ETUDES PLATONICIENNES

Études platoniciennes

12 (2015)
Platon et la physis

Nadine Le Meur-Weissman

Sens et emplois des termes φύσις et φυά chez Pindare

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
Nadine Le Meur-Weissman, « Sens et emplois des termes φύσις et φυά chez Pindare », *Études platoniciennes* [En ligne], 12 | 2015, mis en ligne le 15 février 2016, consulté le 02 mai 2016. URL : http://etudesplatoniciennes.revues.org/711

Éditeur : Société d'Études platoniciennes
http://etudesplatoniciennes.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur : http://etudesplatoniciennes.revues.org/711
Ce document PDF a été généré par la revue.
© Société d'Études platoniciennes

Nadine LE MEUR-WEISSMAN

Sens et emplois des termes φύσις et φυά chez Pindare

Résumé(s)

Cette étude cherche à déterminer les sens et contextes d'emploi des termes φύσις (2 occurrences) et φυά, forme dorienne du poétique φυή (10 occurrences), chez Pindare. Φύσις désigne chez ce poète la *nature corporelle* de l'homme, son apparence (et non pas son essence). Il en va de même pour la moitié des emplois de φυά. Les cinq autres occurrences de φυά ont en commun qu'elles sont toutes employées au datif instrumental (de cause) s'apparentant à un usage adverbial, se trouvent dans des épinicies et sont intégrées à une réflexion cherchant à expliquer les raisons du succès de certains hommes. La φυά ne renvoie pas à la nature dans son ensemble, au sens moderne du mot, mais toujours à la nature d'un être, qui lui permet de se distinguer des autres et éventuellement de l'emporter sur eux dans divers domaines. En ce sens, la φυά ne se limite évidemment plus à l'apparence physique, mais s'élargit à l'ensemble des caractéristiques *innées* d'un être, celles qu'il a en lui dès la naissance. L'emploi systématique dans ce contexte du datif instrumental souligne la façon dont est conçue cette *nature* : elle est la source d'où l'on tire des qualités (innées), l'origine des dispositions. En revanche, la nature, au sens moderne, collectif, du terme, n'est jamais désignée par les termes de φύσις et φυά chez Pindare.

1 Le présent article s'inscrit dans le cadre d'une enquête sur les origines de la notion de *nature* et de sa désignation par le terme φύσις. Ce dernier, très fréquent chez Platon et Aristote, ne se rencontre que rarement dans les textes conservés d'avant le milieu du V^e^ siècle (une seule occurrence chez Homère, deux chez Pindare, cinq chez Eschyle). Mais Pindare emploie aussi un autre terme de la même racine, φυά (forme dorienne du poétique φυή), pour désigner ce qu'on peut généralement traduire par « nature ». Cet auteur constitue ainsi un jalon important dans l'histoire de la notion. Φύσις et φυή sont dérivés du verbe φύω qui signifie à l'actif « faire pousser, faire naître », au moyen-passif « pousser, naître », et à l'aoriste et au parfait « être né, être par nature »[1]. Les dérivés formés à l'aide du suffixe -σις constituent des noms d'action qui, selon P. Chantraine, « évoquent la notion en tant que puissance cachée, mais active »[2]. Ainsi, É. Benvéniste définit φύσις comme « constitution (accomplie), nature effective », « accomplissement (effectué) d'un devenir », « nature en tant qu'elle est réalisée, avec toutes ses propriétés »[3]. Quant à φυή, « croissance », le mot est employé dans le sens de « stature, prestance » dans l'épopée. Quel est le sens des deux termes chez Pindare et quels sont leurs contextes d'emploi ? La « nature » est-elle conçue par le poète comme le résultat d'un *processus* (vers lequel semble pointer le suffixe -σις) dans lequel on pourrait reconnaître la notion d'*origine* initialement contenue dans la racine, ou renvoie-t-elle simplement aux propriétés distinctives d'une chose, d'une plante ou d'un être ? Par ailleurs φύσις et φυά traduisent-ils chez Pindare ce que nous appelons « la nature » au sens collectif, pour nommer l'« ensemble de la réalité matérielle considérée comme indépendante de l'activité et

1 Voir BURGER (1925).

2 CHANTRAINE (1933), p. 283.

3 BENVÉNISTE (1948), pp. 78-79.

de l'histoire humaines » (CNRTL) ? Si ce n'est pas le cas, trouve-t-on, chez Pindare des traces de cette « nature » et par quel(s) terme(s) est-elle désignée ? Pour tenter de répondre à ces différentes questions et ainsi comprendre le rôle précis de Pindare dans l'évolution de la notion de « nature », il convient de commencer par analyser les différentes occurrences des termes φύσις et φύα dans l'œuvre du poète.

2 Mais avant d'aborder les textes pindariques, il peut être intéressant de faire un détour par Homère pour examiner l'unique occurrence de φύσις présente dans le corpus épique. Au chant 10 de l'*Odyssée*, Hermès donne à Ulysse un remède contre les sortilèges de Circé (*Od*. 10, vv. 302-306) :

> Ὣς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεϊφόντης
> ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι **φύσιν** αὐτοῦ ἔδειξε.
> ῥίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·
> μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δέ τ᾽ ὀρύσσειν
> ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.
>
> Ayant ainsi parlé, le Resplendissant[4] me donna une herbe
> qu'il avait arrachée de la terre et m'en fit connaître la *nature* :
> Sa racine était noire et sa fleur couleur de lait ;
> les dieux l'appellent môly ; mais elle est difficile à déterrer
> pour les hommes mortels ; les dieux, eux, peuvent tout[5].

3 La *nature* que décrit Hermès peut donner lieu à diverses interprétations : s'agit-il de l'ensemble des propriétés de la plante[6] (y compris son caractère de φάρμακον expliqué peu avant[7]), ou simplement de l'apparence visuelle du *moly*[8] ? Hermès ne

4 Homère ne semblant pas connaître la légende d'Argos, le sens traditionnellement adopté d'Ἀργεϊφόντης, « meurtrier d'Argos », ne convient vraisemblablement pas ici. Chantraine rapproche le terme d'ἀργός, « d'un blanc brillant », cf. CHANTRAINE (1968-1980) *s. v.*

5 Toutes les traductions du grec sont personnelles.

6 Selon CHANTRAINE (1933) p. 283, φύσις désigne ici « la vertu magique de la plante qui doit préserver Ulysse des sortilèges de Circé » et pour HEUBECK (1989) *ad loc*., « the hidden power within the plant ». NADDAF (2008) pp. 26-27 va même jusqu'à affirmer que la φύσις de la plante expliquée par Hermès à Ulysse comprend son « origine divine », « l'ensemble du processus de croissance de cette plante, du début à la fin ». Si cette interprétation s'accorde certes avec l'analyse étymologique du terme, rien dans le texte ni le contexte ne permet de l'étayer. Sur l'ambiguïté du terme dans ce contexte voir notamment WELCH (1987) p. 196.

7 τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης / ἔρχευ, ὅ κέν τοι κρατὸς ἀλάλκῃσιν κακὸν ἦμαρ, « va dans la demeure de Circé avec cette herbe bienfaisante, son pouvoir te protègera d'un triste jour » (vv. 287-288).

8 C'est ainsi que comprennent le passage BEARDSLEE (1918) p. 6 ; HEINIMANN (1945) p. 92 ; HOLWERDA (1955) p. 63 ; PATZER (1993) p. 252 ; CLAY (1972) p. 130 et n. 3. Galien (*Commentaire à* La Nature de l'homme *d'Hippocrate*, XV, 3-4 Mewaldt) est souvent pris à témoin de cette interprétation : « προειπὼν γὰρ / ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεϊφόντης / ἐκ γαίης ἀνελὼν καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξεν / ἐφεξῆς φησι / ῥίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ ἴκελον ἄνθος. / οὕτω δὲ καὶ οἱ περὶ τῶν βοτανῶν γράψαντες ἢ ὅλως περὶ φυτῶν ἐκδιδάσκουσι τὴν αἰσθητὴν αὐτῶν φύσιν ὁποία τίς ἐστιν ἑκάστῳ ἁπτομένῳ καὶ γευομένῳ καὶ ὀσμωμένῳ καὶ βλεπομένῳ διηγούμενοι τίνα τε ἔχει δύναμιν ἢ εἴσω τοῦ σώματος λαμβανόμενον ἢ ἔξωθεν ἐπιτιθέμενον· ἐν τούτοις γὰρ ἡ αἰσθητὴ φύσις ἑκάστου τῶν ὄντων ἐστίν· » Mais ce que Galien appelle la *nature sensible,* ou *perceptible* (ἡ αἰσθητὴ φύσις) des plantes comprend non seulement leurs apparence, goût, odeur et toucher, mais aussi leurs effets (δύναμιν) sur le corps, tant externes qu'internes (ἢ εἴσω τοῦ σώματος λαμβανόμενον ἢ ἔξωθεν ἐπιτιθέμενον) : elle ne se limite donc pas à leur apparence.

revient pas sur les vertus du *moly* qu'il a déjà exposées : celles-ci ne doivent donc pas être comprises dans cet emploi de φύσις. En revanche, il est clair que ῥίζῃ μὲν μέλαν… explicite φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε : Hermès montre à Ulysse à quoi ressemble la plante dont il lui a parlé. Les vers 304-306 correspondent vraisemblablement aux paroles mêmes d'Hermès. On peut dès lors s'étonner que le dieu ait besoin de décrire ce qu'Ulysse peut voir par lui-même. Certes, on pourrait répondre que la description émane en réalité du narrateur qui s'adresse à son public. Mais, comme l'a montré Jenny Clay[9], il y a une autre justification aux paroles du dieu : Hermès mentionne non seulement la couleur de la fleur, mais aussi celle de sa racine, en précisant que la plante est difficile à arracher pour les hommes : ceux-ci ne peuvent donc pas aisément connaître la couleur de cette racine, sans l'aide d'un dieu. La φύσις que révèle Hermès ne se limite donc pas à la simple apparence de la plante : sans revenir sur les propriétés bénéfiques du *moly*, le dieu en indique cependant aussi le caractère étranger aux hommes, – qui explique d'ailleurs son absence de nom humain[10]. De cette unique occurrence homérique de φύσις on peut dire que le mot ne désigne pas la nature dans son ensemble, mais la nature d'une chose[11], comprise vraisemblablement comme l'ensemble (ou un ensemble – l'ambiguïté demeure –) de ses caractéristiques.

4 Qu'en est-il des emplois de φύσις chez Pindare ? On rencontre, dans le corpus conservé du poète lyrique, deux occurrences de φύσις et dix de φυά[12], que nous nous proposons d'étudier en détail.

