



**HAL**  
open science

## L'hymne à Zeus de Cléanthe

Didier Pralon

► **To cite this version:**

Didier Pralon. L'hymne à Zeus de Cléanthe. COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME 390, 2007 (ACTES DU COLLOQUE DE ROME, MAI 2004), 390, pp.193-203, 2007. hal-01475714

**HAL Id: hal-01475714**

**<https://amu.hal.science/hal-01475714>**

Submitted on 24 Feb 2017

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

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

Actes du colloque de Rome, mai 2004, Collection de l'École Française de Rome  
390, 2007, p. 193-203

### L'HYMNE À ZEUS DE CLÉANTHE

L'hymne à Zeus de Cléanthe<sup>1</sup> a été transmis par Jean de Stobée au premier chapitre du livre I de ses *Εκλογαί* (HW I, 25, 3 - 27, 4, 1884) : ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ

---

<sup>1</sup> Après H. von Arnim, *Kleanthes 2*, dans *RE*, X, 1, 1921, col 558-574, et H. Dörrie, *Kleanthes*, dans *RE Suppl.*, XII, 1970, col. 1705-1709, voir en dernier lieu l'article *Cléanthe* de Christian Guérard dans *Dictionnaire des philosophes antiques II*, Paris, 1994, p. 138, p. 406-414, avec une notice iconographique de F. Queyrel, p. 414-415. K. Sier, *Zum Zeushymnos des Kleanthes*, dans *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom, Palingenesia 28*, Stuttgart, 1990, p. 95-108, a, le dernier, publié des remarques critiques sur l'ensemble du texte.

L'hymne a été transmis par Jean Stobée. Il a été édité, à l'époque contemporaine, par A.C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres, 1891, p. 28, J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta (=SVF)*, Leipzig, 1903-1905, I, 1905, p. 121-122, n°537, C. Wachsmuth - O. Hense, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin, 1908-1912, I, 1, 12 (vol. I, p. 25-27), J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 227-229 (l'ensemble des vers de Cléanthe couvre les pages 227-231).

Epictète, *Entretiens* IV 4, 34 (voir aussi II 23, 42 ; III 22, 95) attribue explicitement à Cléanthe le premier vers d'un tétrastique analogue en l'honneur de Zeus, qu'il cite intégralement au paragraphe 53 du *Manuel* et que Sénèque (*Lettre* 107, 10) adapte en latin (*SVF I 527*, p. 118, 24-27 ; Powell *CA*, fgt 2, p. 229) :

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,  
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,  
ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δὲ μὴ θέλω  
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦττον ἔψομαι.

"Conduis moi, Zeus, et toi aussi Destinée,

là où, une fois pour toutes, j'ai été posté par vous,

Car je suivrai sans hésitation ; et si je ne consens pas,

διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει (« que Dieu est le créateur des êtres et régit l'univers par sa raison providentielle et de quelle essence relève-t-il ? »)<sup>2</sup>. Le propos relève donc d'une pieuse théologie :

Κλεάνθους

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ,

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,

χαίρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.

Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν ἤχου μίμημα λαχόντες

5 μούνοι, ὅσα ζῶει τε καὶ ἔρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν·

τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰείδω.

Σοὶ δὴ πᾶς ὁδε κόσμος, ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν,

πείθεται, ἧ κεν ἄγης, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·

τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς ὑπὸ χερσίν

10 ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώντα κεραυνόν·

τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' <ἐρρίγασιν>·

ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων

φοιτᾶ, μιγνύμενος μεγάλους μικροῖς τε φάεσσι·

---

devenu mauvais, je n'en suivrai pas moins."

<sup>2</sup> Un peu plus loin (I 1, 23, p. 29, 9-31, 3HW), Jean Stobée cite l'hymne orphique à Zeus (fr. VI, 9-12, Hermann, *Orphica*, p. 457, 69 + 168 Kern et maintenant F.A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci, Orphicorum Testimonia et Fragmenta*, Munich-Leipzig, BT, 2004, p. 205-214).

ὡς τόσσοι γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός.

15 οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμον,

οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,

πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις·

Ἄλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,

καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.

20 ὦδε γὰρ εἰς ἔν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,

ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντων,

ὄν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,

δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτήσιν ποθέοντες

οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,

25 ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

αὐτοὶ δ' αὐθ' ὀρμῶσιν ἄνευ κακοῦ ἄλλος ἐπ' ἄλλο,

οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,

οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,

ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.

30 ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν», ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα φέρονται

σπεύδοντες μάλα πάμπαν ἐναντία τῶνδε γενέσθαι.

Ἄλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,

ἀνθρώπους «μὲν» ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,

ἦν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι

35 γνώμης, ἧ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾶς,

ὄφρ' ἄν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῆ,

ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηγεκές, ὡς ἐπέοικε

θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον

οὔτε θεοῖς, ἧ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκη ὑμνεῖν<sup>3</sup>.

« Toi le plus glorieux des immortels, toi qui portes beaucoup de noms, toujours tout puissant,

Zeus, prince de la nature, toi qui gouvernes tout avec la loi,

salut ! car il est légitime pour tous les mortels de s'adresser à toi.

De toi nous tirons notre naissance avec, pour lot, une voix qui te reproduit,

5 seuls de tous ceux qui vivent et rampent, mortels, sur la terre ;

par ce moyen, je te chanterai un hymne et chante toujours ton pouvoir,

à toi tout ce monde, tournoyant autour de la terre,

obéit, où que tu le guides, et il accepte d'être soumis à ton pouvoir ;

tel est, en effet, le serviteur que tu tiens sous tes mains invincibles :

---

<sup>3</sup> Le texte du début des Ἐκλογαὶ est d'autant plus discuté que P (*Parisinus* gr. 2129, XVe s.) fait défaut (il ne débute qu'en I 1, 25), seul F (*Farnesinus/Burbonicus* III D 15, XIVe s.) faisant foi. C. Wachsmuth s'est montré le plus précautionneux des éditeurs, évitant de trop intervenir dans l'établissement du texte. Restent problématiques, chez tous les éditeurs, les vers 11, 26 et 30. Les corrections proposées ailleurs n'affectent guère le sens et ne produisent que des divergences minimales.

10 la foudre au double tranchant, ignée, toujours vivante ;

sous le coup qu'elle porte, tout œuvre dans la nature, se brise (?).

Par ce moyen, toi, tu mènes droit la raison commune qui traverse toutes choses,

va et vient, se mêlant aux grandes comme aux faibles lueurs,

si puissant es-tu, roi supérieur, à travers tout ;

15 et rien ne se fait sur la terre sans toi, divinité !

ni sur la voûte divine, éthérée, ni sur la mer,

sinon les actes que les méchants accomplissent dans leurs propres déraisons.

Mais toi, tu sais rendre proportionné même ce qui est excessif,

ordonner ce qui est désordonné ; tout ce qui est en inimitié est pour toi en amitié.

20 Ainsi as-tu harmonisé toutes choses en une seule : les biens avec les maux,

de manière à produire en toutes choses, dans l'éternité, l'unique raison,

que, dans leur exil, négligent tous les méchants chez les mortels,

les malheureux ! et ceux qui, toujours avides de posséder des biens,

ne perçoivent pas la loi commune du dieu ni ne l'entendent,

25 alors que s'ils lui obéissaient, en accord avec la pensée, ils vivraient une vie bonne.

d'eux-mêmes, au contraire, ils bondissent, +sans même aller jusqu'au mal+, chacun dans une direction,

les uns ayant pour la gloire un mauvais zèle querelleur,

d'autres obsédés de profits, sans aucun ordre,

d'autres encore, obsédés de licence et des œuvres voluptueuses du corps

30 ....., et se portent successivement d'un objet à d'autres,

mettant tout leur zèle à ce qu'advienne le contraire de ce qui est ici présent.

