeneboom incline à rapprocher Hérod. 8.79.3 ἡμέας στασιάζειν χρεόν ἐστι ... περὶ τοῦ ὀκότερος ἡμέων πλέω ἀγαθὰ τὴν πατρίδα ἐργάσεται et à souscrire à l'explication de Butler, pour qui ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα signifie «certamen utrum plus boni Minerva an Eumenides civitati inferant». Mazon traduit par «mon obstination bienfaisante», tandis que Blass estimait que le pronom oriente vers Zeus et Athéna. Cf. Wilamowitz, *loc. cit.*: «Im Wettkampf um das Gute bleibt auf unsrer Seite stets das Glück». Pour διὰ παντός, cf. Soph., *Aj.* 705, W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, Hildesheim 1965, p. 79.

2. Cf. Schütz, *ad* 969: «malim imperfecto tempore ἐπόπᾶ». Selon Blass, cette correction s'impose, «da doch von dem geschenehen Zureden gesprochen wird, das endlich Erfolg hatte (aor. ἐκράτησε)»; elle a été adoptée par Murray, mais repoussée par Verrall («ἐπωπᾶ is historical present»), qui estimait que «the whole phrase, though intentionally obscure and mystical», suggère que la victoire d'Athéna a été acquise «by something other than speech». Pour le moment, notons que, selon Burges, ἐπω-

essentiel n'est pas là: il importe davantage de bien saisir les nuances du texte, car se contenter d'approximations n'est sans doute pas de bonne méthode dès lors qu'Eschyle, comme l'a bien dit un fin connaisseur de la langue tragique, «habitually does his serious thinking in images»¹. Si l'on veut éviter le risque d'éliminer de l'énoncé du problème ses éléments essentiels, c'est du mot-à-mot qu'il faut partir.

S'il n'est pas nécessaire de s'arrêter au verbe exprimant les sentiments d'Athéna à l'égard de Peithô², il en va tout autrement avec le verbe ἐπωπᾶν, qu'on s'accorde à rendre par «guider». Néanmoins, il faut se garder d'extrapoler: affirmer, comme le fait Groeneboom, que ἐπωπᾶν, «de même que le verbe plus usité ἐποπτεύειν», est d'un emploi normal lorsqu'il s'agit d'une puissance divine qui «een actie leidt, dirigeert» est aussi arbitraire que rapprocher Peithô des dieux gardiens de l'agora (ἀγορᾶς ἐπίσκοποι: *Sept.* 272). Outre le passage qui nous occupe présentement, ce verbe est attesté trois fois chez Eschyle; or, à scruter de près ses emplois, on constate que si, du point de vue de la sémantique, ἐπωπᾶν est proche de ἐποπτεύειν, le sens de «guider» ne peut que dériver du sens propre «fixer attentivement, observer, regarder». De fait, lorsque le chœur des *Suppliantes* affirme que le puissant Nil ἐπωπᾶ (879), il ne fait qu'exprimer sa conviction que la divinité tutélaire du pays de leurs agresseurs prend acte de la démesure du héraut des Egyptiades et saura empêcher le forfait que ceux-ci sont sur le point de commettre; de même, si le grand Hadès πάντ' ἐπωπᾶ (*Eum.* 275), c'est parce que rien n'échappe à la δειλογράφος φρῆν du dieu infernal qui «exige des humains de terribles comptes»; il en va de même, enfin, avec *Ch.* 693, où Clytemnestre, apprenant la mort de son fils, s'exclame ὦ δυσπάλαιστε τῶνδε δωμάτων Ἄρά, ὡς πόλλ' ἐπωπᾶς: le malheur fait comprendre à la reine qu'on ne peut rien soustraire à la terrible imprécation qui pèse sur le palais des Atrides et dont les yeux perçants découvrent tout ce qu'on croit à l'abri. Force est donc d'admettre que ce verbe, dans l'hommage à Peithô, a le sens de «invigilare»(Schütz); sans doute le contexte impose-t-il de lui attacher le sens de «gubernare» (Blaydes), voire celui de «mächtig machen»

πᾶν γλῶσσαν καὶ στήμα «ne se comprend pas» et que Wakefield, Hense et Blaydes ont eu recours à des corrections qui ne présentent qu'un intérêt de curiosité.

