

## Du côté de la soue

### Odyssée, chant 14

#### *Mise au point*

« For the view that Odysseus reveals himself first to those whose assistance he needs in overcoming the suitors and, therefore, not to Penelope, see also Σ<sup>N</sup> Od. 13 init. (= II 789-90 Dindorf), which starts with a citation from Aristotle (presumably from the *Homeric Problems*, see N. J. Richardson, "Recognition scenes in the Odyssey" Papers of the Liverpool Latin Seminar 4 [1983] 225-26): ἔστι φάναι, φησὶν Ἀριστοτέλης, ὅτι τοῖς μὲν ἔδει ὡς ἂν μετέχειν μέλλουσι τοῦ κινδύνου εἰπεῖν. ἀδύνατον γὰρ ἦν ἄνευ τούτων ἐπιθέσθαι τοῖς μνηστῆρσι. (fr. 176). See also W. J. Woodhouse, *The Composition of Homer's Odyssey* (Oxford 1930) 75, for Odysseus' need of Eumaeus. » Cité par Roisman, p. 215, note 2.

On lira dans l'article de H. Roisman (« Eumaeus and Odysseus. – Covert Recognition and Self-Revelation ? », *Illinois Classical Studies*, XV, 2, p. 215-238) l'ensemble des indices que la critique relève, révélateurs de l'identité du mendiant. Il en est qui me paraissent surinterprétés et il me semble que les conséquences qu'elle tire, par exemple, pp. 225 sqq., de l'emploi du comparatif κέρδιον, vers 355, sont abusives ; elle omet alors de commenter les vers suivants, 356-359, qui comportent des indices favorisant l'identification entre celui qui parle en habit de mendiant et Ulysse beaucoup plus intelligibles, et pour Eumée et pour l'auditoire.

Je diverge d'avec l'auteure, que j'ai prise ici pour référence, sur le plan de la méthode : j'interprète le chant 14 comme un échange conversationnel entre, apparemment, un mendiant, dont l'auditoire connaît l'identité, mais dont l'interlocuteur est censé ignorer l'identité, et un porcher, que le mendiant doit sonder pour savoir s'il peut compter sur lui pour l'aider dans sa tâche future, selon la formule d'Aristote, et de qui il doit donc se faire reconnaître. Trop d'études sur les récits que le mendiant fait à Eumée, puis, plus tard, à Pénélope, sont classés dans la catégorie du « mensonge ».

A titre indicatif, voir les titres des articles dont R. Newton (1998), p. 143, note 1, donne la liste C. R. Trahman, « Odysseus' Lies (*Odyssey*, Books 13-19) », *Phoenix*, 6, (1952), p. 31-43 ; P. Walcot, « Odysseus and the Art of Lying », *Ancient Society*, 8, 1977, p. 1-19 ; A.J. Haft, « Odysseus, Idomeneus, Meriones : The Cretan Lies of *Odyssey* 13-19 », *CJ* 79 (1984), p. 289-306 ; Chris Emlyn-Jones « True and Lying Tales in the *Odyssey*, *G&R*, s.s. 33 (1986), p. 1-10 ; A. Schmoll, « The first Cretan Lie of Odusseus », *CB* 66 (1990), p. 67-71. En apparence G.P. Rose pose autrement le problème : « The Swineherd and the Beggar », *Phoenix* 34 (1980), p. 285-297 ; mais, p. 289, à propos du « conte crétois », il parle de « false autobiography » et de « all the other false tales ». L'article de H. Roisman fait exception dans cet ensemble d'articles consacrés à la « véracité » d'Ulysse. L'ouvrage de Grosshardt (1998) est la dernière étude, sauf erreur de ma part, qui aborde les fictions d'Ulysse du point de vue de la tromperie (« Trugrede »).

Sur la reconnaissance, Roisman a une ou deux affirmations étranges : p. 229 : « The poem indicates that no formal recognition (acknowledgment) should be offered to Odysseus unless the master starts it formally. Whoever offers such a revelation risks his life. Argus, who recognizes his master and is about to show it, dies before he can strip Odysseus' disguise; Eurycleia almost loses her life (19.479-81). »

En vérité, nous découvrirons que le problème n'est pas celui de la reconnaissance de l'identité du mendiant par Eumée, le porcher – lequel sait immédiatement avec qui il a affaire, avec son maître revenu après vingt ans d'absence – mais celle de la qualité, dont un nom, *Olutteus*, est l'indice, que le maître *veut se voir reconnue*, pour orienter aussitôt le lecteur, une qualité *royale*.