I. Φύσις

I.A. *Néméenne* 6, 1-11

5 La première occurrence de φύσις se trouve au début de la *Sixième Néméenne* (vv. 1-11) :

> Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
> ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
> δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ
> χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος[13]
> μένει οὐρανός. Ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
> νόον ἤτοι **φύσιν** ἀθανάτοις, (5)
> καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας
> ἅμμε πότμος
> ἄντιν᾽ ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.
> Τεκμαίρει {δὲ} καί νυν Ἀλκιμίδας τὸ συγγενὲς ἰδεῖν

9 CLAY (1972) p. 130.

10 CLAY (1972) pp. 130-131.

11 C'est ce qu'HADOT (2004) p. 36 ss. appelle « l'emploi relatif », par opposition à « l'emploi absolu » du mot *phusis*.

12 On trouve par ailleurs chez Pindare quatre occurrences de φύω (*Ol*. 10, 20 ; *Py*. 1, 42 ; fr. 61, 5 ; fr. 334a, 4) et une de φύομαι (*Ol*. 4, 25), auxquelles il sera fait brièvement allusion dans le cours de cette étude.

13 Cf. Hés *Th*. 117, 128 ; *Od*. 6, 42, et, pour le ciel d'airain *Il*. 17, 425.

ἄγχι καρποφόροις ἀρούραισιν, αἵτ᾽ ἀμειβόμεναι
τόκα μὲν ὦν βίον ἀνδράσιν ἐπ- (10)
ηετανὸν ἐκ πεδίων ἔδοσαν,
τόκα δ᾽ αὖτ᾽ ἀναπαυσάμεναι σθένος ἔμαρψαν. (…)

Une et une seule est la race[14] des hommes et celle des dieux : c'est à une seule et même mère que nous devons de respirer les uns et les autres. Mais nous sépare toute la puissance qui nous est attribuée, car (la race des hommes) n'est rien, tandis que le ciel d'airain demeure une résidence sûre pour toujours. Pourtant, nous avons quelque ressemblance avec les immortels, par la grandeur de notre esprit ou par notre *physique*, bien que nous ne sachions ni de jour ni de nuit quelle ligne la fortune a tracée à notre course.
Ainsi, Alcimidas prouve que les qualités héritées sont comme des champs porteurs de récoltes qui, tour à tour, tantôt donnent aux hommes une subsistance abondante tirée des plaines, tantôt au contraire se reposent pour reprendre de la force.

6 Ce texte pose un certain nombre de problèmes d'interprétation et les commentateurs sont à nouveau divisés sur le sens à attribuer à φύσις, le terme n'étant pas précisé. Le proème de l'ode est construit sur un jeu de rapprochements et d'oppositions (ces dernières étant chaque fois mises en relief) servant à dessiner une définition relative de l'humain et du divin. Les premiers mots (Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος) peuvent être compris de façon opposée, selon que l'on voit dans la répétition de ἓν un renforcement de l'idée d'unité[15] ou au contraire une disjonction, les deux « races » étant dans ce cas présentées d'emblée comme distinctes (le texte se traduirait alors : « Une est la race des hommes, une (autre) celle des dieux)[16]. Étant donné l'absence de toute particule adversative et la répétition fortement martelée de la notion d'unité sur le premier vers (Ἓν… ἓν… μιᾶς)[17], la première interprétation est sans doute plus vraisemblable. Le δέ qui suit (ἐκ μιᾶς δὲ…) est dans ce cas explicatif, équivalent de γάρ, comme c'est fréquemment le cas en poésie[18]. Mais quelle que soit la solution retenue pour ces premiers mots, ce qui est affirmé avec force dans l'ensemble du proème est à la fois une unité d'origine et de profondes différences entre hommes et dieux, marquant cette distance incommensurable que Pindare rappelle à de multiples reprises aux puissants et aux vainqueurs. L'unité d'origine[19] provient de ce

14 On pourrait également traduire γένος par « origine », cf. FRÄNKEL (1951) p. 540.

15 Cf. BURY (1890) pp. 103-104 ; FARNELL (1932) pp. 281-282 ; NORWOOD (1945) p. 53 et n. 38 ; FRÄNKEL (1951) p. 602 ; BOWRA (1964) pp. 96-97 ; HENRY (2005) p. 55 ; BURNETT (2005) p. 155, 158 et n. 8.

16 PUECH (1922-1923) vol. 3, p. 79 et n. 1 ; KLOCH-KORNITZ (1961) ; BUNDY (1962), n. 7 p. 37.

17 Cf. Euripide, *Phén*. 1689 : ἓν ἦμάρ μ᾽ ὤλβισ᾽, ἓν δ᾽ ἀπώλεσεν, « un seul jour fit mon bonheur et ma perte ».

18 Cf. DENNISTON (1950) p. 169-170.

19 Cette unité d'origine est niée dans le fragment 61 (vv. 3-5), qui insiste au contraire sur ce qui sépare hommes et dieux : οὐ γὰρ ἔσθ᾽ ὅπως τὰ θεῶν / βουλεύματ᾽ ἐρευνάσει βροτέᾳ φρενί· / θνατᾶς δ᾽ ἀπὸ ματρὸς ἔφυ. « Il n'est pas possible de chercher à comprendre les desseins des dieux pour un esprit humain : il est né d'une mère mortelle » (on trouve ici une occurrence de φύω au sens intransitif indiquant l'origine de l'être).

qu'hommes et dieux ont la même « mère »[20]. Cette mère commune dont l'identité n'est pas précisée est très vraisemblablement la Terre, qu'Hésiode présente explicitement comme mère des dieux dans la *Théogonie* (*Théog*. 116 ss) et comme mère de tous les êtres dans les *Travaux* (γῆ πάντων μήτηρ, *Trav*. 563)[21]. Outre l'origine, hommes et dieux ont encore d'autres points communs d'après le texte de cette *Néméenne* : προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν / νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις (vv. 4-5). La φύσις est donc l'un des éléments qui rapproche hommes et dieux[22], au même titre que le νόος. Mais que faut-il entendre ici par φύσις ? Le rapprochement explicite, au vers 5, de νόον et φύσιν, et leur disjonction par la conjonction ἤτοι qui marque l'alternative, font des deux termes un couple d'opposés[23] : φύσις désigne donc ici très probablement la *nature corporelle* de l'homme, son *apparence*[24], plutôt que son *essence* (« l'homme d'un point de vue anthropologique » comme le suggérait Bury[25]).

7 L'antistrophe (vv. 8 ss.), en évoquant les succès athlétiques variés des différentes générations de la famille éginète des Bassides, dont est issu Alcimidas, constitue une illustration de la maxime énoncée dans la strophe (les hommes ignorent les variations et alternances de leur destinée). Alcimidas suit les traces de son grand-oncle, Praxidamas, qui a remporté des victoires à Olympie, à l'Isthme et à Némée, alors que son père ne s'est jamais illustré comme athlète. La comparaison des vers 9-11 ménage une transition habile entre le proème et le reste de l'ode en reprenant le thème de la terre (implicite dans la strophe) à travers l'image des champs cultivés[26] : de même que les récoltes ne sont pas identiques chaque année, de la même façon, les générations humaines ne connaissent pas toutes les mêmes succès, mais obéissent à

20 Cette idée se trouve déjà chez Hésiode (ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι, « dieux et hommes mortels ont même origine », *Trav*. 108).

21 Cf. également les premiers mots de l'*Hymne homérique à la Terre* : Γαῖαν παμμήτειραν, « Terre, mère universelle ».

22 Il est intéressant que φύσις soit précisément ce par quoi sont rapprochés les hommes et les dieux, dont la mère commune, la Terre, *fait pousser* (φύω) par excellence.

23 Ce couple rappelle d'une certaine manière celui que forme à plusieurs reprises dans l'épopée φυή (souvent associé à δέμας, εἶδος et μέγεθος, pour décrire l'apparence physique d'une personne) et un terme désignant l'intelligence pour englober la totalité des aspects d'un être (οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτέ τι ἔργα *Il*. 1, 115 ; ἀμφοτέρων δὲ φυὴν ἐδάην καὶ μήδεα πυκνά 3, 208 ; οὔτε φυὴν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν *Od*. 8, 168 ; οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα Hés. *Tr*. 129 = *Bouclier* 88).

24 A. Puech traduit ainsi : « nous avons quelque rapport avec les Immortels par la sublimité de l'esprit et aussi par notre être physique (PUECH 1922-1923), et W. Race : « we do somewhat resemble the immortals, either in greatness of mind or bodily nature » (RACE 1997). Cf. FARNELL (1932) p. 282 : « the external figure or shape » ; Henry (2005) p. 56 : « outward form, appearance ».

25 BURY (1890) p. 104.

26 Réélaboration de la célèbre comparaison homérique selon laquelle Glaucos assimile les générations humaines aux feuilles des arbres qui tombent et meurent à l'automne, pour renaître au printemps : οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν... (*Il*. 6, 146-149).

une loi d'alternance[27]. Ce qui est explicitement comparé aux champs est τὸ συγγενὲς, les *qualités héritées*, terme fréquent chez Pindare, sur lequel nous reviendrons.

I. B. *Isthmique* 3/4, 67-69 (=*Isthmique* 4, 49-51)

8 Le mot φύσις se rencontre également dans *l'Isthmique 3/4* (vv. 67-69), dans le portrait que fait le poète de l'athlète Mélissos, qui possède à la fois le courage du lion et la stratégie (μῆτιν, v. 47) du renard :

> Οὐ γὰρ **φύσιν** Ὡαριωνείαν ἔλαχεν·
> ἀλλ' ὀνοτὸς μὲν ἰδέσθαι,
> συμπεσεῖν δ' ἀκμᾷ βαρύς.
>
> Car (Mélissos) n'a pas reçu en partage la stature d'Orion ;
> mais, s'il est méprisable à voir,
> dans l'affrontement, sa force est terrible.

9 Orion était connu pour être un géant, au physique remarquable (Ὡρίωνα πελώριον « le géant Orion », *Od*. 11. 572)[28]. Φύσις désigne clairement, ici aussi, l'apparence physique, en particulier la stature[29]. Les deux seules occurrences de φύσις chez Pindare ont donc un sens restreint à l'*apparence physique* de personnes.

II. Φυά

10 Parmi les dix occurrences de φυά, on peut distinguer deux ensembles composés chacun de cinq passages, dont le premier regroupe des emplois du mot dans un sens physique.