Mais Zeus, qui donnes tout, maître de la sombre nuée, foudre éclatante,

préserve les hommes de l'inexpérience affligeante,

disperse-la, toi, père, loin de l'âme ; et donne d'atteindre

35 à la connaissance, à laquelle tu te fies, toi, pour gouverner tout avec justice,

afin qu'honorés, nous puissions te rendre honneur,

en chantant tes œuvres continuellement, comme il convient

à qui est mortel, puisqu'il n'est de privilège plus grand ni pour les mortels,

ni pour les dieux, que de toujours chanter en toute justice la loi commune. »

Dans son ensemble, le poème ne relève pas de l'hymne narratif traditionnel, tel que le modèle en est fixé depuis les hymnes homériques, mais de l'eulogie : le poète énumère d'abord les qualités et les pouvoirs de Zeus, afin de justifier son adresse initiale (χαίρει, v.3), puis il termine par une prière de dévotion (vers 32-39)<sup>4</sup>.

L'hymne de Cléanthe est tenu à la fois pour un exercice de style poétique et pour le compendium de la théologie stoïcienne ancienne. M.A. Zagdoun, par exemple, écrit :

---

<sup>4</sup> R. Brunck a soupçonné, après le vers 14, une lacune que A. Meineke (*Stobaei Eclogae Physicae*, Leipzig, 1860-1863) a placé plutôt après le vers 13 (μικροῖς τε φάεσσι). Sinon, le poème paraît complet.

« *L'Hymne à Zeus* de Cléanthe montre un exemple particulièrement réussi, mais isolé, d'une poésie au service de la philosophie et de la religion. Ce poème peut être considéré comme une application des idées stoïciennes sur la poésie et comme l'illustration d'une poétique dictée par une doctrine philosophique. Cet *Hymne* nous apprend que, pour Cléanthe, l'art, et, en particulier, la musique et la poésie se devaient d'être au service des dieux »<sup>5</sup>.

À première vue, l'hymne paraît une accumulation disparate de propositions hétérogènes, s'enchaînant au hasard des mots : la règle (νόμος, 2) appelle la loi (θέμις, 3), la mortalité (θνητός, 3) suppose la naissance (γένος, 4), la voix (ἦχος, 4), permet le chant (ἀείδω, 6), l'univers est soumis au pouvoir de Zeus (κράτος, 6), représenté par la foudre (κεραυνός, 10) qui brise (ἐρρήγα, 11) et redresse (κατευθύνεις, 12).

Zeus est le roi supérieur (ὑπατος βασιλεὺς, 14) auquel rien n'échappe, si ce n'est les actes déraisonnables, alors même qu'il harmonise tout savamment. La règle commune (νόμος, 2 et 24) s'en trouve ainsi justifiée contre les méchants (κακοί, 22) que l'on peut aussi appeler les malheureux (δύσμοροι, 23), les insensés (ἄνοιαίς, 17, sinon ἄνοι, 26 — correction de C. Wachsmuth —), sans but et sans ordre (ἐπ' ἄλλοτε δ' ἄλλα, 30), obnubilés qu'ils sont (σπευδόντες, 31) de ce qui est contraire au bien présent (ἐναντία τῶνδε, 31). Sous l'apparence de l'enchaînement pointilliste, perce une amplification progressive du mal, de ses formes et de ses dangers : les méchants déraisonnables n'apparaissent qu'incidemment au vers 17 (πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις), puis reviennent plus longuement pour former l'ossature d'un second développement (des vers 22 à 31), antithétique du premier, au cœur duquel la soumission à Zeus apparaît à son tour, incidemment, comme la contrepartie antinomique du mal.

---

<sup>5</sup> M. A. Zagdoun, *La Philosophie stoïcienne de l'art*, Paris, 2000, p. 27 ; voir aussi p. 97-99 : l'auteur relève que, dans *L'Hymne à Zeus*, le thème du Beau, sous-entendu, est traité en rapport avec celui de l'ordre et de l'harmonie, mais aussi avec celui des rapports de l'homme et du monde, compris comme divinité.

Cette construction embrassée porte en elle-même quelque chose d'héraclitéen<sup>6</sup>. Elle associe les opposés dans le constat d'antithèses irréductibles : les méchants contredisent l'omnipotence de Zeus, mais ne l'anéantissent pas. Zeus ne peut extirper du monde la méchanceté, qu'il combat en permanence.

La prière ultime fonde, sous la supplique, le projet éthique : l'ordre du monde (garanti par Zeus) assure la possibilité d'une expérience (ἐμπειρία, impliqué par son antonyme ἀπειροσύνη, 33)<sup>7</sup> et d'une connaissance judicieuse (γνώμη, 35), lesquelles rendent possibles la vie honorable et l'éloge pertinent de la divinité, de la règle commune à tous, aux méchants comme aux bons, aux ignares comme aux savants, aux hommes aussi bien qu'aux dieux. Elle

---

<sup>6</sup> F.W. Sturz, *Cleanthis Hymnum in Jovem*, Leipzig, 1835, p. 30, le premier, a décelé la présence d'héraclitismes dans l'*Hymne*, trouvant dans le ἀειζώνοντα du vers 10 une réminiscence du fragment 22B30 DK. E. Neustadt, *Der Zeushymnos des Kleanthes, Hermes*, 1931, p. 387-401, a relevé sept correspondances d'expressions. M. Marcovich, *Heraclitus*, Merida, 1967, a décelé des imitations d'Héraclite dans neuf vers de l'*Hymne*. Si l'on admet que Cléanthe a écrit quatre livres d'exégèses des propos d'Héraclite (τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, τέσσαρα, DL VII, 174, 3), on ne peut refuser, comme le fait G.S. Kirk (*Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954<sup>2</sup>, 1962<sup>2</sup>, p. 182), qu'une réminiscence directe des fragments puisse être prouvée. Voir aussi J.D. Meerwaldt, *Cleanthes I, Mnemosyne*, 4, 1951, p. 40-69 ; A.A. Long, dans son article *Heraclitus and stoicism*, *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, p. 133-156, entend montrer que l'influence d'Héraclite s'accroît de Zénon à Marc-Aurèle ; il résume son opinion dans A.A. Long et D.N. Sedley, *The hellenistic philosophers*, 2, Cambridge, 1987, p. 327 : « readers familiar with Heraclitus recognise numerous echoes of Cleanthes favourite Presocratic » ; voir la bibliographie sur l'hymne, p. 493-494 (cf. J. Brunschwig-P. Pellegrin, vol II, p. 364-366 et III, p. 125, 2001). Voir aussi M.A. Zagdoun, *La philosophie stoïcienne de l'art, op.cit.* p. 52, note 39, et S. Mouraviev, *Heraclitea II A*, 1, IIe partie, *Traditio A 1, Héraclite d'Ephèse, La tradition antique et médiévale, témoignages et citations, texte et traduction, d'Epicharme à Philon d'Alexandrie*, Sankt Augustin, 1999.

<sup>7</sup> ἀπειροσύνη, doublet rare de ἀπειρία est attesté dans la langue recherchée d'Euripide, *Médée*, 1094, *Hippolyte*, 196. LSJ borne ses références aux trois exemples ici produits.

ne s'impose pas seulement à tout et à tous, elle fonde la communauté même dans son harmonie.

Les cinq épicleses initiales associent, dans la dénomination multiple, des épithètes homériques : κύδιστε (1) « glorieux »<sup>8</sup> qualifie principalement un pouvoir royal, celui d'Agamemnon comme celui de Zeus, en l'occurrence ancré dans l'immortalité de l'univers ; πολυώνυμε « toi qui portes beaucoup de noms » (1) implique à la fois la multiplicité des titres et des pouvoirs<sup>9</sup>. Zeus, réunissant en lui-même les pouvoirs de toutes les divinités, peut recevoir de multiples dénominations.