Telle est la problématique de toute la seconde partie du récit du *Retour d'Ulysse*, une demande de reconnaissance, de la part d'Ulysse, que tous ses principaux interlocuteurs et alliés lui refuseront. Ils l'accueilleront en tant qu'*Odusseus* et non pas en tant qu'*Olutteus*. Cette problématique m'est apparue depuis longtemps, mais elle ne s'est imposée à moi en toute lumière qu'au dernier moment de la rédaction de mon étude, *L'Odyssée ou le Retour d'Ulysse. Un traité d'économie politique*, paru chez Lang, janvier 2019, Bruxelles. Dans le texte actuel de l'*Odyssée*, son intelligence est bloquée par une interpolation dans ce chant 14, des vers 122 à 144, dont la conséquence a été une modification du contenu de l'échange qui suit (vers 148 à 184) : cet échange – *et la suite de tous les échanges entre le mendiant et ses alliés potentiels, jusqu'au chant 24* – ne se comprennent que si l'on y restitue, dans ce chant, l'emploi, par le mendiant (*Odusseus* travesti par Athéna), du nom sous lequel il veut être accueilli, *Olutteus* ou mieux, la forme attique d'*Olutteus*, *Olusseus*. Le refus, de la part du « serviteur », du porcher, d'accorder à son maître satisfaction le transforme en figure de l'homme libre, du citoyen, résistant de façon indéfectible à une demande de sujétion de la part de qui prétend exercer un pouvoir : on lui accordera l'exercice d'une fonction, on ne lui concédera pas le moindre droit à exercer une domination.

Je pense que sous le nom *Olutteus (Olusseus)*, attesté sur le vase François (environ – 570), est évoqué le thème du loup et, par métonymie, celui de l'organisation hiérarchique de la meute, métaphore d'une organisation aristocratique des partages : certes la règle générale est celle de la proportion hiérarchiquement organisée. D'abord les maîtres se servent autant qu'il est nécessaire pour satisfaire leurs besoins *et leurs désirs* ; ils abandonnent les restes à leurs lieutenants – à ceux qui leur sont les plus proches – lesquels abandonnent les miettes à la valetaille (aux fantassins). Tel est le modèle de toutes nos organisations sociales aujourd'hui (à quelques nuances près) ; la période de gouvernement de 547-46 à 527-26, au temps du retour de Pisistrate, a été un moment unique où les appétits des dominants ont été contenus et les dominants eux-mêmes neutralisés. Il est regrettable qu'il ne soit pas venu à l'esprit de Pisistrate et de ses alliés, les défenseurs de la citoyenneté athénienne telle que Solon l'avait instituée, de donner de la stabilité temporelle à ce mode de gestion des affaires et de l'économie de la Cité en créant un Conseil des femmes qui aurait disposé des mêmes compétences que le Conseil des hommes.

Examinons le détail du chant

#### *Rencontre avec « le » mendiant*

37. «ὦ γέρον, ἦ ὀλίγου σε κύνες διεδηλήσαντο
38. ἐξαπίνης, καί κέν μοι ἐλεγχεῖην κατέχευας.
39. καὶ δέ μοι ἄλλα θεοὶ δόσαν ἄλγεά τε στοναχάς τε·
40. ἀντιθέου γὰρ \*φάνακτος ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων
41. ἦμαι\*, ἄλλοισιν δὲ σύας σιάλους ἀτιτάλλω
42. ἔδμεναι· αὐτὰρ κείνος \*φελδόμενός που\* ἔδωδῆς
43. πλάζεται ἐπ' ἄλλοθρόων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε,
44. εἶ που\* ἔτι ζῶει καὶ ὄρᾱ φάφος ἠφελίοιο.

45. ἀλλ' ἔπειο κλισίηνδ' ἴομεν, γέρον, ὄφρα καὶ αὐτός,  
 46. σίτου καὶ οἴνοιο κορεσσάμενος κατὰ θυμόν,  
 47. εἵπης, ὀππόθεν ἐσσί καὶ ὀππόσα κήδε' ἀνέτλης.»

Ces premiers propos d'Eumée à l'adresse du mendiant survenu près de son gîte, attaqué par ses chiens « surpris », nous éclairent sur ce qui se passe en lui : les chiens ont failli « dilacérer » le mendiant ἐξαπίνης, « tout soudain », c'est-à-dire parce qu'ils ont été surpris à cause de son irruption toute soudaine, inattendue, ce qui signifie que le mendiant a pris le soin de s'approcher sous le vent, de sorte que les chiens n'ont pas flairé son approche. Cela signifie que le mendiant a provoqué l'attaque des chiens, émettant un signal à l'adresse d'Eumée, qui commente : si les chiens t'avaient déchiré de leurs griffes, « Tu m'aurais fait perdre toute contenance ἐλεγχεῖν » « en m'humiliant / en me rabaisant » (je fais mienne l'hypothèse d'un rapprochement avec ἐλαχύς, « petit », et l'analogie avec l'allemand *schmähen*, « humilier, rabaisser »).