II.A. Emplois de φυά au sens physique

1. Isthmique 7, 21-22

11 On rencontre φυά dans la *Septième Isthmique*, ode consacrée à un compatriote de Pindare, Strepsiade. Après avoir énuméré une série de gloires légendaires thébaines, le poète se tourne vers le vainqueur dont il s'invite à faire l'éloge :

> (…) φέρει γὰρ Ἰσθμοῖ
> νίκαν παγκρατίου, σθένει τ' ἔκπαγλος ἰδεῖν τε μορ-
> φάεις, ἄγει τ' ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον **φυᾶς**.
>
> car (Strepsiade) remporte en effet à l'Isthme

27 On trouve une autre formulation de cette loi d'alternance par générations dans la *Onzième Néméenne* (vv. 37-44). Sur ce thème voir GREENHALGH (1972) pp. 206-207 ; GERBER (1999) pp. 52-53 et les références bibliographiques qu'il mentionne.

28 Cf. également *Od*. 11, 310 : … οὓς δὴ μηκίστους θρέψε ζείδωρος ἄρουρα / καὶ πολὺ καλλίστους μετά γε κλυτὸν Ὡρίωνα , « … êtres les plus grands que nourrit la terre aux blés, et de loin les plus beaux, après l'ilustre Orion ». Selon Hésiode, Orion était fils d'Euryalè (la fille de Minos) et de Poséidon (fr. 148a Merkelbach-West).

29 Cf. MACÉ (2013) p. 47.

la victoire au pancrace, sa force est formidable, il est beau à voir et sa valeur n'est pas inférieure à sa stature.

12 Le terme φυά désigne ici l'apparence physique de l'athlète[30], sa stature[31], conservant ainsi le sens qu'il a dans l'épopée. Le groupe binaire associant force et beauté (σθένει τ᾽ ἔκπαγλος/ ἰδεῖν τε μορφάεις) s'amplifie pour prendre la forme d'un tricolon croissant dont le troisième élément (ἄγει τ᾽ ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον φυᾶς), mis en valeur par sa place et sa longueur, est lui-même construit sur une opposition niée entre physique (φυά) et ἀρετά, (« valeur », « excellence », « succès »). Le Thébain Strepsiade présente ainsi toutes les qualités physiques et morales indispensables à la victoire.

2. *Isthmique* 6, 47-49

13 La *Sixième Isthmique* fait l'éloge de l'athlète Phylacidas et développe, comme nombre d'odes consacrées à des vainqueurs éginètes, un mythe lié à l'histoire des Éacides. Le passage qui nous intéresse met en scène Héraclès priant Zeus pour qu'il donne un fils à son hôte, Télamon (vv. 47-49) :

τὸν μὲν ἄρρηκτον[32] **φυάν**, ὥσ-
περ τόδε δέρμα με νῦν περιπλανᾶται
θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλων κτεῖνά ποτ᾽ ἐν Νεμέᾳ·
θυμὸς δ᾽ ἐπέσθω. (…)

Que son corps soit invulnérable, comme cette peau qui flotte autour de moi,
la peau du fauve que j'ai tué jadis à Némée, – mon tout premier exploit ;
et que son cœur suive !

14 Le sens purement physique de φυά ici est limpide, même s'il n'est pas impossible que l'idée de croissance soit implicitement présente, étant donné qu'il s'agit d'un enfant à naître. Le terme désigne vraisemblablement plutôt le corps de l'homme que sa stature. Comme φύσις avec νόος dans la *Sixième Néméenne*, il forme un couple à la fois antithétique et complémentaire avec θυμός.

3. *Pythique* 4, 233-237

15 Le passage suivant est l'un des deux seuls dans lesquels φυά soit qualifié par un adjectif. Il se trouve dans la *Quatrième Pythique* (vv. 233-237), dans la description de l'épreuve imposée par Aietés à Jason, qui doit labourer une portion de champ avec des bœufs crachant du feu :

(…) πῦρ δέ νιν οὐκ ἐόλει παμ-
φαρμάκου ξείνας ἐφετμαῖς.

30 BOWRA (1964) pp. 168 et 350 comprend au contraire le mot comme signifiant ici « sa race » (*breed*). Mais ce sens paraît peu vraisemblable dans le contexte.

31 Cf. MACÉ (2013) p. 47.

32 L'adjectif qualifie τὸν μὲν, non φυάν, qui est un accusatif de relation.

Σπασσάμενος δ᾽ ἄροτρον, βοέους δήσαις ἀνάγκᾳ
ἔντεσιν αὐχένας ἐμβάλλων τ᾽ **ἐριπλεύρῳ φυᾷ** (235)
κέντρον αἰανὲς βιατὰς
ἐξεπόνησ᾽ ἐπιτακτὸν ἀνήρ
μέτρον. (…)

Le feu ne l'affectait pas, grâce aux instructions de son hôtesse experte en toute magie.
Après avoir saisi la charrue, attaché par la contrainte le cou des bœufs
aux harnais et enfoncé dans leur corps aux flancs vigoureux
le pénible aiguillon, le puissant héros exécuta l'épreuve dans la mesure imposée.

16 Ce passage présente une singularité dans la mesure où φυά désigne ici le corps d'animaux et non un corps d'hommes, comme dans les autres occurrences du terme. L'adjectif qui le qualifie donne par ailleurs à ce corps un contour beaucoup plus concret que dans les autres passages. On ne peut déceler ici aucune allusion à un quelconque processus.

4. *Péan* XX (frag. 52u Maehler), 10-13

17 L'occurrence suivante se trouve dans un fragment classé dans l'édition Teubner parmi les péans (*Péan* XX, 10-13), mais appartenant plus probablement à un *prosodion*[33]. Il met en scène le bébé Héraclès en prise avec les serpents envoyés par Héra :

.....].[.]νθ᾽, ὁ δ᾽ ἀντίον ἀνὰ κάρα τ᾽ ἄειρ[ε
.....] χειρὶ μελέων ἄπο ποικίλον
σπά]ργανον ἔρριψεν ἐάν τ᾽ ἔφανεν **φῠάν**
....ὀμμ]άτων ἄπο σέλας ἐδίνασεν.

… lui, relevait la tête pour leur faire face,
… de la main, rejeta de ses membres
le lange brodé et révéla sa force naturelle
… de ses yeux roulait un éclat.

18 La suite du fragment décrit Alcmène quittant le lit où elle vient de donner naissance à Héraclès et ne fournit donc pas d'autre précision sur la φυά d'Héraclès. Celle-ci n'est pas précisée, mais fait vraisemblablement référence, étant donné le contexte, à la force physique extraordinaire du héros, qui s'est manifestée dès sa venue au monde[34]. Ici encore, la φυά semble désigner des qualités, un état, sans qu'aucun processus dynamique ne soit évoqué même implicitement. Le fait que cet épisode se situe juste à la naissance d'Héraclès montre que le héros est né ainsi, qu'il possède cette φυά dès l'origine.

33 Voir D'ALESSIO (1997), pp. 35-37.

34 Cet épisode de la légende d'Héraclès est également traité par Pindare dans la *Néméenne* 1 (vv. 35 ss.) : le poète y parle alors du « courage et [de] la puissance extraordinaires » du héros (ἐκνόμιον / λῆμά τε καὶ δύναμιν, vv. 56-57)

5. *Olympique* 1, 67-71

19 La dernière occurrence de φυά appartenant à ce premier groupe, – second passage dans lequel le terme est qualifié par une épithète –, constitue un emploi original du mot, plus délicat à traduire. Elle se trouve dans la *Première Olympique* (vv. 67-71), alors que Pélops, jeune homme, implore Poséidon de l'aider à gagner la course imposée par Œnomaos aux prétendants de sa fille :

> πρὸς **εὐάνθεμον** δ᾽ ὅτε **φυάν**
> λάχναι νιν μέλαν γένειον ἔρεφον,
> ἑτοῖμον ἀνεφρόντισεν γάμον
> Πισάτα παρὰ πατρὸς εὔδοξον Ἱπποδάμειαν (70)
> σχεθέμεν.
>
> Vers l'âge fleuri où
> un duvet couvrit son menton et le noircit,
> (Pélops) songea au mariage préparé :
> obtenir, de son père le Pisate, l'illustre Hippodamie.

20 Le sens de l'expression πρὸς εὐάνθεμον φυάν est discuté : si πρός est généralement pris dans un sens temporel (« aux environs de », « vers l'époque de »)[35], Verdenius attire l'attention sur le fait que la préposition n'a ce sens qu'avec un nom exprimant une notion temporelle ; or, ce n'est pas, selon lui, le cas de φυά, qu'il traduit par « stature » (corporelle), donnant à πρός le sens « en accord avec »[36]. Mais on aboutit à une traduction peu satisfaisante de la première partie de la phrase « En accord avec sa stature fleurie, quand un duvet couvrit… ». Par ailleurs, le ὅτε introduit bien une notation temporelle. Étant donné le contexte, il semble que φυά ne désigne pas ici uniquement la stature de Pélops, mais implique l'idée de croissance[37], sens premier du mot, et corresponde ainsi à une notion à la fois physique et temporelle[38], où l'on trouve simultanément le processus et son résultat (momentané). Πρὸς εὐάνθεμον δ᾽ ὅτε φυάν signifierait donc « vers le moment fleuri de sa croissance où », (rendu dans la traduction proposée par « vers l'âge fleuri où »).

21 Ainsi, les cinq occurrences de φυά dans lesquelles le terme a un sens physique, proche de celui qu'il connaît chez Homère, montrent en réalité une variété de nuances entre l'acception purement statique, désignant un corps tel qu'il est à un moment donné et une autre plus dynamique, qui peut contenir l'idée implicite de processus, de croissance, ou encore celle d'un état donné dès l'origine, un état inné.

---

35 GERBER (1982) *ad loc.* ; KIRKWOOD (1982) *ad loc.*

36 VERDENIUS (1988) p. 33.

37 Cf. PATZER (1993) p. 254 : « Die entwickelte Leibesgestalt heißt εὐάνθεμος φυά ». *Contra* BEARDSLEE (1918) p. 7 : « the poet is thinking, not of "age" in any sense in which the meaning might be derived from "origin" or "birth", but of age as indicated by outward physical characteristics ».

38 On pourrait ainsi, pour le sens de πρός, rapprocher l'expression πρὸς εὐάνθεμον φυάν de πρὸς γῆρας « vers la vieillesse » qu'on trouve dans la *Neuvième Néme*enne (v. 44). Cf. aussi Eur. *Danaé*, fr. 3, 2 Jouan ; Plat. *Rép*. VI, 498a ; VIII 552c…

II.2. Emplois particuliers au datif instrumental (φυᾷ)

22 Les cinq autres occurrences du mot φυά se trouvent dans les épinicies. Elles sont toutes au datif instrumental (de cause) en un emploi s'apparentant à un usage adverbial, et sont intégrées à une réflexion cherchant à expliquer les raisons du succès de certains hommes.