1. R. P. Earp, *The Style of Aeschylus*, Cambridge 1948, p. 173. Cf. B.M. W. Knox, *A.J.Ph.* 71, 1950, 400; B. H. Fowler, *Classica et Mediaevalia* 28, 1967, 1 sqq.

2. On sait que στέργειν comporte toute une gamme de significations, allant de «apprécier» jusqu' à «adorer». Cf. A.Y. Campbell, *Class. Quart.* 4, 1954, 1: «its general sense is *to do with, to brook*; it ranges from *like* to either extreme, *be fond of* or *tolerate*».

(Wilamowitz); il n'en reste pas moins vrai qu'on serait en faute si l'on ne soulignait de deux traits le sens propre de ce «cernendi verbum».

Qu'il ne s'agisse pas là d'un détail sans importance, c'est ce que montre l'expression ὄμματα Πειθοῦς, qu'Eschyle, à n'en point douter, emploie dans un but précis. Or, sur ce point également, les indications données dans les commentaires aux *Euménides* laissent le lecteur sur sa faim, car, à une ou deux exceptions près, les exégètes se bornent à citer quelques documents épigraphiques ou littéraires dont le rapport avec le passage éschyléen n'est pas toujours évident. Il faut remonter jusqu'à l'édition Barnett pour trouver une note centrée sur ὄμματα Πειθοῦς et une interprétation qui, aucun texte n'étant cité à l'appui, semble se réduire à une affirmation: «As it is by means of the eyes that the spirit or influence of a person is revealed to those whom he influences, we may speak of the person as ὄμματά τινος when we wish to lay stress on the fact that he exerts such influence. So ὄμματα Πειθοῦς is a mere periphrasis for Peithô conceived as winning over men by the sight of her seductive charm»¹. Sauf erreur, cette explication n'a pas été prise en considération par les commentateurs; pourtant, sous réserve de préciser ce qu'il faut entendre par «spirit or influence», on y trouve occasion à réflexions propres à nous suggérer pourquoi Eschyle a tenu à parler des yeux de la Persuasion. Barnett avait, je crois, profondément raison et profondément tort: le regard favorable et décisif d'une divinité est une idée familière aux Anciens, mais la «simple périphrase» est lourde de sens.

On ne saurait nier que ὄμματα Πειθοῦς forme une périphrase et que l'accent est mis sur l'influence bienfaisante de la déesse dont Athéna a

1. *The Eumenides of Aeschylus*, London 1901, p. 113. L'édition posthume de Blass (1907) ne fournit que l'indication suivante: «Zu ὄμματα Πειθοῦς (das freundliche Antlitz) vergleicht Wecklein Soph. fr. 743 Dd δεινὸν τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον». A supposer que ce rapprochement soit pertinent, le mérite en revient à Stanley. Mis à part quelques documents relatifs au culte athénien de Peithô, Thomson (*The Oresteia of Aeschylus*, II, Cambridge, 1938, p. 313) fait état d'un texte tardif: Himer., *Or.* 1. 19 Πειθὼ δὲ κατὰ τῶν χειλέων σκηνώσασα τὴν ἐαυτῆς χάριν συναποστᾶζει τοῖς ῥήμασι. Outre le fragment sophocléen cité plus haut (781 N = 865 P), Groeneboom invoque un fragment de *Mélanippe la Sage* d'Euripide (δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον: fr. 486), ainsi que le *locus classicus* sur l'éloquence de Périclès, «sur les lèvres de qui résidait une Peithô» (Eup., fr. 94). On ne comprend pas très bien ce que veut dire Rose (*A Commentary to the Surviving Plays of Aeschylus*, II, Leiden 1958, p. 290) en notant qu'Athéna apprécie les yeux riants de Peithô «somewhat as Io is to gladden the longing eye of Zeus». Le vers du *Prométhée* (ὥς ἂν τὸ Δῖον ὄμμα λωφῆση πύθου: 654) n'a qu'un rapport assez lointain avec le texte qui nous occupe. Il n'y a rien à tirer des remarques de L. Malten, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes in frühen Griechentum*, Berlin 1961, p. 23.