La façon dont le mendiant a surgi était donc chargée d'intention à l'adresse de l'occupant des lieux : c'était une façon de le mettre à l'épreuve. Eumée se fait donc immédiatement réflexion : il n'y a qu'un homme, déguisé en mendiant, qui peut se comporter de cette façon, c'est mon « maître », intéressé de savoir si j'étais aux aguets, dans l'attente de son irruption. Il poursuit donc dans la logique de la réflexion qu'il se fait (que nous, nous devons reconstituer en raison de la mise en scène) : tu m'aurais humilié, *or* (δέ) les dieux m'ont donné aussi d'autres raisons de souffrir et de gémir » : je suis là, assis, impuissant, (donc : humilié) pleurant un maître qui erre à l'étranger, s'il vit encore, nourrissant ses porcs pour que d'autres que lui les mange. « Eh bien, suis-moi, allons dans mon gîte afin que toi aussi, *vieillard*, rassasié de pain et de vin jusqu'à l'apaisement de ton désir, tu dises d'où tu es et quelles esquintes tu as soutenues ».

De l'un de ces porcs, qui appartiennent à celui dont je regrette l'absence, que je nourris pour d'autres, faisant de toi *mon hôte* (en t'invitant à ma table, en t'honorant comme mon égal), je t'en rassasierais « *au point que tu me dises* d'où tu es et toutes les épreuves que tu as dû surmonter ».

Eumée met en place un contrat de communication avec l'étranger, y définissant clairement sa place : il sera son hôte ; à sa table, il occupera la place de l'homme sur qui il pleure et gémit, à qui reviennent de droit les porcs qu'il nourrit et qu'il est, pour l'heure, contraint de donner à d'autres. Au terme du repas, la fonction de parole lui reviendra comme elle revient à un hôte que l'on accueille à sa table : à lui alors de dire « d'où il est » et de raconter les tribulations qui l'ont conduit jusqu'à la table de son hôte (de qui l'a accueilli).

Un tel contrat de communication oblige à dire vrai : pour le mendiant, dire « d'où il est », c'est expliquer de quelle façon il *est devenu* ce que présentement *il est*, c'est rendre compte de son état, apparent, de mendiant. Ulysse, sous son manteau de mendiant, après avoir tenté de soumettre Eumée à un autre contrat de communication que celui-ci lui refusera, répondra à cette demande en racontant son histoire sous la figure, métaphore et métonymie, d'un mendiant.

*Mètre, graphies, sémantique*

*Homothétie de la relation Achille – Patrocle dans l'Iliade, Ulysse – Eumée dans l'Odyssée*

40-1: ἀντιθέου γὰρ φάνακτος ὀδυρόμενος καὶ ἀχέων / ἦμαι ἄλλοισιν ...

Rappels : selon l'explication conventionnelle (voir encore le commentaire d'Hoekstra au vers, in *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume II, Books XIII-XVI, Oxford), le digamma de *φάνακτος* (écrit *ἄνακτος*) est négligé, étant donné que la syllabe précédente, quoique fermée (terminée par une consonne), reste brève (*γά-ρ*). En réalité, cette seconde mesure du vers s'articule /ū ga- rwa-/, /r/ + /w/ formant un agglomérat (un cluster). En tant que glide, /w/ peut être traité tantôt comme un phonème discontinu (consonne), tantôt comme phonème continu (voyelle). Le phonème /w/ appartient à la langue épique ; en tant que tel, il ne peut pas être « négligé ». Par définition, un phonème est un constituant immédiat des signifiants d'une langue, il n'est pas à la libre disposition du locuteur.

Dans la suite *ἦμαι ἄλλοισιν*, le phénomène est inverse : la suite s'articule /hē-maj- / jal-loi-/. Le glide /j/ à la fois ferme la syllabe qu'il termine (/aj/) et donc l'allonge, et il se lie avec l'initiale vocalique du mot suivant. Plus loin, dans le syntagme *φελδόμενος που\** *ἔδωδῆς* (*wel-do-me-/nos-po-ue-/ dō-dēs*) le traitement est à nouveau inverse de ce dernier : la diphtongue /ou/ est décomposée en ses deux moments articulatoires ; du coup, /o/, isolé, est bref ; /u/ est lié avec l'initiale vocalique du mot qui suit ; il est donc articulé comme un glide, /w/.