6. *Olympique* 2, 83-88

23 On en trouve un exemple dans la *Deuxième Olympique*. Dans un passage de transition entre le tableau de la vie après la mort, qui tient lieu de mythe, et le retour à l'éloge de Théron, Pindare s'arrête fièrement sur son statut de poète (vv. 83-88) :

(…) Πολλά μοι ὑπ᾽
ἀγκῶνος ὠκέα βέλη
ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας
φωνάεντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πὰν ἑρμανέων (85)
χατίζει. Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς **φυᾷ·**
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὣς ἄκραντα γαρυέτον[39]
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

J'ai sous le pli de mon bras nombre de flèches rapides
dans leur carquois,
qui parlent à ceux qui comprennent : elles sont entièrement dépourvues
d'interprètes[40]. Talentueux est celui qui tient son vaste savoir de la
nature ; tandis que ceux qui n'ont fait qu'[41]apprendre, en leur véhément
bavardage, comme un couple de corbeaux, criaillent en vain
contre[42] l'oiseau divin de Zeus.

24 Le poète affirme avec force l'excellence de son talent, et l'infinie variété de son inspiration, exprimée de façon imagée par la multitude des flèches dont il dispose. Mais il évoque également la réception de sa poésie : le datif συνετοῖσιν (85) isole un groupe choisi d'auditeurs, seuls capables de la comprendre[43], – parmi lesquels doit naturellement se trouver le premier destinataire de l'ode, Théron. Suit une maxime distinguant à nouveau deux groupes de personnes : celui (au singulier) qui est σοφὸς parce qu'il sait *par nature* (φυᾷ) – il est implicitement assimilé à l'aigle de Zeus –, et ceux (au pluriel) qui ont appris (μαθόντες) et se contentent de bavarder de façon

39 Nous retenons ici γαρύετον qui est la leçon de tous les manuscrits (plutôt que γαρυέτων, conjecture de Bergk, adoptée par les éditeurs de l'édition Teubner).

40 Il ne s'agit pas ici d'opposer ceux qui comprennent (συνετοῖσιν) à « la masse » (ἐς δὲ τὸ πὰν n'a pas ce sens en grec) qui, n'ayant pas d'interprètes, n'y parviendrait pas. Sur ce passage d'interprétation difficile, voir notamment MOST (1986) et VERDENIUS (1989).

41 J'ajoute « ne… que » pour la clarté de l'expression en français.

42 La préposition πρός pourrait aussi être comprise dans le sens « en comparaison de » (cf. MOST 1986, p. 316) ; mais, dans le contexte, « contre » est sans doute préférable (cf. GENTILI *et al.* 2013, p. 411).

43 Cf. Bacchylide 3, 85.

irréfléchie – ils sont, eux, comparés à des corbeaux. Qui est l'aigle et qui sont les corbeaux ? Les deux corbeaux constituent peut-être une allusion aux poètes rivaux de Pindare, Simonide et Baccchylide, à moins qu'ils ne fassent simplement référence aux couples traditionnels de corbeaux que présentent les fables populaires[44]. Derrière l'aigle (qui est aussi σοφός), on a reconnu alternativement Pindare – l'aigle étant plusieurs fois associé au poète dans ses vers[45] –, Théron – l'aigle étant considéré comme le roi des oiseaux –, ou les deux hommes : rien ne permet de lever l'ambigüité qui est peut-être délibérément assumée par le poète[46]. Le terme σοφός est très souvent employé par Pindare en référence au poète de talent, mais il peut aussi désigner ici son perspicace client. Le contexte immédiat renvoie à la fois au poète et à son auditeur et la formulation gnomique permet de généraliser la pensée, qui peut aussi bien renvoyer au contraste entre Pindare et ses rivaux qu'à celui qui oppose Théron aux autres citoyens, voire tout vainqueur à ses concurrents malheureux.

25 En quoi les deux termes de l'opposition diffèrent-ils l'un de l'autre ? Qu'est-ce qui permet au premier de l'emporter sur les seconds ? Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ· μαθόντες δὲ… L'opposition marquée par le δέ adversatif souligne le contraste entre un savoir *naturel* (φυᾷ) et un savoir acquis (μαθόντες). Selon Pindare, le talent *naturel* est supérieur à celui des μαθόντες, qui essaient de l'imiter en vain (ἄκραντα), ne possédant pas les mêmes dispositions. Cette réflexion s'applique à tous les succès : poétiques, athlétiques et même politiques, lorsque, comme dans le cas présent, elle s'adresse à un dirigeant de premier ordre. La φυά est ce qui fait la différence, elle est au cœur du succès et constitue ce qui le rend possible. Cette φυά ne renvoie pas à la nature dans son ensemble, au sens moderne du mot, mais toujours à la nature d'un être, qui lui permet de se distinguer des autres et éventuellement de l'emporter sur eux, que ce soit par le talent poétique ou les prouesses athlétiques. Dans le contexte (Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ), le sens de φυά n'est évidemment plus limité à l'apparence physique, mais s'élargit à l'ensemble des caractéristiques *innées* d'un être, celles qu'il a en lui dès la naissance, dès l'origine. Ainsi, le succès de Théron, comme celui de Pindare, s'explique par sa φυά : le premier est en quelque sorte né pour gagner – et gouverner –, le second pour écrire des vers supérieurs à ceux de ses rivaux qui, faute d'une φυά suffisante, sont réduits à tenter d'apprendre (μαθόντες) l'excellence. La maxime exprime ici une croyance en la supériorité des capacités innées : les qualités des hommes proviennent davantage de leur *nature* que de l'apprentissage[47].

---

44 Sur ces couples de corbeaux dans le folklore traditionnel, voir KIRKWOOD (1981) pp. 242-243.

45 Sur le rapprochement entre le poète et l'aigle, voir *Ném*. 5, 19-21 et *Ném*. 3, 80-82 (où l'aigle est opposé à des « geais criards »).

46 Sur l'ambigüité de l'image de l'aigle chez Pindare, voir STONEMAN (1976), ANGELI BERNADINI (1977), PFEIJFFER (1994).

47 Cette théorie s'oppose à celle des sophistes qui prétendent pouvoir enseigner n'importe quelle σοφία à n'importe quelle personne. Sur le caractère polémique de ces affirmations, voir HUBBARD (1985) pp. 108-109 ; PFEIJFFER (1999) p. 325. Les positions ne sont cependant pas si tranchées qu'elles peuvent paraître, puisque Pindare insiste sur le fait que la φύα seule ne saurait suffire à assurer le succès, tandis que Protagoras, souligne lui aussi l'importance des dispositions naturelles de chacun : φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται, « l'enseignement requiert des dispositions naturelles et de l'exercice » (fr. 80 B 3 D.-K.). Cf. HEINIMANN (1945) p. 100 ; PATZER (1993) p. 267.

7. *Olympique* 9, 100-111

26 À la fin de la *Neuvième Olympique*, après avoir dressé un impressionnant catalogue des victoires remportées par Épharmostos d'Oponte, Pindare énonce une nouvelle maxime (vv. 100-111) :

> τὸ δὲ **φυᾷ** κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς (100)
> ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
> ὥρουσαν ἀρέσθαι·
> ἄνευ δὲ θεοῦ, σεσιγαμένον
> οὐ σκαιότερον χρῆμ᾽ ἕκαστον· ἐντὶ γὰρ ἄλλαι
>
> ὁδῶν ὁδοὶ περαίτεραι, (105)
> μία δ᾽ οὐχ ἅπαντας ἄμμε θρέψει
> μελέτα· σοφίαι μέν
> αἰπειναί[48]· τοῦτο δὲ προσφέρων ἄεθλον,
> ὄρθιον ὥρυσαι θαρσέων,
> τόνδ᾽ ἀνέρα δαιμονίᾳ γεγάμεν (110)
> εὔχειρα, δεξιόγυιον, ὁρῶντ᾽ ἀλκάν (…)
>
> Ce qui vient de la nature l'emporte absolument. Pourtant nombre
> d'hommes, par des qualités apprises, s'efforcent
> d'acquérir la gloire.
> Mais privée de l'aide de la divinité, chaque chose
> n'est pas pire pour être tue[49]. Car certaines
>
> routes vont plus loin que d'autres,
> et une seule occupation ne nous nourrira pas
> tous. Les voies de l'art sont
> escarpées. En offrant ce prix,
> ose crier à haute voix
> que par la grâce divine cet homme est né
> les bras habiles, les membres souples, le regard exprimant le courage
> (…).

27 Ce passage comporte un certain nombre de points communs avec le texte précédent, tant par le mode gnomique de l'expression que par les idées exposées, où l'on retrouve une mise en valeur de la φυά au détriment des qualités acquises (διδακταῖς… ἀρεταῖς, *Ol*. 9, 100-101 / μαθόντες, *Ol*. 2, 86)[50], – le verbe ὥρουσαν laisse entendre qu'elles mènent à l'échec, du moins si elles sont seules[51]. Mais il propose aussi une réflexion approfondie sur les conditions du succès, dans laquelle un nouvel élément est mis en valeur. Si la φυά est indispensable, elle ne suffit pas : l'aide des dieux est également nécessaire, aide sans laquelle aucune action ne mérite

48 Cf. Hésiode, *Travaux* 289-292 et Simonide 579 *PMG*. Sur ce passage, voir aussi BOEKE (2007) pp 52 ss.

49 La litote équivaut à « gagne à être tue ».

50 On retrouvera la même opposition chez Euripide, *Hippolyte* 79-80.

51 Sur ce passage, voir GERBER (2002) pp. 65-68.

qu'on en parle (car elle ne saurait permettre de réussite)[52]. Cette double condition du succès est affirmée une première fois aux vers 100-104, puis répétée quelques vers plus loin : en une triple évocation asyndétique, les qualités d'Épharmostos (εὔχειρα, δεξιόγυιον, ὁρῶντ᾽ ἀλκάν 111) sont présentées comme innées (γεγάμεν, 110) et envoyées par la divinité (δαιμονίᾳ, 110). L'inné vient donc au moins en partie des dieux, qui jouent un rôle majeur dans la dispensation des dons et des capacités *naturelles*[53]. Cette idée est affirmée à de multiples reprises dans les épinicies de Pindare. On la trouve notamment dans la *Première Pythique*, où le poète justifie ainsi la prière qu'il vient d'adresser à Apollon (vv. 41-42) : ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, / καὶ σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί τ᾽ ἔφυν, « car des dieux viennent toutes les ressources qui assurent aux hommes le succès : le talent, la force des bras et l'éloquence » – on remarque l'emploi du verbe φύω, signifiant à l'aoriste 2 actif « être né avec telle qualité », « être de naissance, par nature » : la *gnomè* met en valeur le rôle des dieux dans l'attribution des qualités naturelles, innées. Dans la *Neuvième Olympique,* l'exemple d'Épharmostos est une illustration de la loi énoncée aux vers 28-29 : ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον᾽ ἄνδρες / ἐγένοντ᾽, « Bravoure et talent sont dispensés aux hommes par la divinité ». Et cette idée est en quelque sorte résumée dans des formules telles que τὰν θεόσδοτον δύναμιν, « la puissance donnée par les dieux » (*Py*. 5, 13) ou θεοδμάτους ἀρετάς, « les vaillances fondées par les dieux » (*Is*. 6, 11).