Παγκρατές (1), « tout-puissant », fait plutôt référence, dans la littérature, à la tragédie et au lyrisme<sup>10</sup>, la toute puissance se corrigeant de ce que le roi divin, en gouvernant, remplit

---

<sup>8</sup> Κύδιστος est appliqué à Zeus : *Iliade* II 412 ; III 276, 298 ; VII 202 ; XXIV 308 ; à Athéna : *Iliade* IV 515 ; *Odyssée* III 378 ; à Agamemnon : *Iliade* I 122 ; II 434 ; VIII 293 ; IX 96, 163, 673, 693 ; X 103 ; XIX 146, 199 ; *Odyssée* XI 397 ; XXIX 121. Voir aussi l'*Hymne homérique à Zeus* (XXIII), vers 4 : ἴληθ' εὐρύοπα Κρονίδη κύδιστε, μέγιστε « Sois bienveillant, Cronide dont la voix porte au loin, glorieux, très grand » Il se peut que se glisse dans le vers une allusion à la formule d'Héraclite : κλέος ἀένανον θνητῶν « la gloire, toujours jaillissante, des mortels » 22B29 DK.

<sup>9</sup> Voir l'*Hymne homérique à Déméter* (I), 18 : Κρόνου πολυώνυμος υἱός désignant Hadès, au moment où il enlève Coré. Se cache peut-être ici aussi une référence à Héraclite (22B67 DK) : ὁ θεός· ἡμέρη εὐφρονή, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται ὅκωσπερ ὅπταν συμμιγῆ θυώμασι ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου « Dieu : jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim ; mais il change justement comme, mêlé aux fumées, il reçoit un nom suivant le goût de chacun (traduction Jean Bollack-Heinz Wismann = désormais tr. J.B.-H.W.) ». Peut-être peut-on même soupçonner une allusion à 22B32 DK : ἐν τὸ σοφόν· μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα « Un , l'art. D'être dit seul, il ne l'admet pas et l'admet, le nom de Zeus (tr. J.B.-H.W.) ».

<sup>10</sup> Παγκρατές est appliqué à Zeus : Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 255 ; *Euménides*, 918 ; *Prométhée*, 389 (παγκρατεῖς ἔδραι de Zeus) ; Pindare, en *Néméennes*, IV 62, l'applique au feu, en *Dithyrambe* II 15, à la foudre (π. κεραυνός) ; Sophocle (*Philoctète* 986) à l'éclat (σέλας), au sommeil (ὑπνος, *Ajax* 675), au temps (χρόνος, *Œdipe à Colone*, 609) ;

une fonction de pilote<sup>11</sup>, se soumet lui-même à la règle qu'il impose, pour unifier la diversité<sup>12</sup>. De la terminologie épique on est, insensiblement, passé à la terminologie dramatique.

Le nom propre faisant transition, les deux dernières qualifications font explicitement référence au pouvoir sur la nature (φύσεω ς ἀρχηγέ, 2), qu'il soit celui d'un fondateur, d'un protecteur, ou d'un simple souverain<sup>13</sup>, et à la fonction de gouvernant (νόμου μέτα πάντα

---

Bacchylide l'attribue à Μοῖρα (*Dithyrambe* III 24), à Héra (*Ode* XI 44 et XIII 23), à la vérité (ἀλάθεια, *Hyporchème* I 4); Euripide à Zeus (fr.431, 4), Pseudo-Euripide à Apollon (*Rhésos*, 231); Aristophane à Athéna (*Thesmophories* 317).

On peut lire ici encore une allusion à Héraclite (22B114 DK) · Ἐὖν νόφ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμφ πόλις, καὶ πόλις ἰσχυποτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτων ὅκοσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ καὶ πᾶσι, καὶ περιγίνεται « Si l'on parle avec intelligence, il faut bien que l'on se fortifie de la chose commune à tout, comme la cité le fait par la loi, et la cité avec plus de force. Car elles se nourrissent toutes, les lois des hommes d'une loi une, de la divine. Car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et les excède (tr. J.B.-H.W.). »

<sup>11</sup> La métaphore du pilote, antérieure aux Tragiques et à Platon, remonte au moins à Héraclite (22B41 DK) : ἐν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτέη, κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων (le texte est flottant en DL IX 1, mais le sens est sûr, ἐπίστασθαι construit avec l'infinif, pouvant signifier « fest glauben, eine Überzeugung haben », KG II 69, 7) « un l'art : savoir qu'une intention, quelle qu'elle soit, gouverne toutes choses à travers toutes choses (tr. J.B.-H.W.). »

<sup>12</sup> Le νόμος, chez Héraclite (22B33, 44 et 114 DK), est ce qui unifie le divers : νόμος καὶ βουλή πείθεσθαι ἐνός (22B33 DK) « le dessein aussi d'obéir à un seul » (pour le génitif après πείθεσθαι, voir LSJ sv B<sup>2</sup>) ; ce qui se développe dans le devenir, belliqueux : μάχεσθαι χρή τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου, ὑπὲρ τοῦ γιγνομένου, ὅκως ὑπὲρ τείχεος (22B44 DK) « Il faut bien que le peuple se batte pour défendre sa loi, pour celle qui se fait, aussi bien que pour le rempart (tr. J.B.-H.W.). »

<sup>13</sup> Le terme ἀρχηγός s'applique à un fondateur chez Isocrate, 32c, Platon, *Timée* 21e (Solon rapporte que Neith-Athéna est dite avoir fondé Saïs en Egypte) ; à un héros tutélaire chez Sophocle (*Œdipe à Colone*, 60), à un roi, chef militaire, chez Thucydide I 132

κυβερνῶν, 2)<sup>14</sup>. Si les deux expressions peuvent avoir un usage poétique, elles font référence surtout au langage courant : ἄρχηγός est prosaïque, la métaphore κυβερνῶν est, au III<sup>e</sup> siècle, depuis Platon, trivialisée et lexicalisée. Mais le pouvoir de Zeus n'est pas tyrannique ni, à l'opposé, soumis à la loi. Il va de pair avec elle, s'y conforme et l'applique<sup>15</sup>.

Placé en début de texte, au vers 3, χαῖρε sonne déjà comme un salut final<sup>16</sup>.

La phrase explicative justifie la légitimité des épithètes, par le salut. On peut interpréter θέμις (3) comme une dénomination poétique, exceptionnelle, de la loi<sup>17</sup>, lui

---

(Pausanias se désignant lui-même Ἑλλήνων ἀρχηγός sur un trépied offert à Delphes). Chez Timée de Locres, 24, 96c (Marg, 1972, p. 130, 6), la formule τῶν πάντων ἀρχαγόν associée à γενέτορα a une signification plus ambiguë. Le dieu éternel, que seul l'esprit voit, est à la fois le guide (ou le fondateur) et le géniteur.

<sup>14</sup> Κυβερνῶν a déjà une signification métaphorique chez Pindare, *Pythique* V 122 ; Sophocle, *Ajax*, 35 ; Platon, *Euthydème*, 291d.

<sup>15</sup> La définition stoïcienne de la loi naturelle se lit chez Cicéron, *de Natura Deorum*, I, 36 : *Zeno... naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria* (SVF I 162) « Zénon... pense que la loi naturelle est divine, et qu'elle possède un pouvoir qui impose des actions droites et interdit celles qui sont contraires ». Voir aussi Chrysippe, SVF III 323 = Philon, *de Josepho*, II, 46, Mangin. Dite commune, elle est raison : ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Δί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι, (DL VII 88 = SVF I 162, p. 43, 1-3) « La loi, celle qui est commune, qui est la raison droite, traversant toutes choses, qui est la même chose que Zeus, celui-ci étant le maître qui gouverne les êtres... ».