Quant à l'écriture *ἔελδόμενος*, je considère qu'elle est une transcription d'une écriture primitive *ΗΛΔΟΜΕΝΟΣ*, où H = FE (FE). Des manuscrits, en différentes occurrences (*Il.* 1, 455 ; 1, 504 ; 16, 494) attestent une aspirée, ce que j'interprète comme la trace de l'écriture primitive H, à lire FE-. Quelques manuscrits portent simplement *ἔλδόμενος* au lieu de l'habituel, mais aberrant, *ἔελδόμενος*. Je rappelle qu'une inscription retrouvée sur l'île de Délos, datée du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, atteste une seule graphie (rectangle quadrillé) pour écrire ε (/e/) ou bien ἐ (/he/). L'existence de l'homographie (un seul graphème pour deux phonèmes ou plus) n'est donc pas une vue de l'esprit. Le phénomène existe en français (<s> par exemple, transcrivant /s/ ou /z/).

#### Vers 40

*ὀδυρόμενος καὶ ἀχέων / ἦμαι.*

La place du verbe *ἦμαι* dans l'*Illiade* est remarquable : il en existe seulement deux occurrences, se rapportant à Achille ; au chant 18, au moment où il vient d'apprendre la mort de Patrocle et, surtout, la perte des armes divines offertes à son père, qui les lui a confiées au moment de partir pour Troie, il se plaint, auprès de sa mère, de l'état d'impuissance où il est, alors que Zeus aurait dû se faire son allié (18, 104) :

*ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης*

« Eh bien ! Je suis là, assis près des navires, fardeau improductif de la terre de labour... » !

Au chant 24, vers 542, devant Priam venu réclamer le corps d'Hector, il évoque son père, Pélée : il n'a qu'un fils, qui ne peut pas s'occuper de sa vieillesse, puisque, explique-t-il, *ἦμαι ἐνὶ Τροίῃ, σέ τε κήδων ἠδὲ σὰ τέκνα*, « je suis là, assis, te blessant, toi et tes enfants » / « prenant soin de tes morts ».

Dans la bouche d'Achille, le verbe exprime son dépit de ne pouvoir agir : privé de ses armes, il est paralysé sur place, près de son navire ; il ne peut aller combattre celui qui l'a insulté en se revêtant des armes divines offertes à son père. Ou bien encore, au lieu d'être auprès de son père, dont il est le seul fils, et de prendre soin de sa vieillesse, il est là, sur place, à Troie, condamné à « prendre soin du deuil » de Priam, puisqu'il est à la fois celui qui lui a tué son fils et celui qui doit, maintenant, consentir à ses funérailles.

De même, dans l'*Iliade* encore, l'association entre les deux verbes ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων est rare. Dans la première occurrence (9, 612) Achille s'adresse à son père nourricier, Phœnix, pour le mettre en garde : « Ne bouleverse pas mon courage par tes pleurs et ton affliction en faveur d'Agamemnon ». Thétis est chargée de mettre en garde Achille devant la colère de Zeus s'il s'obstine à retenir le cadavre d'Hector par-devers lui (*Il.* 24, 128-130) :

τέκνον ἐμὸν τέο μέχρις ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων  
σὴν ἔδραϊ κραδίην μεμνημένος οὔτε τι σίτου  
οὔτ' εὐνήσ...

« Mon enfant ! Jusques à quand rongeras-tu ton cœur par tes larmes et ton chagrin et refuseras-tu de te nourrir et de partager la couche d'une femme... ? »

Une variante apparaît dans la bouche de Priam (22, 424)

τῶν πάντων οὐ τόσσον ὀδύρομαι ἀχνύμενός περ  
ὡς ἑνός, οὐ μ' ἄχος ὄξυ κατοίσεται Ἄϊδος εἴσω

« De tous mes fils, je ne verse autant de pleurs et ne suis frappé d'un tel chagrin, que sur un seul : l'affliction poignante que j'en éprouve m'emportera dans les demeures de Hadès... »

La source des pleurs et du chagrin d'Achille, ce n'est pas la mort de Patrocle, mais la perte des armes divines offertes à son père ; indirectement, ces mêmes armes sont la source des larmes et du chagrin de Priam, puisque ce sont elles qui ont entraîné la mort d'Hector.