28 Dans le texte de la *Neuvième Olympique*, ἄνευ δὲ θεοῦ (v. 103) et δαιμονίᾳ γεγάμεν (v. 110) signalent deux modalités de l'intervention divine dans la vie des hommes : à chaque étape décisive, dans l'attribution du succès quel qu'en soit le domaine, et à la naissance, dans la répartition des capacités naturelles. Entre ces deux affirmations est introduite une remarque sur la pluralité des voies et des occupations s'offrant aux hommes, qui entre en réalité dans la même argumentation : il y a certes de nombreuses voies, mais un homme ne saurait réussir que dans celles pour lesquelles il est fait par nature et dans lesquelles il s'engage avec l'aide des dieux. Si ces considérations s'appliquent avant tout à l'athlète (Pindare vient de dresser la liste des victoires d'Épharmostos), elles portent vraisemblablement aussi sur le poète, comme le laisse penser le substantif σοφίαι (107) et attribuent d'une certaine manière aux vers de Pindare une caution divine[54].

29 On retrouve une formulation de l'opposition entre l'inné et l'acquis dans la *Troisième Néméenne*. L'ode, qui célèbre la victoire au pancrace d'Aristocleidès d'Égine, évoque, dans le mythe central, l'histoire des Éacides Pélée, Télamon et Achille, et insère, entre le deuxième et le troisième, cette réflexion gnomique (vv. 40-42) :

52 La notation σοφίαι μέν / αἰπειναί (107-108) renvoie sans doute à la nécessité de l'effort pour réussir, mais le texte ne développe pas davantage cette thématique.

53 Cf. HEINIMANN (1945) p. 99.

54 La relation de dépendance qu'entretient la φυά avec la divinité peut aussi avoir des implications politiques, car certaines grandes familles justifiaient leur position éminente en faisant remonter leur ascendance jusqu'aux dieux (cf. PFEIJFFER 1999, p. 326). Ce type de relation privilégiée est ainsi mis en scène par le mythe de la *Sixième Olympique* célébrant la famille des Iamides qui prétendait descendre d'Apollon et de Poséidon, par l'intermédiaire d'Évadné, la mère d'Iamos.

συγγενεῖ δέ τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει.
Ὃς δὲ διδάκτ᾽ ἔχει, ψεφεννὸς ἀνὴρ
ἄλλοτ᾽ ἄλλα πνέων οὔ ποτ᾽ ἀτρεκεῖ
κατέβα ποδί, μυριᾶν δ᾽ ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται.

C'est par la gloire héréditaire[55] qu'on atteint la prééminence.
Celui qui ne dispose que[56] de qualités apprises est un homme obscur,
aspirant tantôt à une chose tantôt à une autre : jamais il ne s'avance
d'un pied sûr, mais, son esprit vain ne fait que goûter[57] à mille vaillances.

30 La thèse mise en valeur peut sembler à première vue identique à celle des deux passages précédents : le rôle des qualités innées est privilégié sur celui des qualités acquises. Comme dans la *Neuvième Olympique*, sont également évoquées les multiples occupations auxquelles peuvent aspirer les hommes et le fait que seules celles qui correspondent aux dons naturels de chacun sont susceptibles de mener au succès. Cependant les mots employés ne sont plus exactement les mêmes : le substantif φυά a été remplacé par l'adjectif συγγενής (« qui vient avec le γένος », « hérité »), qui introduit un élément nouveau et très important dans l'argumentation, celui de l'hérédité. Car l'innéité ne se confond pas avec l'hérédité : les qualités innées ne sont pas nécessairement héritées, ni héréditaires. Mais le couple antinomique φυᾷ / διδακταῖς (ἀρεταῖς) de la *Neuvième Olympique* (v. 100) et celui qu'on trouve ici συγγενεῖ (εὐδοξίᾳ)/ διδάκτ᾽**,** semble induire une certaine équivalence entre les termes φυᾷ et συγγενεῖ, dont le sens est en effet proche[58]. À l'apprentissage s'oppose avec succès aussi bien l'inné que l'hérité. L'ode va développer le thème de l'hérédité, notamment à travers son mythe. Les vers 40-42 s'appliquent sans aucun doute à la fois aux différentes générations des Éacides et à Aristocleidès, présenté comme leur descendant[59]. Le lien implicite qui est établi entre les hauts-faits des trois héros mythiques et les succès de l'athlète célébré place ce dernier dans la continuité de ces illustres ancêtres, comme dans celle des Myrmidons, premiers habitants de l'île « dont Aristocleidès… n'a pas souillé d'opprobre la place depuis longtemps célèbre, en mollissant dans la rude équipée du pancrace » (vv. 14-17). La supériorité de l'hérédité sur l'apprentissage n'implique cependant pas un rejet de ce dernier. Au contraire, comme le montre la troisième triade évoquant la formation dispensée par Chiron à Jason, Asclépios et Achille, une formation doit nécessairement s'ajouter aux qualités innées pour permettre le succès[60].

---

55 Il peut sembler curieux que ce soit la gloire qui soit dite héritée et susceptible de permettre le succès, mais qualités et gloire sont étroitement liées. Cf. PFEIJFFER (1999) p. 329.

56 J'ajoute à nouveau « ne… que » pour la clarté de l'expression en français.

57 J'ajoute de même « ne fait que ».

58 Les deux mots sont d'ailleurs employés dans le même contexte dans la *Première Néméenne* (vv. 25-28), voir *infra*. Συγγενής se trouve par ailleurs dans la proximité de φύσις dans la *Sixième Néméenne* (vv. 5-8), mais ce dernier terme a là un sens purement physique.

59 Il est remarquable que, dans presque toutes les odes que Pindare consacre aux jeunes athlètes éginètes, le thème du chant soit systématiquement la glorification des Éacides (*Olymp*. 8, *Ném*. 3, 4, 5, 6, 7, 8, *Isthm*. 5, 6, 8, 9). Ainsi les jeunes Éginètes sont en quelque sorte identifiés comme dignes successeurs de ces héros mythiques. Cf. BURNETT (2005) p. 49 ; LE MEUR (2012) p. 145.

60 Cf. HUBBARD (1985) pp. 108-109 ; PFEIJFFER (1999) p. 325.

8. *Néméenne* 1, 25-28

31 Les vers 25-28 de la *Première Néméenne* contribuent à éclairer les vers 104-107 de la *Neuvième Olympique* et à approfondir la réflexion sur la φυά :

> (…) τέχναι δ᾽ ἑτέρων ἔτεραι·
> χρὴ δ᾽ ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι **φυᾷ.**
> Πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος,
> βουλαῖσι δὲ φρήν, ἐσσόμενον προϊδεῖν
> συγγενὲς οἷς ἔπεται.
>
> Les arts des uns diffèrent de ceux des autres ; mais il faut suivre une route droite et accorder ses efforts à sa nature.
> Car la force se manifeste dans l'action,
> et l'esprit dans les conseils, chez ceux qui possèdent le talent inné de prévoir l'avenir.

32 Cette nouvelle maxime est intégrée à un éloge de Chromios, lieutenant de Hiéron de Syracuse et vainqueur à la course des chars à Némée. Elle évoque brièvement la pluralité des τέχναι qui s'offrent aux hommes, pour s'attarder sur la méthode permettant de remporter le succès dans celle qu'on a choisie : il faut μάρνασθαι φυᾷ « faire des efforts selon sa nature », selon ses capacités naturelles. Si l'importance de la φυά est à nouveau affirmée, on remarque qu'est également introduite la notion d'effort, étroitement associée à la φυά : pour réussir, il est nécessaire d'accomplir de pénibles efforts, mais dans le domaine qui convient le mieux à la *nature* de chacun. Chaque art requiert des talents spécifiques. Il ne suffit pas à un homme d'avoir des dons naturels, ni de se donner du mal pour réussir dans un domaine, il lui faut aussi exercer son discernement et limiter ses occupations à celles pour lesquelles il a des capacités naturelles : dans celles-là seules ses efforts pourront être récompensés. La pensée est encadrée par les deux termes φυᾷ et συγγενές, apportant une insistance particulière sur les notions d'innéité et d'hérédité.

33 Cette maxime, qu'illustrent la victoire de Chromios et ses qualités à la fois athlétiques et intellectuelles, a certainement aussi des implications politiques étant donné le statut social du *laudandus*, proche conseiller de Hiéron : seuls les hommes doués par nature, c'est-à-dire de naissance, des dons adéquats sont susceptibles de gouverner et peuvent nourrir des ambitions politiques. Ces réflexions servent une idéologie aristocratique visant à justifier le statut social de ceux qui jouissent de positions éminentes et à nier la possibilité de mobilité sociale[61]. La victoire de l'athlète prouve qu'il avait la bonne φυά ; l'éloge de sa famille, systématiquement intégrée à l'ode triomphale, démontre que cette φυά est héréditaire.

9. *Néméenne* 7, 54-56

34 La *Septième Néméenne* chante la victoire de Sogénès d'Égine, vainqueur au *pentathlon* à Némée, chez les enfants. On y trouve une nouvelle réflexion d'ordre gnomique sur la *nature* humaine et les conditions du succès (vv. 54-56) :

61 Cf. PFEIJFFER (1999) p. 328.

φυᾷ δ᾽ ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες
ὁ μὲν τά, τὰ δ᾽ ἄλλοι· τυχεῖν δ᾽ ἔν᾽ ἀδύνατον
εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον· (…)

Nous différons tous par notre nature et avons chacun reçu du sort pour notre vie
l'un ceci, d'autres cela. Il est impossible à un seul homme de réussir
à remporter le bonheur total.

35 Ce texte reprend le motif de la diversité des êtres humains, mais pour l'adapter aux dons reçus du sort à la naissance. Le participe λαχόντες, qui fait écho à φυᾷ à l'autre extrémité du vers, contribue à expliciter la notion de qualités naturelles ou innées : sont innées les qualités que l'on reçoit du sort (ou des dieux) à la naissance[62]. Ces qualités *naturelles* diverses expliquent les différences de succès entre les hommes, selon les domaines. Nul ne peut remporter tous les succès, mais chacun n'a de chances de réussir que dans les domaines pour lesquels il a reçu des dons naturels.