<sup>16</sup> Dans les *Hymnes homériques*, χαῖρε ponctue fréquemment l'envoi, à la fin de l'hymne : à *Apollon* I 545, II 5 ; à *Hermès* I 579, II 12 ; à *Aphrodite* I 293, II 19, III 4 ; à *Dionysos* I 58, II 11, III 11 ; à *Artémis* I 7, II 21 ; à *la Mère des dieux*, 6 ; à *Héraclès*, 9 ; à *Asclépios*, 5 ; à *Pan*, 48 ; à *Poséidon*, 6 ; *aux Muses*, 6 ; à *Athéna* I 17, II 5 ; à *Hestia* I 13 ; à *la Terre*, 17 ; *au Soleil* 17 ; à *la Lune*, 17 ; *aux Dioscures* I, 18, II 5. Seuls y échappent *Déméter*, *Arès*, *Héphaistos*, *Zeus*, *Hestia* II. Callimaque le dit deux fois à la fin de son *Hymne à Zeus* (91, 94).

conférant une valeur religieuse. Mais la seconde proposition explicative fonde l'obligation sur le double fait de l'origine divine des mortels et de la valeur mimétique de la voix humaine, destinée à traduire l'ordre du monde, et, partant, le pouvoir de Zeus. La formule ἤχου μίμημα (4), transmise par le manuscrit unique F, a tant dérouté que nombre de corrections ont été proposées<sup>18</sup>, La voix humaine mime la voix de Zeus. Seuls les hommes et les dieux possèdent le langage articulé<sup>19</sup>.

La reprise, au vers 6, par le masculin ou le neutre du déictique (τῷ) appuie le maintien de ἤχου pour faux que soit le vers 4. Plus que la raison ou le tout, la voix est l'organe et l'instrument du chant (il est vrai que les correcteurs peuvent interpréter τῷ comme un datif quasiment adverbial : « par ce moyen », ou même considérer qu'il reprend μίμημα/ τμήμα). La voix, est, comme la représentation figurée, une reproduction artistique (μίμημα).

---

<sup>17</sup> H. von Arnim ne fait pas figurer le mot dans son index.

<sup>18</sup> Le vers est faux : ἐσμέν ἤχου ne se scande pas : il faudrait soit une seule longue, soit deux brèves au quatrième pied. Certaines corrections rectifient simplement le mètre, tout en maintenant l'idée de parole (ἰῆς Brunck ; ὑδῆς Usener, tirant le mot du verbe rare et savant ὑδεῖν « chanter », ἤχου τίμημα, «linguae honorem», Wachsmuth). Les autres introduisent l'idée de raison ou d'intelligence (Meineke propose λόγου, le vers restant faux, Wachsmuth, dans son apparat, rappelle qu'il avait proposé une correction plus radicale νοῦ σοῦ τμήμα « une parcelle de ton intelligence»). Bergk, de son côté, proposait une analogie entre le microcosme et le macrocosme : ὄλου μίμημα. Powell, plus théologien, propose θεοῦ.

<sup>19</sup> Sur le rôle de la voix (septième partie de l'âme), voir Plutarque, *Opinions des philosophes*, IV 21 : τὸ δὲ φωνᾶεν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν ἐστὶ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μεχρὶ φάρυγγος καὶ γλωττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων « La partie que Zénon appelle vocale et qu'ils (les Stoïciens) appellent aussi voix est un souffle qui s'étend depuis la partie hégémonique jusqu'au pharynx, à la langue et aux organes appropriés. » Directement placée sous le pouvoir hégémonique, la voix ne peut manquer d'exprimer le sentiment de ce qui gouverne.

L'objet de l'hymne c'est Zeus lui-même (σε καθυμνήσω, 6). Le contenu du chant (ἀείδω, 6), c'est très précisément le pouvoir de Zeus, sa nature, sa forme et ses moyens, le mot κράτος (6) connotant une action d'ordre politique.

Tout se passe comme si le κόσμος, dont le mouvement, plutôt tourbillonnant que circulaire (ἐλισσόμενος, 7), axé autour de la terre où nous vivons, obéissait à la voix de Zeus (σοὶ... πείθεται), dont il n'y a pas à s'inquiéter : où qu'il mène (ἦ κεν ἄγης, 8), Zeus entraîne vers le bien, si bien qu'on ne peut qu'acquiescer à l'exercice de son pouvoir (καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται, 8), d'autant qu'il détient entre ses mains <sup>20</sup>, comme l'ont enseigné Homère et Hésiode, la foudre qui le rend invincible (ἀνικήτοις ὑπὸ χειρῶν, 9) : l'ordre du monde est infrangible. La foudre éternelle de l'univers éternel est redoutable parce qu'elle tranche des deux côtés (ἀμφήκη, 10)<sup>21</sup> et brûle (πυρόεντ', 10), mais elle n'est pas un instrument de rétorsion, elle est l'outil même du pouvoir : rien de ce qui est constitué (φύσεως πάντα, 11) n'échappe à ses coups ; tout tremble (ἐρρίγα<σιν>, Usener / ἔρριγεν, Wachsmuth, 11)<sup>22</sup>, se

---

<sup>20</sup> La leçon ὑπὸ du manuscrit F doit provenir, mécaniquement, de l'expression homérique ὑπὸ χειρῶν, à moins que, par anaphore, elle ne reprenne ὑπό-εργον : Zeus tiendrait sous ses mains un serviteur soumis. Il n'est donc pas indispensable de corriger ici ὑπό en ἐνί, comme le proposait Brunck (μετά Meineke). On peut considérer la formulation comme une élégance archaïsante, l'anaphore de ὑπό martelant la dépendance. Ὑπὸ χειρῶν se lit, entre autres, chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques* I 815 ; III 1227 ; IV 1371 ; fr. 12, 20 . Von Arnim, *SVF*, I 122., maintient ὑπό.

<sup>21</sup> Le double tranchant de la foudre peut être comparable à celui de l'épée, telle que la caractérise Homère, mais il peut aussi signifier que la foudre accomplit un double ouvrage : elle détruit, mais n'anéantit pas. Il n'y a pas de solution de continuité : de la cendre surgit aussitôt un être ou un monde nouveau.

<sup>22</sup> Comme le vers 4, le vers 11 est faux, mais il est aussi incomplet : τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔρηγα ἔρριγασιν. Les cinquième et sixième pieds sont incomplets, même avec la correction ἐρρίγασιν de F. Ursinus. Pour obtenir un hexamètre complet, C. Wachsmuth ajoute Ζεῦ à sa correction πάντ' ἔρριγεν (il signale une lacune de dix lettres après l'incompréhensible ἔρηγα du manuscrit). Mais l'apostrophe n'apporte rien au sens.

brise (ἐρράγη / ἐρράγησαν, Pearson qui avait d'abord proposé ἐδαμάσθη «se dompte»)<sup>23</sup>, se travaille (εἴργασται), progresse (πάντ' ἔργα βέβηκεν, Powell) ou s'accomplit (ἔργα τελεῖται, von Arnim), brutalement sous son choc<sup>24</sup>. S'il n'était qu'un ébranlement, modifiant une situation imparfaite ou caduque, le tremblement conviendrait au sens du contexte, mais ῥιγέω connote aussi la frayeur<sup>25</sup>.

Comme le feu qui la dirige (ᾧ κατευθύνεις, 12)<sup>26</sup>, la raison qui appartient à tous et apparie tout (κοινὸν λόγον), traverse toutes choses dans leur multiplicité (διὰ πάντων φοιτᾷ)

---

<sup>23</sup> Car on peut aussi proposer l'aoriste ἐρράγην de ῥήγνυμι ou le parfait εἴργασμαι de ἐργάζομαι en lui donnant un sens passif. J.U. Powell, dans son appareil, précise que le sens de « faire aller droit » lui paraît requis (en référence à Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 7, 4, 1034 D = SVF I, n° 563).