Eumée est également immobilisé sur place, affligé par une « perte », non celle d'un objet d'origine divine, chargé de puissance magique, mais par l'absence de son *wanax*, du « répartiteur » des richesses ou du butin après un pillage. En l'absence du maître ou du patron des partages (*wanax*), les jeunes « loups » d'Ithaque et des îles environnantes dévorent ses biens.

Les deux syntagmes associés dans l'*Odyssée* renvoient à un arrière-plan de l'*Iliade* dont les traits sont clairement dessinés : une relation d'obligation unique qu'un fils ne peut pas remplir, parce qu'il est condamné à rester « assis près de son navire », « inactif ». Phœnix doit tout au fils de Pélée, rien à Agamemnon ; Achille ne peut pas venger l'affront subi justement parce que lui font défaut les armes qui lui permettraient d'affronter l'insulteur. Cette situation lui arrache des larmes et est source d'une oppression insupportable. De façon analogue, Eumée est condamné à l'inaction ; il ne peut pas apporter à son maître l'aide dont il a besoin, *en nourriture* : il n'en peut mais de nourrir des cochons que d'autres dévoreront. Ce que présentement Eumée devra procurer, ce ne sont pas des armes divines, c'est de la nourriture « populaire » (le cochon) et non « aristocratique » (le bœuf).

Les deux participes qui décrivent la modalité de l'impuissance du personnage, ὀδυρόμενος et ἀχεύων, évoquent, en raison de l'identité des syllabes initiales avec chacun de leur nom, en chiasme, les deux figures principales opposées de l'*Odyssée* (*odu-*) et de l'*Iliade* (*akh-*). Dès les premiers mots de la rencontre avec Eumée, l'aède pose le thème dominant du déroulement de l'épreuve dans l'espace du retour chez soi, l'opposition entre celui qui « supporte les douleurs de l'accouchement » (*odunē*) d'un monde nouveau et « celui qui s'abîme dans la considération de la perte », j'ajoute, de son hochet, de l'objet de son désir infantile.

Chantraine ne se prononce pas sur l'étymologie de la famille verbale ἄχνημι / ἀχεύω et du nom ἄχος (« être affligé » / l'affliction, le chagrin). Je propose un rapprochement avec une famille attestée en sanskrit, en grec sous la figure de trois mots, ἀχὴν, « pauvre », ἴχαρ, « le désir », ἰχανάω, « désirer, solliciter », qui invitent à poser

une racine \**jkh-* (> *khj-*). Le rapprochement entre ἀχὴν, « pauvre » et ἔχαρ, « le désir », s'explique si l'on entend « pauvre » comme dérivé d'un sens primitif, « celui à qui manque un *objet indispensable* à la satisfaction d'un besoin ou d'un désir ». Le « chagrin » d'Achille, « à cause de son compagnon », est celui qu'il éprouve en raison de la perte de ses armes divines et en raison d'un manque, qui lui est insupportable, celui de la place de roi. A Ithaque, le « mendiant », l'homme du besoin, ἀχηνής, autrement dit par excellence ἀχαῖος, aura à lutter contre deux adversaires principaux, le premier appartenant à l'instance de décision de la parole s'appuyant sur l'intelligence (Antinoos : *basileus*), le second à l'instance de décision prenant appui sur la force (Eurymaque : *koiranos*, le chef de guerre). L'enjeu de la lutte, c'est donc le déplacement de la souveraineté hors des domaines traditionnels et son attribution à la fonction de fécondité sous le titre de *wanax*. Dans cette constellation, le nom d'Eurymaque joue évidemment avec μάχ-, « le combat » / « combattre » et fait du personnage une hypostase de Poséidon (« Celui qui combat sur une vaste étendue » de la mer). En même temps, il est « celui qui se garde de combattre » ouvertement, image (inversée) d'Ulysse. Le nom, décomposé *ewrym-akh-o-s*, fait du personnage le représentant, à Ithaque, de l'*akhos akhiléen*, celui qui, dans un groupe humain, tient en réserve, entretient le ressentiment né de la perte de l'objet fétiche, le mélancolique prostré, frappé d'un chagrin d'autant plus inconsolable que l'éloignement dans le temps le rend inconsistant (Bardamu du *voyage au bout de la nuit* en est une illustration moderne jusque dans la mauvaise foi. Les armes divines du monde contemporain, c'est l'argent : à Bardamu manque l'*or* qui en ferait un barde de l'amour).