36 Ces vers rappellent par ailleurs le début de l'ode qui, avant de s'arrêter sur le destin singulier de Sogénès, pose la diversité des sorts : ἀναπνέομεν δ᾽ οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα…, « Nous ne respirons pas tous pour les mêmes fins… » (v. 5)[63]. Le prélude s'ouvre sur une invocation à Ilythie, déesse qui préside aux naissances, présentée comme parèdre des Moires (Ἐλείθυια, πάρεδρε Μοιρᾶν, v. 1). Cette évocation de la naissance, associée au verbe ἐλάχομεν (v. 4)[64], rappelle le thème des dons innés, reçus dès l'origine. Le cas particulier de Sogénès est ensuite traité. La place et l'ordre des mots (Σὺν δὲ τίν / καὶ παῖς ὁ Θεαρίωνος…, « C'est avec ton aide que le fils de Théarion… », vv. 6-7) soulignent nettement le rôle prépondérant de la divinité dans la victoire remportée par le jeune athlète. L'ode est ainsi construite à la fois sur l'affirmation du pouvoir divin dispensant inégalement les dons à la naissance (et contribuant aux succès au cours de la vie) et sur celle de la diversité des destins humains, s'expliquant en partie par ces interventions divines. Mais les dieux ne sont pas seuls responsables de la φυά des hommes.

10. *Pythique* 8, 35-45

37 Dans la *Huitième Pythique*, la dernière ode de Pindare qui nous soit parvenue, le poète apporte un nouvel éclairage sur la φυά humaine, qu'il associe très nettement à l'hérédité. Ce thème est d'ailleurs si prégnant qu'il motive le choix du mythe, celui de l'expédition des Épigones, comme l'indique la deuxième épode. Le poète s'y adresse à Aristoménès d'Égine qu'il s'apprête à louer pour son exploit, car il a remporté le prix à la lutte (vv. 35 ss.) :

Παλαισμάτεσσι γὰρ ἰχνεύων ματραδελφεούς (35)
Οὐλυμπία τε Θεόγνητον οὐ κατελέγχεις,
οὐδὲ Κλειτομάχοιο νίκαν Ἰσθμοῖ θρασύγυιον·

62 Cf. *Ol*. 9, 110 et le commentaire.

63 Sur ce passage, voir MOST (1985) pp. 134 ss et 182 ss.

64 Cf. λαχόντες (v. 54). Au début de l'ode, le verbe met en valeur le fait que, sans Ilythie, rien ne nous échoirait, ni la lumière du jour, ni la nuit, ni la jeunesse (ἄνευ σέθεν /οὐ φάος, οὐ μέλαιναν δρακέντες εὐφρόναν / τεὰν ἀδελφεὰν ἐλάχομεν ἀγλαόγυιον Ἥβαν 2-4).

αὔξων δὲ πάτραν Μειδυλιδᾶν λόγον φέρεις,
τὸν ὅνπερ ποτ᾽ Ὀϊκλέος παῖς ἐν ἑπταπύλοις ἰδών
υἱοὺς Θήβαις αἰνίξατο παρμένοντας αἰχμᾷ, (40)

ὁπότ᾽ ἀπ᾽ Ἄργεος ἦλυθον
δευτέραν ὁδὸν Ἐπίγονοι.
Ὧδ᾽ εἶπε μαρναμένων·
« **Φυᾷ** τὸ γενναῖον ἐπιπρέπει
ἐκ πατέρων παισὶ λῆμα. (…) ». (45)

À la lutte, suivant la trace de tes oncles maternels,
tu ne déshonores pas Théognète, vainqueur à Olympie,
ni la victoire aux membres hardis de Clitomaque à l'Isthme.
Grandissant la famille des Midylides, tu justifies précisément les paroles
que jadis le fils d'Oiclès, voyant devant Thèbes aux sept portes
les fils[65] combattre de pied ferme, formula dans une prédiction,

quand d'Argos partirent
les Épigones pour une seconde expédition.
Voici ce qu'il dit, alors qu'ils combattaient :
« Par nature le courage inné
des pères brille chez les fils… »

38 Aristoménès s'inscrit (ἰχνεύων 35) dans la lignée familiale qu'il ne dément pas (οὐ κατελέγχεις 36), mais grandit au contraire (αὔξων δὲ πάτραν Μειδυλιδᾶν 38). Cette parfaite adéquation entre les qualités du jeune homme et celles de sa famille rappelle à Pindare celle qu'Amphiaraos avait jadis remarquée entre les Épigones et leurs pères. Le nom φυά est à nouveau associé à un terme de la racine de γένος, γενναῖος cette fois, « qui appartient en propre à une race », « qui convient à une race »[66]. Cet adjectif souligne clairement, de même que la mention ἐκ πατέρων, la notion d'hérédité[67], qui contribue à éclairer le sens du terme φυά dans la phrase.

39 Ce texte peut par ailleurs être mis en parallèle avec le début de la *Dixième Pythique* (vv. 10-12) :

Ἄπολλον, γλυκὺ δ᾽ ἀνθρώπων τέλος ἀρχά (10)
τε δαίμονος ὀρνύντος αὔξεται·
ὁ μέν που τεοῖς τε μήδεσι τοῦτ᾽ ἔπραξεν,
τὸ δὲ συγγενὲς ἐμβέβακεν ἴχνεσιν πατρός[68]… (12)

Apollon, c'est dans la douceur que l'issue et le début des actions humaines

65 Les fils des sept chefs qui avaient combattu Thèbes lors de la première expédition.

66 L'adjectif γενναῖος peut aussi signifier « de bonne race », « noble », mais dans le contexte, il semble préférable de retenir son sens premier, celui qu'il a également dans l'*Iliade* (5, 253, unique occurrence).

67 Cf. MACÉ (2013) p. 232-233.

68 On retrouve à nouveau la même image dans la *Sixième Néménne* (vv. 15-16) : ἴχνεσιν ἐν Πραξιδάμαντος ἐὸν πόδα νέμων / πατροπάτορος ὁμαιμίοις, « il a mis le pied dans les traces parentes de son grand-père paternel, Praxidamas ».

croissent quand une divinité leur donne l'impulsion ;
(Hippocléas) a, je crois, accompli cet exploit selon tes desseins,
et en suivant la voie héréditaire il a marché dans les traces de son père…

40 Il n'est pas question ici de φυά, mais le contexte est très proche de celui dans lequel le terme est employé. Le balancement μέν… δὲ… (vv. 11-12) met bien en valeur les deux facteurs auxquels sont imputés la victoire d'Hippocléas : les dessins divins et l'hérédité.

41 Les cinq occurrences de φυᾷ (au datif instrumental) interviennent donc toujours dans le cadre d'un éclairage sur les raisons expliquant l'ἀρετά et la gloire de tel ou tel homme. L'emploi systématique dans ce contexte du datif instrumental souligne la façon dont est conçue cette *nature* : elle est la source d'où l'on tire des qualités (innées), l'origine des dispositions[69]. Si la φυά constitue l'un des éléments essentiels justifiant ce succès (remporté *φυᾷ*, *grâce aux qualités innées*, *par la nature*), elle n'est cependant pas sa seule condition : les efforts (adaptés à la φυά de chacun) et l'aide des dieux en constituent également des facteurs indispensables[70]. C'est ce qu'affirme une *gnomè* de la *Dixième Olympique* (vv. 20-23), dans laquelle la « nature » apparaît non pas sous la forme du substantif φυά, mais sous celle du participe aoriste 2 de φύω, « être de naissance, par nature » :

θάξαις δέ κε **φύντ**᾽ ἀρετᾷ ποτί
πελώριον ὁρμάσαι κλέος ἀ-
νὴρ θεοῦ σὺν παλάμαις.
Ἄπονον δ᾽ ἔλαβον χάρμα παῦροί τινες,
ἔργων πρὸ πάντων βιότῳ φάος.

En aiguisant qui est né pour l'excellence
un homme peut l'entraîner vers une gloire immense, avec l'aide du dieu.
Peu nombreux sont ceux qui sans effort ont atteint cette joie,
lumière de la vie surpassant tous les accomplissements.

42 Pindare insiste constamment sur le bénéfice de l'expérience et la nécessité de l'effort (πόνος), car la φυά à elle seule ne suffit pas. La φυά de chacun consiste en ses qualités innées, qui l'emportent toujours, selon le poète, sur les qualités acquises. Mais d'où nous vient cette φυά ? Elle nous est dispensée à la naissance par les dieux (ou le sort), mais dépend aussi grandement de l'hérédité. Le thème de l'hérédité est particulièrement développé dans la poésie de Pindare et exprimé par une grande variété de termes dénotant le processus physique de transmission de l'excellence : à côté de φυά (ou de mots de la même famille comme φύω[71], φυτεύω[72], σύμφυτος[73],

69 Cf. MACÉ (2012) pp. 63-64.

70 Sur l'importance conjointe de l'effort et des dieux pour assurer le succès, voir aussi *Py*. 12, 28-30.

71 Outre les trois occurrences déjà rencontrées de φύω, on trouve encore le verbe à l'actif dans un fragment d'attribution incertaine (334a, 4) : πεδόθεν ἔφυν[, mais le texte est trop lacunaire pour qu'il soit possible d'en faire un commentaire. La dernière occurrence du verbe est au moyen (*Ol*. 4, 25-27) et signifie « pousser » (à propos de cheveux gris).