reçu l'aide. Aussi récusera-t-on l'idée d'un rapport entre le passage des *Euménides* et certaines expressions quasi proverbiales qui portent témoignage de conceptions relatives à la justice divine et aux dieux dont le regard vigilant ne quitte pas les humains. En dépit des apparences, cette circonlocution n'est nullement comparable à ἄμμα δαιμόνων ou Δίκης ὀφθαλμός, car la Persuasion sainte n'est pas une divinité justicière¹. Le ton affectueux et reconnaissant de l'hommage d'Athéna montre clairement que Peithô n'a rien à voir avec ces dieux implacables, mais qu'elle est présentée comme l'inspiratrice des douces paroles qui ont eu raison de l'opiniâtreté des Erinyes: loin d'inspirer le φόβος θεῶν, son doux regard dispense la χάρις. On ne peut s'empêcher de penser au passage hésiodique où il est question du roi placé sous le patronage des Muses: «Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, celui d'entre les rois nourriciers de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, celui-là les voit sur sa langue verser une rosée suave, celui-là de ses lèvres ne laisse couler que douces paroles»². Il ne faut sans doute pas trop insister sur les concordances formelles, ni perdre de vue qu'Hésiode exalte le don sacré que les filles de Zeus dispensent aux bons souverains aussi bien qu'aux poètes; néanmoins les deux textes sont très proches l'un de l'autre: le regard des Muses gratifie le roi de l'αἰδώς μειλιχίη (92) et de l'éloquence persuasive qui entraîne les cœurs et apaise les conflits; de la même manière les regards de Peithô inspirent les propos suaves qui fléchissent la colère des Erinyes et épargnent à la cité de Pallas les horreurs de la guerre.

Est-ce le passage de la *Théogonie* qu'Eschyle avait dans l'esprit en composant l'hommage à Peithô? Quand bien même on pencherait pour l'affirmative, il est plus que croyable qu'une deuxième image est venue interférer avec celle dont Hésiode avait déjà tiré parti. Car στέργειν fait ressortir avec évidence l'affection reconnaissante qu'Athéna éprouve à l'égard de la Persuasion; d'autre part, les périphrases du type ἄμματά τι-

1. Comme ἐπωπῆ pourrait le suggérer, puisque ce verbe n'apparaît que dans des passages qui, indiscutablement, ont trait à la justice divine. A cet égard, il faut noter que des ἐπιλήσεις comme Ἐπόψιος, Ἐπόπτης ou Ἐπωπετής désignent des divinités, notamment Zeus, qui ont pour mission de veiller sur les hommes. Cf. H. Usener, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig 1913, p. 273; M. Papatomopoulos, *Antoninus Liberalis, Les Métamorphoses*, Paris 1968, p. 82, n. 8. — Pour «le regard des Dieux», cf. Pearson *ad Soph.*, fr. 12 τὸ χρῦσον δὲ τᾶς Δίκας δέδορκεν / ἄμμα, τὸν ἀδικὸν δ' ἀμείβεταί, F. Dornseiff, *Pindars Stil*, Berlin 1921, p. 56, Barrett *ad Eur.*, *Hipp.* 886.

2. *Théog.* 81sq. Comme le fait observer le scholiaste (*ad* 82), ἐντεῦθεν καὶ Καλλιμαχος ἔφη: «Μοῦσαι γὰρ ὄσους ἴδον ἄμματι παῖδας / μὴ λοξῶ, πολιοῦς οὐκ ἀπέθεντο φίλους» (*fr.* 1. 37-8). Cf. Pfeiffer *ad loc.*; Kiessling-Heinze *ad Hor.*, *Od.* 4.3. 1-2 (et les textes cités par Headlam *ad* Hérod., *Mim.* 4. 73).

νος, plutôt que de suggérer l'influence exercée sur autrui, connotent un lien affectif et sont d'un emploi courant quand il s'agit d'exprimer des sentiments ou des émotions¹. Or, s'il est vrai que Peithô «traduit, sur le plan mythique, le charme de la voix, la séduction de la parole, la magie des mots»², la place qui lui est assignée dans l'économie religieuse du monde fait d'elle une puissance associée à la déesse de l'amour, Aphrodite. Encore que les témoignages les plus explicites ne soient pas antérieurs au premier siècle de notre ère, tout porte à croire qu'Eschyle n'a pas innové en faisant dire au chœur des *Suppliantes* qu'Aphrodite est assistée de ses enfants Pothos et Peithô enchanteresse, «qui jamais n'a subi un refus»³.