<sup>24</sup> Rien n'oblige à changer en un datif pluriel (πληγῆς), comme le faisait Brunck, le génitif singulier πληγῆς (11). On lit sous ces vers une réinterprétation d'Héraclite (22B30 DK) : κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (Clément, *Stromates*, V, 14, 104, 2) « Le monde, le même entre tous, pas un, ni dieu, ni homme ne l'a fait, mais toujours il était, il est et il sera, feu toujours vivant qui s'allume suivant la mesure, et, suivant la mesure, s'éteint (tr. J.B.-H.W.) ». Cléanthe réduit le feu qu'est le κόσμος lui-même à n'être plus qu'un outil démiurgique

<sup>25</sup> Toutefois Théocrite emploie ἐρρίγαντι (ou ἐρρίγασι) dans un sens neutre (*Idylle* XVI 77).

<sup>26</sup> Cléanthe se souvient, ici encore, d'Héraclite (22B64 DK) : τάδε πάντα οἰακίζεῖ κεραυνός « les choses qui sont là, la foudre les conduit toutes (tr. J.B.-H.W.) », mais aussi de 22B2 DK : τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν « bien que la raison soit commune, la masse des gens vit en ayant la pensée du cœur comme une chose particulière (tr. J.B.-H.W.) » et de 22B113 (qui est une variante de 2) : ξυνόν ἐστι τὸ φρονέειν « elle est chose commune pour tous, la pensée du cœur (tr. J.B.-H.W.) ». Voir aussi 22B114 DK, plus éloigné, cité dans la note 43.

et s'y mêle sans discriminer le petit et le grand, l'important et le futile. Car sous la foudre, tout luit<sup>27</sup>.

Le vers 14 ne peut être rattaché grammaticalement à la relative du vers 13. La participiale (ὡς τόσσοι γεγάως ὑπατος βασιλεύς) explique pourquoi Zeus fait aller droit la

---

<sup>27</sup> L'étrange leçon du vers 13 μιγνύμενος μεγάλων μικροῖσι φάεσσι (« entrant en contact avec les petites lueurs qui procèdent des grandes ») aboutit à peu près au même sens que la correction de Brunck μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι. Elle suggère cependant en outre que toute lueur, si faible soit-elle, est estimable parce qu'elle relève des grandes (astrales), dont, de quelque manière, elle émane. En tout, le même attirant le même, c'est la lueur (φάος) qui attire la foudre lumineuse. On pourrait aussi comprendre μιγνύμενος comme un passif dont μεγάλων serait le complément désignant ou qualifiant ce dont est constitué le mélange : « mixte de composants importants », μικροῖσι φάεσσι étant alors un comitatif strict : « avec de petites lueurs », ou, moins absurdement, un instrumental : « opéré au moyen de faibles lumières ». Mais surtout, on ne comprend pas en quel sens le κοινὸς λόγος peut être un mélange, encore moins comment il peut être le produit de « faibles lueurs », fussent-elles celles de la foudre, comparées à celles des astres.

La correction μεγάλοις de Brunck s'impose donc comme raisonnable et vraisemblable : « sich mischend zu grossen Gestirnen, sowie zu den kleinen ». Heeren (*mundi agit molem, magno se corpore miscens*), omettant de traduire μικροῖς τε φάεσσι, esquivait la difficulté. Dans sa note, il glose : τὰ φάεα sunt sidera, lumina caeli, quae moderatur summum numen.

Paraphrasant Chrysippe, Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens*, 34 (1050d = *SVF* II 937) dit la même chose : τούτων (des turpitudes humaines) οἴεται Χρύσιππος οὔτε μέγα παρὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον εἶναι, καὶ νόμον καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν· ὥστε μὴ γίνεσθαι παρὰ τὸν νόμον τὸ παρανομεῖν μηδὲ παρὰ τὴν δίκην τὸ ἀδικεῖν μηδὲ παρὰ τὴν πρόνοιαν τὸ κακοποιεῖν. «De ces turpitudes, Chrysippe pense que rien, ni de petit ni de grand, n'existe à l'écart de la raison de Zeus, de sa loi, de sa justice et de sa providence, de sorte que l'on ne transgresse pas la loi en s'écartant de la justice et que l'on n'agit pas mal à l'encontre de la providence.»

raison commune<sup>28</sup>, comme il est dit au vers 12. C'est qu'il a une puissance extraordinaire (ὡς τόσσοι γεγαώς) il est, sans métaphore, roi suprême (ὑπατος βασιλεύς), universel. Pour tous, dans toutes les situations, totalement (διὰ παντός), il légifère, régent et exécute.

Une fois définis la forme, l'instrument et l'ampleur du pouvoir royal que détient la divinité suprême, il faut en caractériser l'étendue, voire les limites, ne fussent-elles qu'apparentes et accessoires.

Dans la continuité des principes, rien ne doit échapper à la compétence du dieu impartiteur (δαίμων, 15), nulle part, ni sur terre, ni dans le ciel, ni sur la mer<sup>29</sup>, étant implicitement entendu que, dans un monde où tout se recompose après s'être défait, que ce soit identiquement ou différemment, il n'existe pas d'espace infernal.

Seuls échappent à la mouvance de Zeus et du pouvoir divin les actes humains mauvais (ὅποσα ῥέζουσι κακοί, 17) qui ressortissent, comme le postulait déjà Socrate, à l'ignorance et à l'irréflexion (ἀνοίαις), particulières aux malfaisants (σφετέρησιν)<sup>30</sup>, c'est à dire sans que Zeus le veuille ou l'impose.

---

<sup>28</sup> Brunck, ne pouvant expliquer la leçon ὅς / ὁ τόσσοι qu'il lisait (à la suite d'Ursinus) a supposé une lacune que Cludius (1786) a comblé par un vers de sa façon : Νωλεμέως κρατερῆς διὰ βουλῆς πάντα κυβερνῶς « sans relâche, par ta volonté puissante, tu gouvernes toutes choses ». Un tel vers n'ajouterait rien au sens du texte. C. Wachsmuth signale encore la lacune supposée dans son texte. J.U. Powell met entre crochets droits le vers 14 dont il rappelle que Pearson le condamnait, tous deux supposant l'intrusion d'une formule orphique. A.A. Long stigmatise le vers d'une *crux*.

<sup>29</sup> La correction ἐνὶ de Brunck, pour l'ἐπὶ de F n'est pas indispensable. La formule ἐπὶ χθονὶ apparaît 23 fois chez Homère. Ici encore, Cléanthe userait d'une élégance archaïsante.

<sup>30</sup> Sturz avait déjà perçu que Cléanthe renvoie implicitement à la formule d'Hésiode (*Travaux et Jours*, 683) à propos de la navigation de printemps : ἀλλὰ νὺ καὶ τὰ / ἄνθρωποι ῥέζουσι αἰδρεΐησι νόοιο...« mais voilà ce que les hommes font parce que leur esprit est ignorant » et au jugement que Sthélénos, fils de Capanée, porte sur les sept chefs argiens

La superfluité des méchants insensés trouble la cohérence du monde qu'il est nécessaire de rétablir. Le mal (ou le désordre) apparaît un excès (τὰ περισσά, 18)<sup>31</sup> en face duquel la bonne proportion (τὰ ἄρτια, 18) produit une métaphore arithmétique. Dans le grand mouvement du monde, le bon roi qu'est Zeus sait résoudre l'antithèse du pair et de l'impair, au profit du pair, symbole de l'ajustement parfait<sup>32</sup>.

La même opposition peut s'exprimer en termes d'ordre et de désordre cosmiques (κοσμεῖν τᾶκοσμα, 19)<sup>33</sup>, de comptabilité ou d'incompatibilité, pas seulement sociales (οὐ

---

partis à l'assaut de Thèbes : κείνοι δὲ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο « ceux-là ont péri du fait de leurs propres extravagances » (*Iliade* IV 409).