ἐμφυής[74]…), on trouve des mots formés sur la racine de γένος tels συγγενής[75], σύγγονος[76], γενναῖος[77], γνήσιος[78]…, et de nombreux termes désignant la famille ou ses membres[79]. Le rôle prépondérant dévolu par Pindare à l'hérédité explique aussi un certain nombre d'éléments récurrents de sa poésie, comme l'éloge quasi systématique des ancêtres du vainqueur dans l'épinicie qui lui est consacrée. Il s'agit chaque fois de montrer que l'athlète s'inscrit dans une continuité. Et cette loi de l'hérédité, de l'excellence *naturelle* d'une famille impose aux jeunes le devoir de ne pas déroger à leur naissance, de ne pas se montrer indignes de leurs ancêtres. L'accomplissement de cet objectif est souvent souligné par Pindare. Ainsi le Thébain Mélissos « ne dément pas la valeur héritée de ses parents » (ἀνδρῶν δ' ἀρετάν / σύμφυτον οὐ κατελέγχει, *Isthm* 3. 13-14), ni Cléandre celle de son cousin, le pugiliste décédé Nicoclès, vainqueur à l'Isthme (τὸν μὲν οὐ κατελέγχει κριτοῦ γενεά / πατραδελφεοῦ, « le fils du noble frère de son père ne lui fait pas honte », *Isthm*. 8, 65a-66)... La lignée d'où l'on est issu est donc loin d'être indifférente. Sous-jacente à cette théorie est la justification de tous les succès, non seulement athlétiques, mais aussi poétiques, voire politiques et sociaux. L'universalisation de la portée de la réflexion est en effet permise par l'emploi systématique de la généralisation, sous la forme de *gnomai*. Ainsi, si les membres de telle famille occupent des positions élevées dans la société, ils le doivent à leur φυά, privilège des *bonnes races*. L'épinicie pindarique véhicule une idéologie toute aristocratique et s'inscrit dans un système de valeurs visant à expliquer l'excellence et la prééminence sociale et à justifier les droits de ceux qui occupent le haut de la hiérarchie sociale[80]. Elle vante les mérites de l'ἀρετά, que les hommes acquièrent, en partie au moins, par la naissance (φυᾷ), justifiant ainsi la reproduction sociale. « Cette nature est la source d'un processus dont on peut (…) saluer l'identité reproductive : l'esprit des pères fleurit chez les enfants.[81] ». C'est aussi ce qu'affirme Théognis (vv. 535-538) :

> Οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν,
> ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καὐχένα λοξὸν ἔχει.
> Οὔτε γὰρ ἐκ σκίλλης ῥόδα φύεται οὔθ' ὑάκινθος,

---

72 Le verbe, qui signifie « planter », prend le sens d'« engendrer », d'où, au passif, « être né » (*Py*. 4, 144 ; *Py*. 4, 256 où le terme est employé au sein d'un réseau d'images naturelles assimilant la génération humaine à celle des plantes ; *Ném*. 5, 7).

73 *Is*. 3, 13-14.

74 *Ol*. 11, 19, où il est question du « naturel » (τὸ γὰρ ἐμφυὲς…/… ἦθος) du renard et du lion.

75 Nous avons rencontré quelques-unes des occurrences relativement nombreuses de cet adjectif (*Ol*. 13, 13 ; *Py*. 4, 133 ; *Py*. 5, 16 ; *Py*. 10, 12 ; *Ném*. 1, 28 ; *Ném*. 3, 40 ; *Ném*. 5, 40-41 : Πότμος δὲ κρίνει συγγενὴς ἔργων πέρι / πάντων, « le destin héréditaire décide du succès de tous les actes » ; *Ném*. 6, 8 ; *Is*. 1, 39-40 où l'on retrouve le πότμος συγγενής).

76 *Ol*. 8, 80 ; *Ol*. 12, 14 ; *Py*. 3, 39 ; *Py*. 8, 60 ; *Py*. 9, 108 ; *Ném*. 10, 40 ; *Ném*. 11, 12 ; fr. 70a, 17 ; fr. 140a, 70.

77 *Py*. 8, 44 ; fr. 6b, f.

78 *Ol*. 2, 11 : γνησίαις ἐπ' ἀρεταῖς.

79 Sur l'importance du motif de l'hérédité dans la poésie de Pindare et l'emploi par ce poète des termes *physis* et *phya*, voir ROSE (1968).

80 Cf. ROSE (1974), pp. 151-155 ; HUBBARD (1985) p. 107 ; PFEIJFFER (1999) pp. 325-326.

81 MACÉ (2012) p. 64.

οὐδέ ποτ᾽ ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον.

Jamais une tête d'esclave n'est (*par nature*) droite :
il l'a toujours de côté, et le cou incliné.
car de la scille ne naît ni la rose ni la jacinthe,
ni jamais d'une esclave un enfant à l'esprit libre.

43 Cette idéologie, essentielle à l'ode triomphale de Pindare, est en revanche beaucoup moins présente chez Bacchylide, chez qui l'on ne trouve qu'une seule occurrence du terme φυά (5, 168), employée dans son sens épique, purement physique. Elle constitue bien une spécificité pindarique. Cependant la théorie qui sous-tend les emplois de φυά par Pindare ne se limite pas à cette application sociale, elle a une portée beaucoup plus vaste, comme le montre par exemple le vers 86 de la *Sixième Olympique* (Σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ) qui s'applique vraisemblablement d'abord au poète et à ses rivaux[82]. Il convient par ailleurs, pour comprendre la pensée de Pindare, de ne pas isoler la φύα ni en exagérer la valeur : sans effort et sans l'aide des dieux, elle ne saurait suffire à garantir le succès[83]. C'est ce qui explique que tous les hommes issus d'une même famille n'y parviennent pas nécessairement. Par ailleurs, les moments de succès sont peu nombreux dans la vie d'un homme, car ἓν παρ᾽ ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς / ἀθάνατοι, « les immortels distribuent un bien pour deux maux aux mortels » (*Py*. 3, 81-82)[84]. Ainsi, la théorie pindarique de la φύα ne se limite pas à une foi arrogante dans le triomphe inévitable des hommes issus des classes sociales les plus favorisées ; elle est approfondie par la conscience de la fragilité de la condition humaine[85]. On peut enfin remarquer que les cinq occurrences de φυᾷ intégrées à une réflexion fortement empreinte d'idéologie aristocratique se trouvent toutes dans les épinicies, c'est-à-dire dans des poèmes écrits pour des clients appartenant à une frange très privilégiée de la population.

III- Présence de la nature chez Pindare

44 L'étude des occurrences de φύσις et φυά chez Pindare permet par ailleurs d'affirmer que la nature, au sens moderne, collectif, du terme, n'est jamais désignée par ces termes dans sa poésie. Mais en réalité, on ne trouve pas trace de cette « nature » chez Pindare, pas plus que chez les poètes de l'époque archaïque, car celle-ci n'est pas encore un concept pensé comme un tout cohérent[86]. Elle apparaît de manière fragmentée, sous la forme de plantes, d'animaux, du ciel, de la terre ou de la mer, qui constituent le cadre de la narration, servant de décor pittoresque où évoluent les personnages. Ainsi la *Première Pythique* situe son récit « dans les cimes au noir

82 Cf. HEINIMANN (1945) p. 99.

83 Cf. NORWOOD (1945), pp. 49 ss.

84 Réinterprétation pessimiste par Pindare du passage évoquant les jarres de Zeus dans l'*Iliade* (24, 527 ss.) selon lequel Zeus puisait biens et maux dans deux jarres.

85 Cf. KIRKWOOD (1982) p. 75.

86 Cf. BONNAFÉ (1987) p. 6 *:* à l'époque archaïque, « il n'existe pas encore de terme global pour désigner l'ensemble de tout ce qui existe et se produit en dehors de l'homme, autour de lui et sans son intervention ».

feuillage de l'Etna » (Αἴτνας ἐν μελαμφύλλοις δέδεται κορυφαῖς, v. 27), « l'Etna neigeux, qui toute l'année nourrit le givre piquant » (νιφόεσσ᾽ Αἴτνα, πάνετες χιόνος ὀξείας τιθήνα, v. 20). Apollon enlève la nymphe Cyrène « des vallées du Pélion qui résonnent du bruit du vent » (ἀνεμοσφαράγων / ἐκ Παλίου κόλπων, *Py*. 9, 5) pour en faire « la souveraine d'une contrée riche en troupeaux et en fruits (πολυμήλου / καὶ πολυκαρποτάτας θῆκε δέσποιναν χθονός, *Py*. 9, 6-7)… Les mentions de paysage n'ont ainsi d'autre fonction que celle de créer un décor à l'action humaine ou divine. Les descriptions en sont toujours limitées et on ne peut déceler de véritable intérêt chez le poète pour la nature, autre que la nature humaine[87].

45 Paradoxalement, au vu de ce peu d'intérêt pour la nature en soi, c'est vers le domaine naturel que Pindare se tourne très volontiers pour décrire l'humain, par l'intermédiaire d'images à la fois extrêmement nombreuses et variées[88]. Si certaines d'entre elles sont classiques en grec (comme la désignation des jeunes gens par des termes tels ἔρνος « jeune pousse »[89] ou θάλος « jeune rejeton »[90], ou encore l'image de la « fleur de la jeunesse » ἄνθος ἥβας[91]), d'autres sont plus originales. Nous en avons déjà rencontrées quelques-unes, comme la comparaison qui associe l'alternance de succès dans les générations humaines à celle qui s'observe dans la productivité des terres cultivées (*Ném*. 6. 9-11 ; *Ném*. 11, 37-44) ou la métaphore faisant du poète un aigle (*Ol*. 10, 88 ; *Ném*. 3, 80-82 ; *Ném*. 5, 19-21). Pindare établit par ailleurs de nombreuses analogies entre ses vers et des jardins ou des champs. Ainsi le poète « cultive le jardin choisi des Charites » (ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον, *Ol*. 9, 27), il est l'un des « laboureurs des Piérides » (Πιερίδων ἀρόταις, *Ném*. 6, 32), tandis que le chœur de la *Sixième Pythique* chante : « c'est le champ d'Aphrodite au regard perçant ou celui des Charites que nous retournons » (ᾗ γὰρ ἑλικώπιδος Ἀφροδίτας / ἄρουραν ἢ Χαρίτων / ἀναπολίζομεν, vv. 1-3)[92]. L'ode prend la forme d'une « fleur charmante » que le dieu peut « faire croître » (ἐμῶν δ᾽ ὕμνων ἄεξ᾽ εὐτερπὲς ἄνθος, *Ol*. 6, 105)[93], les chants sont dotés de « feuilles » (φύλλ᾽ ἀοιδᾶν, *Is*. 3-4, 45) et deviennent « couronnes (florales) » (θάλος ἀοιδᾶν , frag. 70 a, 14). Cette conception de la poésie reflète « la perception aiguë, dans sa vivante réalité, d'un rapport de nature qui dépasse la ressemblance et va jusqu'à l'identité. L'ode pousse et fleurit… »[94]. On peut encore lire derrière cette abondance d'images végétales un reflet de la réalité agônistique que célèbre l'épinicie, l'athlète victorieux recevant comme récompense officielle une couronne de feuillage (olivier à Olympie,

87 Cf. BOEKE (2007), pp. 46 ss.

88 Voir notamment MCCRACKEN (1934) ; STEINER (1986) pp. 29-39 ; BONNAFÉ (1987) *passim*.

89 On trouve déjà l'image dans l'*Iliade* 18, 56. Cf. également *Od*. 6, 163 ; 14, 175.

90 Cf. *Il*. 22, 87 ; *Od*. 6, 157.

91 *Py*. *4*, 158. Cf. *Il*. 13, 484. Pindare a aussi la variante καρπὸς Ἥβας (*Ol*. 6, 58 ; *Py*. 9, 109-110).