Je considère que les deux verbes ἐρύω et ἔρυμαι sont issus d'une racine commune \**w(e)r-*, élargissement –*w-*, signifiant « traîner qq. ch. sur le sol » (un cadavre) « *pour le mettre à l'abri* » : la racine décrit notamment le comportement du chien ou de l'oiseau qui tirent à l'écart leur proie pour s'en réserver le bénéfice. Il se pourrait donc qu'il faille faire l'hypothèse d'une racine \**swer-w-* « s'approprier » (voir Chantraine, *DELG*, s. u. ἐρύω) La douleur de l'*akhos* est déclenchée quand un individu estime qu'on lui a enlevé la « part » sur laquelle repose la valeur qui le distingue à ses propres yeux et aux yeux de ses rivaux. A l'époque archaïque, en Grèce, au moment de la mise en place des institutions de la *Polis*, le type d'hommes qui a demandé les plus grands efforts pour faire accepter le nouvel état de choses en les inclinant à renoncer à leurs privilèges, ce sont les professionnels de la guerre, les aristocrates maîtres des chevaux, *therapontes* de Poséidon. Ces efforts se mesurent, concrètement, pour nous, à l'investissement en ingéniosités verbales et en inventions narratives des auteurs (ou plutôt de l'auteur) de l'*Illiade* et de l'*Odyssee*.

### *Le nom d'Achille*

Une interprétation du nom d'Achille fait entendre en quoi a consisté l'effet perlocutoire de son œuvre : il a été « celui qui a apaisé (*li-/ lj-*) un chagrin (inconsolable) (*jakh-i- > akh-i-*) ». Plutôt qu'un nom ἄχερος, « marais », on posera un adjectif \**αχ-ερ-*, devenant en composition (loi de Caland) *αχ-ι-* ; l'Achéron ne serait pas « le marécage », mais « le lieu des affligés », à qui manque l'essentiel... Enfin, l'écriture, tantôt Ἀχιλεύς, tantôt Ἀχιλλεύς, permet de poser une suite \**lj*, écrite <λ> (prononcée /l̥/) ou <λλ> (articulée /l-j/) et la formation du second membre du nom composé sur une racine \**lj-*, à laquelle pourrait appartenir allemand *lindern* (apaiser), grec λιταί la prière de supplication : λ initial de ce nom ne peut permettre l'allongement de la syllabe qui précède, ne peut, comme l'on dit, « faire position », que parce que la suite écrite λι- était articulée /lji/. Le sens de la racine serait celui de « faire fléchir,

amollir, assouplir, lisser ». Les aèdes de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* auraient conféré une résonance ironique au nom du fils inflexible de déesse. Mais on peut supposer que dans une tradition épique antérieure à l'*Illiade*, Achille était le héros qui apaisait une querelle en vengeant l'affront subi en raison de l'enlèvement de l'objet du désir par excellence, la donatrice de la souveraineté.

Pourquoi avoir introduit la relation entre le porcher et son maître sous le jour d'une analogie, celle de la relation, déficiente, d'Achille à ceux qui le suppliaient et à qui il n'a cédé que parce qu'il avait une idée de derrière la tête ? Car, étant donné la singularité de l'emploi, dans l'*Illiade*, des deux syntagmes ici associés (ὄδυρόμενος καὶ ἄχεύων / ἦμαι), le renvoi d'un récit à un autre est hautement probable. L'intention est à déchiffrer dans la constellation que dessinent les deux formules dans l'*Illiade* : un fils, dépité de n'avoir pas obtenu en partage un honneur et une compétence (la place de roi qui décide en ultime instance), qu'aurait dû lui mériter sa filiation divine par sa mère, abuse d'un cadeau, substitut d'immortalité (les armes offertes par les dieux à son père), pour tenter de forcer le passage vers le statut qui ne lui a pas été concédé, la souveraineté sur tous. Sa tentative l'a immobilisé dans une impasse, puisqu'elle lui a fait perdre l'instrument sur lequel il comptait pour obtenir l'objet de son désir. Sa mère vient à son secours, mais ce n'est que pour reporter plus tard l'obligation de trouver une solution qui soit en même temps une réparation de l'affront, de la part du fils, envers son père : la mère, sa complice jusqu'alors, demande à son fils de consentir à sa condition mortelle, d'abord en s'unissant à une femme, ensuite en acceptant un combat où il risque la mort. Le consentement à la mort signifie également un renoncement à la souveraineté absolue. La leçon est ancienne puisqu'elle est celle de *Gilgamesh*.

La constellation de l'*Illiade* est configurée par différents rôles (décision par la parole / décision par la force), un conflit entre fonction royale (instance de décision par le verbe) et fonction guerrière (instance de décision par la force) et divers entrecroisements [immortels ; mortels ; honneur perdu ; affront à venger ; nourriture immortalisante (la mère), nourriture mortelle (le père nourricier), etc.]