On peut y ajouter Héraclite DK 104 : τίς γὰρ αὐτῶν νόον ἢ φρήν ; δῆμων αἰδοῖσιν ἠπιόωνται καὶ διδασκάλῳ χρεῖονταί ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί « qu'est-ce donc que leur intelligence propre ? un diaphragme. Amollis par les chantages des dèmes, ils se laissent enseigner par la communauté, et ils ne voient pas que la masse est mauvaise, le petit nombre honnête (tr. J.B.-H.W.) ». L'ignorance est la mère de toutes les mollesses, de tous les conformismes, avant d'être celle du mal même.

<sup>31</sup> Comme au vers 10, Cléanthe ne se soucie pas du hiatus (περισσὰ ἐπίστασαι).

<sup>32</sup> Comme on sait, Platon, déjà, définit l'arithmétique comme science du pair et de l'impair : à la question que Socrate s'invente dans le *Gorgias* 451b, 3-4, τίς ἐστὶν ἡ ἀριθμητικὴ τέχνη; (451b1), il répond lui-même εἶποιμ' ἂν ὅτι τῶν περὶ τὸ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν γνῶσις « je dirais que c'est la connaissance de ce qui a trait au pair et à l'impair » (*Gorgias* 451b, 3-4, la complétive est nominale ; Bekker supprimait γνῶσις). Et, dans le *Charmide* aussi, 166a6, Socrate propose, en exemple, à Critias une définition du calcul : ἡ λογιστικὴ ἐστὶν που τοῦ ἀρτίου καὶ τοῦ περιττοῦ, (πλήθους ὅπως ἔχει πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα) « le calcul relève en quelque sorte du pair et de l'impair : de la façon dont, dans l'ordre de la multiplicité, ils se comportent entre eux et les uns par rapport aux autres ». On sait aussi que l'impair se définit soit comme « ce qui ne se divise pas par deux », soit comme ce qui « diffère d'une unité d'un nombre pair », comme l'énonce Euclide (définition 7) : περισσὸς δὲ ὁ μὴ διαιρούμενος δίχα ἢ ὁ μονάδι διαφέρων ἀρτίου ἀριθμοῦ.

<sup>33</sup> Galien, par exemple, emploie l'adjectif φίλος pour qualifier l'adéquation d'une qualité avec une autre qualité, d'une potion avec l'état d'un patient, d'une saveur avec une autre

φίλα / φίλα,19)<sup>34</sup>. Les deux premières opérations sont l'œuvre du faire divin (θεῖναι), pour autant que la compatibilité des incompatibles relève de la pensée au du point de vue divin (σοί ἔστι).

Le véritable pouvoir rationnel n'harmonise pas seulement, il unifie toute la diversité, sans rien omettre (εἰς ἕν πάντα συνήρμοκας, 20), même les qualités les plus opposées, le bien et le mal (ἔσθλὰ κακοῖσιν, 20)<sup>35</sup>. Il n'abolit pas, il conjoint.

La raison — une — qui fonde l'unification harmonieuse de tout, y compris des contraires<sup>36</sup>, apparaît une conséquence produite par l'harmonisation unificatrice opérée par le pouvoir divin (ὥστε ἕνα γίνεσθαι πάντων λόγον, 21)<sup>37</sup>. Et le processus dure aussi éternellement que la raison ou la diversité des choses (selon que l'on préfère αἰὲν ἐόντων du

---

savoir. Voir, par exemple, le travail que nous menons à terme avec A. Tchernia sur le Περὶ ἀπλῶν φαρμάκων IV (XI 624, 9 ; 651, 13 ; 699, 3 Kuhn). Héraclite disait déjà, à sa manière, l'équanimité divine (22B102 DK) : τῷ μὲν θεῷ κάλα πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια « pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes. Les hommes accueillent ce qui est injuste, ils accueillent ce qui est juste (tr. J.B.-H.W.) ». Dieu pense communautaire ce que les hommes conçoivent comme antithétique ou contraire.

<sup>34</sup> La correction τᾶκοσμα pour τὰ ἄκοσμα, justifiée par les règles de la métrique classique n'est peut-être pas indispensable, puisque Cléanthe ne se soucie guère des hiatus.

<sup>35</sup> C'est dans ce vers que s'exprime le plus manifestement l'héraclitisme revisité de Cléanthe, tel qu'il est formulé en 22B51 DK : οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης « ils ne comprennent pas comment il (le *logos*) dit en accord ce qui de soi diffère. A retourner, le lien, comme de l'arc et de la lyre (tr. J.B.-H.W.) »

<sup>36</sup> Le ξυνὸς λόγος héraclitéen (22B2 DK) déjà évoqué au vers 12 se renforce en « raison une ».

<sup>37</sup> La leçon λόγων du manuscrit F laisse en suspens l'adjectif numéral masculin ἕνα. La correction, minime, de λόγων en λόγον proposée par Ursinus rétablit le sens. Reste à savoir si l'erreur λόγων a entraîné la forme αἰὲν ἐόντων.

manuscrit F ou la correction αἰέν ἔοντα de Brunck). De toute façon, la raison unique et la multiplicité du tout coexistent indéfiniment<sup>38</sup>.

La déraison des méchants s'exprime à la fois en termes de fuite (ou d'esquive: φευγόντες, 22)<sup>39</sup> et de négligence (ἐῶσιν, 22) Parce que l'antinomie n'est pas équilibrée, l'ignorance ou la négligence n'étant que deux formes analogues de déficience, pas d'une antithèse équivalente, les méchants sont plutôt des infortunés (δύσμοροι, 23)<sup>40</sup>, avides de posséder ce qu'ils considèrent comme des biens (ἀγαθῶν, 23), et qui le sont peut-être mais en aucun cas ne se donnent à acquérir<sup>41</sup> : l'expression ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτήσιν ποθέοντες (23) est

---

<sup>38</sup> On pourrait comprendre αἰέν comme distributif, les choses existant successivement, mais le verbe ἐόντων exprime plutôt une permanence ontologique.

<sup>39</sup> Dans la terminologie stoïcienne, φυγή signifie le refus, en opposition à αἴρεσις (le choix ou l'assomption), *SVF* III 119 (p. 29, 6), 172 (p. 41, 23), la σωφρόσυνη étant la disposition qui permet de connaître ce qui est susceptible d'être choisi, d'être évité, ou de n'être ni l'un ni l'autre (*SVF* III 262, p. 63, 26).

<sup>40</sup> δύσμοροι, en rejet comme en *Iliade* XXII 60, évoque le destin morbide ou mortifère des méchants, privés d'une bonne mort, selon la règle édictée par Héraclite 22B25 DK : μῦροι μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι « plus grandes, les parts de vie obtiennent de plus grandes parts à vivre (tr. J.B.-H.W.) »

<sup>41</sup> Comme chez Homère, οἷτ' introduit une relative généralisante, valant définition. On pourrait, grammaticalement, comprendre οἷ τε... ποθέοντες..., comme une participiale coordonnée à la relative, puisque Clément, *Stromates*, VI, 12, 98, 2 (= *SVF* III 110, p. 26, 20), fait état de la possibilité d'un choix délibéré du mal : ὁ μὲν κακὸς φύσει ἀμαρτητικὸς διὰ κακίαν γενόμενος φαῦλος καθέστηκεν, ἔχων ἦν ἐκὼν εἴλετο. « L'homme naturellement mauvais, peccable à cause de sa méchanceté s'est rendu vil avec la méchanceté qu'il a délibérément choisie ». Mais, dans ce passage où Clément établit que l'homme est responsable de ses actes, aucune mention n'est faite de Chrysippe ou de quelque stoïcien (je ne comprends pas pourquoi H. von Arnim attribue la sentence à Chrysippe). Les Stoïciens n'éludent assurément pas la responsabilité du malfaisant, mais, en cela socratiques, ils n'admettent pas que le choix du mal soit pleinement volontaire et conscient (ἐκὼν). De plus, l'anacoluthie entre la relative et la participiale ne se justifie pas.

ambiguë : elle peut signifier simplement la cupidité ordinaire ou triviale, mais elle peut aussi évoquer une éthique pragmatique selon laquelle le bien se donne toujours à conquérir. Dans les deux cas, les « méchants infortunés » ne perçoivent nullement (οὐτ' ἐσορῶσι...οὔτε κλύουσιν, 24)<sup>42</sup> la règle commune (κοινὸν νόμον, 24), c'est à dire l'usage, commun à tout et à tous, conforme à la raison commune (κοίνος λόγος, 12).