Dans l'état actuel de la documentation, la question des origines du culte de Peithô ne comporte pas de réponse définitive⁴. Cependant il ne

1. Ainsi τὰ τῶν τεκόντων ὄμμαθ' ἤδιστον βλέπειν (Soph., *O.R.* 999) reflète l'amour filial; les fils de Mélanippe, φίλων προσώπων εισορώντες ὄμματα (Eur., *fr.* 495. 10 [= D. L. Page, *Select Papyri* III, no. 13, 35]), ne pouvaient pas soupçonner qu'un piège leur avait été tendu par des personnes aimées; δικαίων ὀμμάτων παρουσία (Esch., *Ch.* 674) met l'accent sur l'accueil chaleureux et loyal qui sera réservé aux hôtes de Clytemnestre; c'est l'amitié qui la lie au vieillard qui fait dire à Créuse ἐς ὄμματ' εἴνου φωτὸς ἐμβλέψαι γλυκὺ (Eur., *Ion* 732; cf. *fr.* 736. 5-6). On sait que ὄμμα ou ὄφθαλμός peut désigner une personne aimée: cf. Soph., *Aj.* 977 ξύναμιον ἔμμ' ἐμοί, Broadhead *ad* Esch., *Pers.* 169. Il y a beaucoup à tirer de l'excellente note de Jebb *ad* Soph., *Trach.* 527 τὸ δ' ἀμφινείκητον ὄμμα νόμφας / ἔλεινὸν ἀμμένει. Cf. Kamerbeek *ad* Soph., *Aj.* 140 καὶ πεφόβημαι / πτηνῆς ὡς ὄμμα πελείας (où le scholiaste n'a pas tout à fait raison de noter ὄμμα δὲ πελείας περιφραστικῶς ἢ πέλεια).

2. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, p. 63. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la Persuasion trompeuse, la Πειθὴ δολία dont il est question dans les *Choéphores* (726), ni sur la funeste Persuasion qu'engendre l'Até (*Ag.* 385-6). Cf. Pearson *ad* Soph., *fr.* 865; R. F. Goheen, *A.J.Ph.* 76, 1955, 126 sqq; E. T. Owen, *The Harmony of Aeschylus*, Toronto 1952, p. 129.

3. 1039-41 μετάνοιοι δὲ φίλα ματρὶ πάρεισιν / Πόθος <ξ> τ' οὐδὲν ἄπαρνον / τελέθει θέλκτορι Πειθοῦ. Cf. Sappho, *fr.* 200 LP Σαπφῶ δὲ φησι τὴν Πειθῶν Ἀφροδίτης θυγατέρα. (Le scholiaste d'Hésiode invoque ce fragment pour rendre compte du fait que, Zeus ayant commandé à Aphrodite de parer la femme modelée par Héphaïstos [χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ ... καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας: *Trav.* 65-6], ce sont les Grâces et Peithô qui complètent l'œuvre de Cypris en mettant des colliers d'or autour du cou de Pandora [73-4]; cf. C. Robert, *Herm.* 49, 1914, 17). Pace F.W. Hamdorf, *Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit*, Mainz 1964, p. 63, le *fr.* 1. 18-9 de Sappho n'a rien à voir avec Peithô: cf. D.L. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, p. 9-10. Pour Peithô déesse du mariage, voir *infra*, p. 15, n.3 (et cf. Nonn., *Dion.* 3.112; Coll. 28).

4. Alors que Voigt voit centralement dans Peithô une «selbständige Ehegöttin, deren besondere Tätigkeit wohl zunächst in der Unterstützung der liebenden Unterredung der Braut durch den Gatten bestand» (*R-E* XIX, 1937, 197), Hamdorf refuse de se prononcer («über ihr Wesen ergeben die Quellen nichts»: 64; cf. M. P. Nilsson,

manque pas de témoignages incitant à voir centralement dans Peithô «une parèdre ou une hypostase d'Aphrodite»¹. Outre que Πειθῶ est attesté comme épithète culturelle d'Aphrodite, les deux divinités se trouvent associées dans le panthéon de plusieurs cités grecques. Pour ne citer qu'un texte à peu près contemporain de l'*Orestie*, Pindare, dans le charmant *encômion* qu'il a composé en 464 à l'occasion du sacrifice offert à Aphrodite par Xénophon, qualifie de «servantes de Peithô» (ἀμφίπολοι Πειθοῦς) les jeunes hiérodules dont la pensée s'envole souvent vers Aphrodite Ourania².