Dans le camp achéen, Achille a le statut singulier d'être fils d'Immortelle et de mortel. Il exerce sa compétence par excellence dans le domaine de la guerre ; il doit obéir à un homme qui, estime-t-il, lui est inférieur aussi bien sur le plan de la parole que de la force ; en outre, ce roi a subi, par solidarité familiale, la honte de l'enlèvement d'une épouse alors que lui, Achille, est un conquérant d'épouses. Etant donné sa naissance, il revendique pour lui la fonction royale. Cela signifie qu'il est prêt à reprendre la guerre contre Troie à son compte, et donc à reconquérir Hélène *pour lui-même*. C'est ce qu'il a explicitement laissé entendre à Patrocle au moment où il a décidé (fin du chant XVI) de l'envoyer au combat revêtu des armes que les dieux avaient offertes à son père. Deux motifs principaux animent de l'intérieur l'action d'Achille, l'immortalisation par l'exploit guerrier et la fonction royale de décision en dernière instance, l'exercice absolu du commandement, soit, pour le dire clairement, la position du despote autrement dit encore tyran.

Nous avons appris de la bouche de Démodokos (fin du chant 8), que la complication du *Retour d'Ulysse* s'est nouée à l'expérience de l'ivresse du pouvoir absolu. Zeus a fait obstacle au retour *du tyran* en prenant appui, non sans une ironie raffinée, sur le dieu qui emplit ses *therapontes*, ses substituts symboliques ou encore ses lieutenants, de l'aspiration à la tyrannie. Ulysse n'atteindrait sa patrie que lorsqu'il aurait définitivement liquidé en lui une telle aspiration. Au moment où nous sommes arrivés dans le récit, quatre figures construisent ou vont construire la constellation du *Retour* : Ulysse, déguisé en mendiant, revenu après vingt ans d'absence, dont la tâche est *d'être accueilli par son épouse et par ses serviteurs. En tant que quoi le sera-t-il ? Quelle est*

sa légitimité à l'être ? Il doit faire reconnaître la légitimité de sa demande en laissant entendre un contenu : « Je ne reviens pas en tyran ; si je suis de retour, c'est justement parce que j'ai liquidé en moi l'aspiration à la tyrannie ». Nous apprenons très vite qu'il devra faire valoir son droit contre de *jeunes aristocrates*, revendiquant pour eux-mêmes la légitimité de la jouissance des biens du maître absent et, pour l'un d'entre eux, la jouissance de l'épouse et donc du pouvoir absolu. Le domaine d'Ulysse est la métaphore d'une *polis*, d'un espace civique institutionnalisé.

Que je dise enfin que je retiens la suggestion d'un lien entre *wan-a-x* et une racine \**wen-* sur laquelle serait formé le nom de la déesse de l'émulation en latin (Vénus) ou le verbe d'où dérive « vendre » en français. Je fais donc l'hypothèse que le *wanax*, c'est le « roi » en tant qu'il est responsable de la répartition des richesses produites ou obtenues par pillage (le responsable de l'ordre sur la place du marché). Je suggérerais que le *stratos* (la troupe) désignait primitivement le groupe des moissonneurs, le groupe des hommes qui « répandent la moisson sur le champ » (valeur active de l'adjectif verbal) et qui, à l'issue de la moisson, forment une Assemblée pour statuer sur la part des fruits destinée à chaque sous-groupe comprenant probablement les familles d'une même unité territoriale. Dans une opération de *razzia*, ce groupe des moissonneurs qui « étendent par terre les céréales sur pied » est composé de combattants qui, pour s'embusquer, « s'étendent sur le sol ».

#### *A la table d'hôte*

Eumée conduit l'étranger dans son gîte pour lui donner à manger et à boire.