L'obéissance à la loi commune garantit une bonne vie, qualifiée noblement, comme l'est l'existence des héros de l'épopée (βίον ἐσθλόν, 25)<sup>43</sup>, mais accompagnée d'intelligence véritable (σὺν νῶ)<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Faut-il soupçonner, sous la double métaphore ἐσορῶσιν... κλύουσι, une référence au modèle que sont, pour Héraclite, les sens de la vue et de l'audition, associés à la compréhension : ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω (22B55 DK) « cela que saisit la vue, l'ouïe, la perception, c'est cela que moi, j'estime le plus (tr. J.B.-H.W.) »

<sup>43</sup> La vie bonne selon Cléanthe, n'alterne pas avec une vie mauvaise, comme le prétend Homère (*Iliade* XXIV 529-530) : ὦ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέραυνον / ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ. / ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε... « Celui à qui Zeus qui se plaît à la foudre donne un mélange, celui-là affronte tantôt le mal tantôt le bien, mais celui auquel il ne donne que des afflictions, celui-là il l'expose à l'outrage ». Pour Homère, en effet, il n'est pas de vie univoquement bonne.

<sup>44</sup> La loi commune est celle dont Héraclite dit qu'elle se nourrit du divin qui est unique (22B114 DK) : ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυριζέσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλις ἰσχυρωτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ καὶ πᾶσι καὶ περιγίνεται « Si l'on parle avec intelligence, il faut bien que l'on se fortifie de la chose commune à tout, comme la cité le fait par la loi, et la cité avec plus de force ; car elles se nourrissent toutes, les lois des hommes, d'une loi une, de la divine. Car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et elle les excède (tr. J.B.-H.W.) ». Les mots σὺν νῶ font écho à la formule ξὺν νόῳ d'Héraclite. Le jeu sémantique fondé sur les assonances ξὺν νόῳ... ξυνῶ... νόμῳ, déjà présent chez Héraclite, sert le propos de Cléanthe : la loi commune se fonde et se décèle par l'intelligence des choses et des événements.

À cette vie possible ou potentielle s'oppose le désordre des impulsions (ἀϋθ' ὀρμῶσιν, 26)<sup>45</sup> individuelles, divergentes (αὐτοὶ... ἄλλος ἐπ' ἄλλο, 26)<sup>46</sup>, sans que l'on puisse encore parler de mal absolu (ἄνευ κακοῦ, plutôt que ἄνοι κακοί, 26)<sup>47</sup>.

Trois comportements différents, et trois seulement, caractérisent les fautifs : le souci agressif de la gloire (ὑπὲρ δόξης σπουδὴ δυσέριστον ἔχοντες, 27)<sup>48</sup>, la cupidité cauteleuse et déréglée (ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ, 28)<sup>49</sup>, le laisser-aller associé à

---

<sup>45</sup> Ces fautifs dissolus et dispersés faillent à l'exigence d'être des ἄριστοι tels que les caractérise Héraclite (22B29 DK) : αἰρεῦνται ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀένανον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὅκωσπερ κτήνεα « ils prennent une chose contre toutes, les meilleurs, gloire toujours jaillissante des mortels. La masse des hommes est repue comme les bêtes (tr. J.B.-H.W.) ». Ils ne savent pas choisir l'intelligible unique, plutôt que les satisfactions des appétences triviales.

<sup>46</sup> αὐτοὶ δ' ἀϋθ' ὀρμῶσιν (26) répond à ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτήσιν ποθέοντες οὐτ' ἐσορῶσι (23-24)...

<sup>47</sup> La leçon ἄνευ κακοῦ de F a tant dérouté qu'Ursinus a corrigé κακοῦ en καλοῦ, réduisant l'expression à une platitude. C. Wachsmuth, insatisfait, à son tour a corrigé ἄνευ en ἄνοι et κακοῦ en κακόν : ἄνοι fait redondance, puisque l'inintelligence des méchants a déjà été stigmatisée, même si l'idée que chacun cherche son propre mal paraît ingénieuse. En vérité, il se pourrait que les inconstants insensés ne voient pas ce mal : préférant la diversité (ἄλλος ἐπ' ἄλλο), ils ne vont même pas jusqu'au mal absolu ; ils se plient seulement à leurs caprices.

<sup>48</sup> Cléanthe ne peut pas ne pas se souvenir ici de la dénonciation que fait Héraclite de la réputation et de la créance (22B28 DK) : δοκέοντων ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· δίκη καταλήπεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας « le plus connu décide des choses reconnues, de manière à les conserver ; mais justice viendra saisir artisans et témoins de faussetés (tr. J.B.-H.W.) ».

<sup>49</sup> Le mot κερδοσύνη n'est attesté par ailleurs que chez Homère au datif avec le sens de « par artifice » (*Odyssée* IV 251 ; XIV 31 ; XXII 247, « cunningly » LSJ, *sv*). Entre la σωφροσύνη authentique et l'ἄφροσύνη se place la κερδοσύνη qui prétend à l'intelligence, mais ne ressortit qu'à la niaiserie matoise.

l'hédonisme (εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα, 30)<sup>50</sup>. Tous sont ballottés en tous sens<sup>51</sup>. Après l'individuation des élans (ἄλλος ἐπ' ἄλλο, 26), ἐπ' ἄλλοτεν δ' ἄλλα (30) exprime l'inconstance de ces envies, variant au fil des temps. N'enlevant rien au sens, la lacune du premier hémistiche du vers 30 fait l'effet d'un silence, voire d'une aposiopèse.

La vanité des efforts tentés par les méchants insensés, pour parfaits qu'ils soient (μάλα πάμπαν, 31) n'aboutissent qu'à tout le contraire (ἐναντία...γενέσθαι, 31) de ce que Cléanthe laisse à deviner sous l'imprécis τῶνδε : ce déictique peut désigner, aussi bien que les divers objets des désirs, ce qui, authentiquement, impose sa présence immédiate à tous, sous de multiples formes, en dépit des efforts acharnés que fournissent les inconscients emportés par leurs envies. La vanité de ces efforts apparaît plus clairement si l'on comprend que les insensés mauvais luttent en vain et illusoirement pour faire advenir quelque chose d'opposé à l'ordre du monde tel qu'il s'impose ici, maintenant et toujours.

---

<sup>50</sup> Le relâchement (ἄνεσις) est le défaut antithétique de la tension que Cléanthe appelle τόνος et Chrysippe ἐπίστασις et qui n'est pas nécessairement un bien si elle est trop forte (*SVF* III 92, p. 23, 4 ; III 525, p. 141, 9).