Que cette association ait existé de tout temps ou qu'il faille déduire, par un processus d'évolution, l'activité de Peithô du rôle que cette déesse eut à jouer une fois entraînée dans l'orbite de Cypris, il n'est pas indifférent que la parole soit rarement présentée comme le moyen ordinaire de son action. Certes Aphrodite enseigne à Jason des charmes et des formules qui lui permettront de séduire Médée de sorte que ποθεινὰ δ' Ἐλλάς ἀντὰν ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάστιγι Πειθοῦς³. Mais, dans l'ardent hommage qu'il rend à la beauté de Théoxène, le même Pindare parle des rayons étincelants que lancent les yeux du jeune homme chéri de

Griech. Feste, Leipzig 1906, p. 172). Le ton le plus juste me paraît avoir été donné par Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*², II, Basel 1959, p. 150, n. 2: «Überredung ist sie nicht, sondern die gewinnende Macht, der jeder nachgeben muss». Cf. Detienne, *op. cit.*, p. 65, n. 4.

1. J. et L. Robert, *REG* 72, 1959, 230. Dans un hymne orphique (55.9) Aphrodite est appelée Πειθῶ λεκτροχαρής. Parmi les documents épigraphiques citons: *IG* IX 2,236 (Pharsale) Δάφον τὰφ[ρο]δίται τᾶ Πειθο[ῖ]; *IG* XII 2,73 (= *SGDI*, 293; Lesbos) ὅ κε θέλη θύην ἐπὶ τῷ βώμ[ω] / τᾶς Ἀφροδίτας τᾶς Πειθως καὶ τῷ Ἔρμα, θυέτω: *SEG* XII, 423 (Cnide) Ἀφροδίται / Πειθοῖ (cf. J. et L. Robert, *REG* 67, 1954, 165). On notera aussi que, selon Horace, *Suadela Venusque* parent le *bene nummatus* (*Epist.* 1.6. 38). Pour les monuments figurés, cf. A. Greifenhagen, *Griech. Eroten*, Berlin 1957, p. 77; Hamdorf, *op. cit.*, p. 117-8.

2. Pind., *fr.* 122. Sur ce texte, cf. Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin 1922, p. 374-376; C.M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964, p. 388-90 (et, du même auteur, *Greek Lyric Poetry*², Oxford 1961, p. 296, à propos de l'ἀργυρέη Πειθῶ dont il est question dans un fragment d'Anacréon [59 D. = 384 Page]). D'après Pausanias, le culte athénien d'Aphrodite Pandémios et de Peithô avait été institué par Thésée (1.22.3; le sanctuaire était situé sur le versant N. -O. de l'Acropole: cf. W. Judeich, *Topographie von Athen*, München 1931, p. 285). Des informations dérivant des Κολοφωνιακά de Nicandre (*FGrHist* 271-2 F9) mettent cet événement en rapport avec l'achat de γύναϊα par Solon. Sur cette question, voir F. Jacoby, *FGrHist*, IIc, Komm., 1926, p. 768. Une statue de Peithô se trouvait dans le sanctuaire d'Aphrodite à Mégare: Paus., 1.43.6.

3. Pind., *Pyth.* 4.219 (en 9.39 il est question de la σοφὰ Πειθῶ qui a dans ses mains les clefs secrètes des saintes amours). Pour cet aspect de la Persuasion, cf. Ruffin, *Anth. Pal.* 5.70.1 Πειθοῦς στῆμα, Méléagre, *ib.*, 195 bis, 2 Πειθῶ (ὀπίσσει) μύθοις.