92 Le poète prête à ses inspiratrices divines elles-mêmes cette activité, aussi un athlète victorieux permet-il aux Muses de labourer leur champ : Μοίσαισί τ᾽ ἔδωκ᾽ ἀρόσαι (*Ném*. 10 26).

93 Cf. ἄνθεα δ᾽ ὕμνων, *Ol*. 9, 48.

94 DUCHEMIN (1955) p. 49. Cf. MOTTE (1973) p. 305 : « Le poète est par essence un jardinier, un laboureur, un cueilleur, ou bien encore un sourcier ».

laurier à Delphes…), tandis que le public lui lance des brassées de fleurs lors de la *phyllobolia*[95].

46 L'examen des deux occurrences de φύσις et des dix occurrences de φυά chez Pindare révèle la polysémie de φυά qui désigne à la fois le physique d'une personne (comme φύσις) suivant l'usage homérique, – physique conçu tantôt comme une simple caractéristique, tantôt comme un état inné, tantôt comme l'aboutissement d'un processus de croissance[96] –, et, employé au datif instrumental (φυᾷ), ce grâce à quoi un homme est ce qu'il est, la source d'où il tire ses qualités et capacités. On trouve donc à plusieurs reprises (mais pas systématiquement), de façon sous-jacente au moins, l'idée d'une croissance, d'un développement pris, tantôt à son point d'arrivée, marquant l'aboutissement, tantôt à son point de départ, marquant l'origine. Cette conception de la *nature* humaine comme croissance, ainsi que la désignation de la terre comme mère métaphorique des hommes expliquent peut-être en partie l'abondance d'images végétales qu'on trouve dans la poésie de Pindare, en dépit du peu d'intérêt de ce poète pour la nature en elle-même.

Bibliographie

ANGELI BERNADINI P. (1977), « L''aquila tebana' vola ancora », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 26, pp. 121-126.

BEARDSLEE J. W. JR. (1918), *The Use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature*. Chicago, The University of Chicago Press.

BENVENISTE É. (1948), *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

BOEKE H. (2007), *The Value of Victory in Pindar's Odes*, Leyde, Brill.

BONNAFÉ A. (1987), *Poésie, nature et sacré*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, vol. 2 : *L'âge archaïque*.

BOWRA C. M. (1964), *Pindar*, Oxford, Clarendon Press.

BRASWELL B. K. (1992), *A Commentary on Pindar* Nemean One, Fribourg, University Press Fribourg Switzerland.

BUNDY E. L. (1962), *Studia Pindarica*, University of California Studies in Classical Philology vol. 18 n° 1 et 2, Berkeley, University of California Press.

BURGER A. (1925), *Les mots de la famille de φύω en grec ancien*, Paris, Champion.

BURNETT A. P. (2005), *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*, Oxford, Oxford University Press.

BURY J. B. (1890), *The Nemean Odes of Pindar. Edited with introductions and Commentary*, Londres, Macmillan and Co.

BURY J. B. (1892), *The Isthmian Odes of Pindar. Edited with introductions and Commentary*, Londres, Macmillan and Co.

95 Cf. *Py*. 4, 240 ; 8, 57 ; 9, 123-124 ; Simonide, fr. 206 *PMG* et le commentaire de SCHNEIDER (1974) pp. 4-7 et 9-10 ; schol. Eur. *Héc*. 574. Voir aussi STEINER (1986) pp. 35-36.

96 Cet aspect est sans doute le plus visible en *Ol*. 1, 67 (Πρὸς εὐάνθεμον δ' ὅτε φυάν…).

CAREY C. (1981), *A commentary on five odes of Pindar : Pythian 2, Pythian 9, Nemean 1, Nemean 7, Isthmian 8*, Salem (New Hampshire), Ayer.
CHANTRAINE P. (1933), *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, Champion.
CHANTRAINE P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
CLAY J. S. (1972), « The Planktai and Moly : Divine Naming and Knowing in Homer », *Hermes* 100 (2), pp. 127-131.
D'ALESSIO G. B. (1997), « Pindar's *Prosodia* and the Classification of Pindaric Papyrus Fragments », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, pp. 23-60.
DENNISTON J. D. (1950[2]), *The Greek Particles*, Oxford, Oxford University Press.
DUCHEMIN J. (1955), *Pindare, poète et prophète*, Paris, Belles Lettres.
FARNELL L. R. (1932), *The Works of Pindar*, vol. II : *Critical Commentary*, Londres, Macmillan & Co.
FRÄNKEL H. (1951), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik, und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, New York, American Philological Association.
GENTILI *et al*. (1995) = GENTILI B., ANGELI BERNARDINI P., CINGANO E., GIANNINI P., *Pindaro. Le Pitiche*, Milan, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori.
GENTILI *et al*. (2013) = GENTILI B., CATENACCI C., GIANNINI P., LOMIENTO L., *Pindaro. Le Olimpiche*, Milan, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori.
GERBER D. E. (1982), *Pindar's Olympian One : A Commentary*, Toronto, University of Toronto Press.
GERBER D. E. (1999), « Pindar, *Nemean Six* : A Commentary », *Harvard Studies in Classical Philology* 99, pp. 33-91.
GERBER D. E. (2002), *A Commentary on Pindar, Olympian Nine*, Stuttgart, Franz Steiner.
GILDERSLEEVE B. L. (1885), *The Olympian and Pythian Odes*, New York, Harper & Bros.
GREENHALGH P. A. L. (1972), « Aristocracy and Its Advocates in Archaic Greece », Greece and Rome 19 (2), pp. 190-207.
HADOT P. (2004), *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris.
HEINIMANN F. (1945), *Nomos und Physis : Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, Friedrich Reinhardt.
HENRY W. B. (2005), *Pindar's* Nemeans*. A Selection. Edition and Commentary*, Munich, K. G. Saur.
HEUBECK A. (1989), « Books IX-XII » dans Heubeck A., Hoekstra A., *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II : Books IX-XVI, Oxford, Oxford University Press.
HOLWERDA D. (1955), *Commentatio de vocis quae est φύσις vi atque usu*, Groningen.
HUBBARD T. K. (1985), *The Pindaric Mind. A Study of Logical Structure in Early Greek Poetry*, Leyde, Brill (en particulier pp. 107-124).
KIRKWOOD G. M. (1981), « Pindar's Ravens (*Olymp*. 2, 87) », *The Classical Quarterly* 31 (2), pp. 240-243.
KIRKWOOD G. M. (1982), *Selections from Pindar. Edited with an Introduction and Commentary*, Chico (CA), Scholars Press.

KLOCH-KORNITZ P. V. (1961), « Zum Anfang von Pindars *Nemea VI* », *Hermes* 89, pp. 370-371.

LE MEUR N. (2012), « La poésie lyrique (VIIe-Ve s.) », dans Macé A. éd., *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 117-154.

MACÉ A. (2010), « Le jour où la nature des choses devint le fruit d'une croissance : questions préliminaires sur l'ἱστορία περὶ φύσεως », http://www.etudesplatoniciennes.eu/questions_preliminaires/15janvier2010.html.

MACÉ A. (2012), « La naissance de la nature en Grèce ancienne », dans in HABER S., MACÉ A. (éds.), *Anciens et modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, pp. 47-84.

MACÉ A. (2013), *L'invention de la nature en Grèce ancienne* (Mémoire d'Habilitation inédit, Paris-Sorbonne).

MCCRACKEN G. (1934), « Pindar's Figurative Use of Plants », *American Journal of Philology* 55 (4), pp. 340-345.

MOST G. W. (1985), *The Measures of Praise : Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes* (Hypomnemata 83), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

MOST G. W. (1986), « Pindar, *O*. 2.83-90 », *The Classical Quarterly* 36 (2), pp. 304-316.

MOTTE A. (1973), *Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la Religion à la Philosophie*, Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des Lettres t. 66, fasc. 5, Bruxelles, Palais des Académies.

NADDAF G. (1992), *L'Origine et l'évolution du concept grec de* « physis », Lewiston, The Edwin Mellen Press.

NADDAF G. (2008), *Le concept de nature chez les Présocratiques* (traduit de l'anglais par Castelnérac B.), Paris, Klincksieck.

NORWOOD G. (1945), *Pindar*, Sather Classical Lectures 19, Berkeley, University of California Press.

PATZER H. (1993), *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. (Habil.-Schrift, Marburg 1939 ; repr.) Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band 30 Nr. 6, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

PFEIJFFER I. L. (1994), « The Image of the Eagle in Pindar and Bacchylides », *Classical Philology* 89 (4), pp. 305-317.

PFEIJFFER I. L. (1999), *Three Aeginetan Odes of Pindar. A Commentary on* Nemean V, Neman III, & Pythian VIII, Leyde, Brill (en particulier pp. 324-332).

PUECH A. (1922-1923), *Pindare* (4 volumes), Paris, Belles Lettres.

RACE W. H. (1997), *Pindar* (2 volumes), The Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

ROSE P. W. (1968), « Pindar and φυά », *Harvard Studies in Classical Philology* 72, pp. 399-402 (résumé de sa thèse soutenue à Harvard en 1967 : *Pindar and Phya, a study of the role of inherited excellence as a theme in the odes*).

ROSE P. W. (1974), « The Myth of Pindar's *First Nemean* : Sportsmen, Poetry, and Paideia », *Harvard Studies in Classical Philology* 78, pp. 145-175.

SCHNEIDER J. (1974), *Fragments lyriques de Simonide de Céos : Édition, Traduction et Commentaire*, Thèse pour le doctorat de troisième cycle (inédite), Université Paris Sorbonne.

STEINER D. (1986), *The Crown of Song : Metaphor in Pindar*, Londres, Duckworth.

STONEMAN R. (1976), « The ‘Theban Eagle’« , *The Classical Quarterly* 26 (2), pp. 188-197.

VERDENIUS W. J. (1988), *Commentaries on Pindar*. Volume 2 (*Olympian* 1, 10, 11 ; *Nemean* 2 ; *Isthmian* 2), *Mnemosyne*, supplement 101, Leyde, Brill.

VERDENIUS W. J. (1989), « Pindar, *O*. 2.83-6 », *Mnemosyne* 42 (1/2), pp. 79-82.

WELCH K. E. (1987), « Keywords from Classical Rhetoric : The Example of Physis », *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 17 (2), pp. 193-204.

YOUNG D. C. (1970), « Pindar *Nemean* 7 : Some Preliminary Remarks (vv. 1-20) », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101, pp. 633-643.