<sup>51</sup> En l'absence d'un verbe conjugué dans la phrase, nonobstant la lacune au premier hémistiche du vers 30, il faut accepter la correction φέρονται de Meineke (pour φέροντες de F), d'autant plus que la juxtaposition de deux participes φέροντες / σπεύδοντες n'apparaît ni élégante, ni pertinente. La lacune, comme les lacunes avérées chez certains poètes (Empédocle, Lucrèce, Virgile) ne relève pas, si la phrase est bien complète, comme elle paraît l'être ici, d'une perte ou d'une faute de copiste, mais d'une omission délibérée. On pourrait étendre considérablement la liste des comportements déficients, un temps de silence suffit à les faire imaginer. Chrysippe dit le commun (ou le banal) de ces élans irrationnels soumis à l'emportement (*SVF* III 475, p. 125, 12 ; Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon* IV 6, 23) : ἔστι δ', ὡς οἶμαι, κοινότατον ἢ ἄλογος αὕτη φορά καὶ ἀπεστραμμένη τὸν λόγον, καθ' ὃ καὶ θυμῷ φαμέν τινος φέρεσθαι « Il est, je crois, chose très commune, ce mouvement irrationnel qui se détourne de la raison, ce qui fait que nous disons que certains se laissent entraîner par leur ardeur ».

La prière ultime introduit de nouvelles épicleses. La première (πάνδορος) s'applique habituellement plutôt à la terre<sup>52</sup>. Mais Zeus, en tant que dieu universel peut légitimement être appelé « dispensateur de tout ».

Le doublet κελαινεφές renvoie sans ambiguïté à l'épopée homérique dans laquelle il qualifie fréquemment Zeus<sup>53</sup>. C'est le Zeus noir des orages, quelque peu terrifiant, menace permanente pour les méchants.

L'épithète ἀρχικέραυνος (32) n'est attestée que chez Cléanthe dans ce passage, et, comme variante, dans un hymne orphique à Zeus. Il doit signifier « qui commande à la foudre »<sup>54</sup>. Gêné par cet usage atypique, et entraîné par le premier épithète, Meineke a corrigé le mot en ἀργικέραυνος, épithète homérique de Zeus<sup>55</sup>, qui signifie « dont la foudre brille » : il crée ainsi une antithèse, presque un oxymore, entre le « nuage noir » et la « foudre

---

<sup>52</sup> Aristophane, *Oiseaux*, 971 ; voir la note de N. Dunbar, *Aristophanes Birds*, Oxford, 1995, ad 971 : il donne des références mais reste quelque peu confus ; Philon, *de Opificio Mundi*, 133 ; *de Aeternitate mundi*, 63 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 6, 39 ; appliqué à αἶσα, Bacchylide fr.XX, 4.

<sup>53</sup> *Iliade*, I 397 ; II 412 ; VI 267 ; XI 78 ; XV 46 ; XXI 520 ; XXII 178 ; XXIV 290 ; *Odyssée* IX 552= XIII 25, 147.

<sup>54</sup> Fragment 21a Kern = 31, *Poetae Epici Graeci* II 1, ed. A. Bernabé, München, 2004, BT, p. 45. A. Bernabé y retient ἀρχικέραυνος aux deux endroits où apparaît l'épithète dans l'hymne, cité par le Pseudo-Aristote, *Traité du Monde* 401a28 et b5, mais aussi par Apulée, *De Mundo*, 37 et, au moins partiellement, par Damascius, *Sur Le Parménide*, éd. Ruelle, Paris, 1889, p. 177. Ἀρχιθάλασσος (*Anthologie grecque*, VI 38, Philippe de Thessalonique) signifie que Poséidon régit la mer. Tous les autres emplois de ἀρχι- caractérisent quiconque occupe le premier rang dans un ensemble.

<sup>55</sup> *Iliade* XIX 121 ; XX 16 ; XXII 178. Les deux épithètes sont associées (en ordre inverse) en XXII 178 : Athéna reproche à son père de s'apitoyer sur le sort d'Hector soumis à une mort prochaine : ὦ πάτερ ἀργικέραυνε κελαινεφές, οἶον ἔειπες. « Mon père, foudre brillante, nuage sombre, qu'as-tu dit ? » L'oxymore souligne le dilemme dans lequel Zeus est pris, entre la vie et la mort.

éclatante ». L'ensemble qualifie l'ambivalence de Zeus, alors qu'il ne saurait être indispensable de rappeler par un néologisme bâtard que Zeus commande à la foudre. On le sait depuis le vers 9.

Le pouvoir n'est pas seulement un pouvoir de régence ou de direction, il est aussi un pouvoir de protection (ῥύου)<sup>56</sup>, que Zeus peut exercer contre l'affliction. Il faut interpréter ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς (33) comme un hypallage : « contre l'affliction que suscite le manque de connaissance / expérience vraie ». Le but, c'est l'ataraxie. L'expression éthique (ῥύου, 33) se redouble d'une image physique : le chagrin doit être dissipé (σκέδασον, 34), éloigné de l'âme, voire désintégré, comme le sont les objets frappés par la foudre. À l'ἀπειροσύνη (33) affligeante, s'oppose le jugement juste, la capacité à atteindre le vrai ou le correct (κυρῆσαι γνώμης, 34-35) qui n'est jamais donnée immédiatement, mais s'offre à atteindre telle une cible ; cette γνώμη, à laquelle se fie Zeus en toute clairvoyance (ἦ πίσυρος, 35), fonde la justice (δίκης μέτα, 35), nécessaire au bon gouvernement du monde (κυβερνᾶς, 35). Quand le jugement a été déterminé, le sage absolu, qu'est Zeus, s'y soumet, règle sur lui sa conduite et le gouvernement de ce qui dépend de lui. Le but n'est pas de percevoir une vérité idéale transcendante, mais d'obtenir une décision saine.

Selon les principes les plus traditionnels de la théologie, pour ce qui est de donner l'honneur, comme la grâce, ce sont les dieux qui prennent l'initiative. Les hommes justes méritent et obtiennent d'être honorés (τιμηθέντες, 36), mais, conscients de la solidarité universelle, ils rendent en réponse cet honneur à Zeus dans un échange incessant d'estime réciproque (ἀμειβόμεσθα σε τιμῆ... διηγεκὲς, 35-36).

Ainsi l'hymne d'hommage (ὑμνοῦντες, 37) trouve-t-il son sens et sa justification. Il ne loue pas les qualités, mais bien les œuvres (ἔργα, 37) sur lesquelles on juge, un dieu, un roi, un philosophe, un simple homme de bien. Pertinent, il rend manifeste l'image qui convient (ὥς

---

<sup>56</sup> le vers 33 étant boiteux, il n'est pas impensable d'ajouter, comme le faisait Scaliger, le μέν qui annonce le δέ de δὸς δέ (v.34) et de compter le -υ-, ambivalent, de ῥύου comme une longue.

ἐπέοικε, 37) : de la part d'un mortel (θνητὸν ἔόντα, 38), c'est la représentation véridique, ou, au moins, vraisemblable, du dieu.

Chanter, ou dire la loi commune à tous et à tout, la dire judicieusement, selon l'ordre de la répartition équitable (δίκης μέτα, 35, repris par ἐν δίκη, 39) et, par conséquent, raisonnable ce n'est pas une nécessité (ainsi s'explique que les vivants irrationnels, dépourvus de parole, ne louent pas Dieu et le monde !), c'est un privilège lié à l'usage de la parole et de la raison associée au langage, communes aux hommes et aux dieux.

Sous la forme poétique d'une célébration dévote, Cléanthe distribue et coordonne les concepts clés de la doctrine stoïcienne, il trace un tableau, en apparence éthique, acceptable par tous. Mais, surtout, il propose un protreptique autant qu'un résumé du dogme, applicable aussi bien qu'à l'éthique, à la physique. S'il passe sous silence la logique et l'ontologie, c'est qu'elles ne peuvent que faire l'objet d'un enseignement et d'une ascèse ultérieurs. Il propose, avant toute autre doctrine, l'image d'un pouvoir coercitif mais plein de sollicitude en face d'un monde et d'êtres sans cesse menacés ou attirés par le désordre et la transgression. Si l'univers apparaît irrémédiablement en butte à des fluctuations héraclitéennes, il lui faut non pas une intelligence qui comprenne et accompagne la mobilité universelle, mais un tuteur rigoureux, une raison efficace qui redresse et gouverne, éventuellement disloque et réorganise.

Didier Pralon