Peithô et de Charis, expression qui fait penser à l'ἔπαινος composé par Ibycos pour célébrer la beauté d'Euryalos, que Cypris et Peithô «aux yeux doux» avaient élevé ῥοδέοισιν ἐν ἄνθεσι¹. Et ce n'est sans doute pas le fait du hasard si Nonnos, décrivant le désespoir d'Ariane après le départ de Thésée, n'hésite pas à comparer la jeune femme en pleurs à Aphrodite elle-même et à préciser que κινυρομένη δ' Ἀριάδνη / εἴκαθεν ὄμματα Πειθοῦς². On retrouve ainsi, dans un contexte différent, l'expression employée par Athéna dans les *Euménides* — et l'on est amené à se demander si l'image à laquelle Eschyle a recours ne doit pas quelque chose aux conceptions relatives à Peithô en tant que divinité de l'amour et parèdre d'Aphrodite.

A première vue, la voie ouverte par ce rapprochement paraît condamnée à rester sans débouché. Pas plus que l'invocation (885-7), l'hommage de Pallas n'autorise à admettre que c'est sous son aspect de protectrice des rapports entre sexes que Peithô est intervenue pour désarmer la colère des Erinyes. Il est impossible de rendre compte de Πειθοῦς σέβας si l'on ne voit pas dans l'alliée d'Athéna un phénomène «social» divinisé, un type d'action avec les effets qu'il crée et l'état d'esprit qu'il établit aussi bien entre les dieux qu'entre les hommes. Or ce type d'action se caractérise par la prééminence de la parole persuasive, et c'est à la déesse qui en incarne l'effet bienfaisant que vont les remerciements d'Athéna. Mais, tout comme Aphrodite, Peithô s'exerce avec souplesse: si, en tant que déesse de la concorde civique, elle protège les magistrats et préside aux bons rapports entre les membres d'une communauté, elle n'abdique pas pour autant ses droits de «Ehegöttin»³. Pour nous en tenir

1. Pind., *fr.* 123; Ibycos, *fr.* 8.3 D. (= 288.3 Page) ἄ τ' ἀγανοβλέφαρος Πει/θώ.

2. *Dion.* 47.136-7. Dans sa note à *Soph.*, *fr.* 474. 1-2 ἕγγα θηρατηρίαν / ἔρωτος, ἀστραπήν τιν' ὀμμάτων, Pearson cite Héliod., *Éth.* 8.5.7 μεγάλην εἰς πειθῶ κέκτηται πρὸς ἄνδρας ἕγγα τὰ γυναικεῖα καὶ σύννοικα βλέμματα, texte qui se passe de tout commentaire. On doit au même critique une bonne collection de textes de toutes dates qui illustrent la conception de l'ὀμμάτειος πόθος, du désir qu'un regard suffit à inspirer: *Class. Rev.* 23, 1919, 256-7. Cf. Bühler *ad Mosch.*, *Eur.* 86.

3. Pour Peithô déesse du mariage, cf. *Plut.*, *Mor.* 264b πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς Τελείου καὶ Ἥρας Τελείας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Πειθοῦς, ἐπὶ πᾶσι δ' Ἀρτέμιδος (avec les remarques de H. J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford 1924, p. 170); 138c-d; *Corn.*, *De Nat. Deor.* 24, p. 197; *Anth. Pal.* 6. 55. Mais il est à noter qu'Alcman (*fr.* 44 D. = 64 Page) dit de Tyché qu'elle est la sœur d'Eunomia et de Peithô et la fille de Promatheia (cf. *Hés.*, *Théog.* 349, 360) et que, selon Isocrate (15.249), Πειθῶ μίαν τῶν θεῶν νομίζουσιν εἶναι καὶ τὴν πόλιν ὀρῶσιν καθ' ἕκαστον τὸν ἐνιαυτὸν θυσίαν αὐτῇ ποιουμένην. Aussi est-elle souvent associée à Aphrodite déesse de la concorde civique (cf. F. Croissant - F. Salviat, *BCH* 90, 1966, 464-71) et aux

aux *Suppliantes*, Eschyle a tiré parti des deux aspects de Peithô: en effet, la Persuasion et la Chance efficace ont assisté Pélasgos dans son intervention en faveur des Danaïdes (523); mais, une fois la partie gagnée, les Suivantes rappellent aux adversaires du mariage qu'Aphrodite atteint presque au pouvoir de Zeus et qu'elle est assistée de Pothos et de Peithô; d'ailleurs, il y a chance que le dénouement de la trilogie ait conservé quelques traces d'une version qui combinait les deux aspects de Peithô: à en croire Pausanias, Hypermestre, sauvée grâce à Aphrodite, qui a proclamé la sainteté du mariage, institua à Argos le culte d'Artémis Peithô¹.

Mais il y a plus. L'hommage à Peithô fait suite à un ensemble lyrique (956-67) où les Erinyes, satisfaites de l'accueil qui leur est réservé, promettent d'écarter des Athéniens «des destins qui vont fauchant les jeunes hommes» et prient les Moirai d'accorder «aux vierges aimables de vivre aux côtés d'un époux». Sans doute s'agit-il là d'un thème traditionnel de bénédiction. Mais il n'est pas interdit de penser que cette attitude forme un contraste voulu avec celle que les Erinyes avaient adoptée tout au long de la première partie de la pièce: il suffit, en effet, de se reporter à la scène entre Apollon et les Erinyes dans le sanctuaire de Delphes (179-234) pour constater que les filles de la Nuit s'opposent aux Olympiens en ce qu'elles foulent aux pieds le pacte dont les garants sont Zeus et Héra ("Ἡρας Τελείας καὶ Διὸς πιστώματα: 213) et qu'elles rejettent avec dédain Aphrodite, ὅθεν βροτοῖσι γίγνεται τὰ φίλτατα (216). En se rendant aux raisons d'Athéna, les Euménides cessent d'être les contemptrices du mariage, les vierges maudites qu'Apollon pouvait se permettre de traiter avec mépris: leur conversion, qui marque la réconciliation de l'ordre ancien et de l'ordre nouveau, est en définitive une victoire de Zeus Agoraios, du dieu protecteur de l'organisation sociale harmonieuse². C'est

Charites, qui incarnent le charme et la douceur de la vie civilisée: J. H. Oliver, *Demokratia, the Gods, and the Free World*, Baltimore 1960, p. 112; cf. p. 105, n. 11. Sur cet aspect de la Persuasion, cf. W. C. Greene, *Moirai*, Cambridge Mass. 1944, p. 137; E. Schlesinger, *Rhein. Mus.* 111, 1968, 122.

1. Paus., 2.21.1. Sur les problèmes que pose la reconstitution des *Danaïdes*, cf. F. Stoessl, *Die Trilogie des Aischylos*, Wien 1937, p. 94-113; H. J. Mette, *Der verlorene Aischylos*, Berlin 1963, p. 53-4; A. F. Garvie, *Aeschylus' Supplikes, Play and Trilogiy*, Cambridge 1969, p. 204sq.

2. Tout ce qu'il y a à dire sur Zeus Agoraios a été dit, et bien dit, par R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque*, Paris 1951, p. 174-83. En ce qui concerne le passage des *Euménides*, je ne suis pas certain que «ἀλλὰ souligne une opposition avec ἀγρῶς ἀπανηραμένως, opposition de deux conceptions de vie sociale» (*ib.*, 177; cette interprétation remonte à Verrall); la conjonction suggère, à mon sens, qu'Athéna passe du

pourquoi Athéna avait besoin de l'aide de la Persuasion sainte — et c'est pourquoi Eschyle a déplacé au profit de la déesse de la parole persuasive une image dont on a tout lieu de penser que, traditionnellement, elle était en rapport avec la fille d'Aphrodite.

Janina

JEAN KAMBITIS

particulier (aide de Peithô) au général (victoire de Zeus): cf. Kühner-Gerth, *Ausf. Gramm.* II₂, 286. — Quoi qu'il faille penser de l'allusion à la foudre de Zeus (*Eum.* 828), rien ne recommande la théorie suivant laquelle les Erinyes auraient cédé à la menace; s'il en était ainsi, l'hommage à la déesse qui «représente la séduction active» (B. A. Van Groningen, *Pindare au banquet*, Leyde 1960, p. 71) n'aurait pas de sens. Cf. H. D. F. Kitto, *Poiesis, Structure and Thought*, Berkeley 1966, p. 63-4; G. M. A. Grube, *A. J. Ph.* 91, 1970, 44 (avec les remarques de J. J. Peradotto, *A. J. Ph.* 90, 1969, 20-1).