- |            |  |
|------------|--|
| 51. [...]. | χαῖρε δ' Ὀδυσσεύς                                    |
| 52.        | ἰόττι μιν ὧς ὑπέδεκτο, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε:  |
| 53.        | « Ζεὺς τοι δοίη, ξένφε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ οἱ ἄλλοι,  |
| 54.        | ὅττι μάλιστ' ἐθέλεις, ὅτι με πρόφρων ὑπέδεξο. »      |
| 55.        | τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη, Φε' ὕμαιε συβῶτα·      |
| 56.        | « ξένφ' οὐ μοι θέμις ἔστ' οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι |
| 57.        | ξένφον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διφός εἰσιν ἅπαντες        |
| 58.        | ξένφοί τε πτωχοί τε. δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε       |
| 59.        | γίνεται ἡμετέρη· ἢ γὰρ δμῶων δίκη ἐστίν              |
| 60.        | αἰεὶ δειδιότων ἰότ' ἐπικρατέ' ωσιν φάνακτες          |
| 61.        | οἱ νέφοι. ἦ γὰρ τοῦ γε θεοὶ κατὰ νόστον ἔδησαν,      |
| 62.        | ἰός κεν ἔμ' ἐνδυκέως ἐφίλει καὶ κτήσιν ὄπασσεν,      |
| 63.        | οἷά τε ἴφ' φοικῆφι φάναξ φε' ὕθυμος ἔδωκεν,          |
| 64.        | φοῖκόν τε κληῖρόν τε πολυμνήστην τε γυναῖκα,         |
| 65.        | ἰός ἴφοι πολλὰ κάμησι, θε' ὄς δ' ἐπὶ φέργον ἀφέξει,  |
| 66.        | ὧς καὶ ἐμοὶ τόδε φέργον ἀφέξεται, ἰφ' ἐπιμίμνω.      |
| 67.        | τῷ κέ με πόλλ' ὤνησεν φάναξ εἰ αὐτόθ' ἐγήρα·         |
| 68.        | ἀλλ' ὄλεθ'. ἰὼς ὄφελ' Ἑλένης ἀπὸ φῦλον ὀλέσθαι       |
| 69.        | πρόχῃ, ἐπεὶ πολλῶν ἀνδρῶν ὑπὸ γόνφατ' ἔλυσε·         |

70. καὶ γὰρ κεῖνος ἔβη Ἀγαμέμνωνος εἵνεκα τιμῆς  
71. Γίλιον εἰς φε' ὑπῶλον, ἵνα Τρώεσσι μάχοιτο. »  
72. ὡς φειπὼν ζωστῆρι θοῶς συνέφεργε χιτῶνα,  
73. βῆ δ' ἴμεν ἐς συφεοῦς, ὅθι ἔθνε' α φέρχατο χοίρων.  
74. ἔνθεν ἔλῶν δὴ ἔνεικε καὶ ἀμφοτέρους ἰέρυσεν,  
75. εὐσέ τε μίστυλλέν τε καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειρεν.  
76. ὀπτῆσας δ' ἄρα πάντα φέρων παρ ἔθηκ' Ὀδυσῆφα  
77. θέρμ' αὐτοῖσ' ὀβελοῖσιν, ὁ δ' ἄλφιτα λευκὰ πάλυνεν.  
78. ἐν δ' ἄρα κισσυβίῳ κίρνη μελι' ῥηδέα φοῖνον,  
79. αὐτὸς δ' ἀντίον ἴζεν, ἐποτρύνων δὲ προσηῦδα:  
80. « ἔσθιε νῦν, ὦ ξένφε, τά τε δμῶεσσι πάρεστι,  
81. χοίρε' ἀτὰρ σιάλους γε σύας μνηστῆρες ἔδουσιν,  
82. οὐκ ὀπιδα φρονέ' οντες ἐνὶ φρεσὶν οὐδ' ἔλεητύν.  
83. οὐ μὲν σχέτλια φέργα θε' οἱ μάκαρες φιλέ' ουσιν,  
84. ἀλλὰ δίκην τίουσιν καὶ αἴσιμα φέργ' ἀνθρώπων.  
85. καὶ μὲν δυσμενέ' ες καὶ ἀνάρσιοι, ἰοί τ' ἐπὶ γαίης  
86. ἀλλοτρίης βῶσιν καὶ σφιν Ζεὺς ληγίδα δώη,  
87. πλησάμενοι δὲ τε νῆφας ἔβαν οἰκόνδε νέ' εσθαι  
88. καὶ μὲν τοῖσ' ὀπιδος κρατερὸν δέφος ἐν φρεσὶ πίπτει·  
89. οἶδε δὲ τοὶ ρίσασιν - θε' οὐ δὲ τιν' ἔκλυον αὐδῆν -  
90. κείνου λυγρὸν ὄλεθρον ἰό τ' οὐκ ἐθέλουσιν δικαίως  
91. μνασθαι οὐδὲ νέ' εσθαι ἐπὶ σφέτερ', ἀλλὰ φέκηλοι  
92. κτήματα δαρδάπτουσιν ὑπέρβιον, οὐδ' ἐπι φειδώ.  
93. ὅσσαι γὰρ νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διφός εἰσιν,  
94. οὐ ποθ' ἐν ἱρεύουσ' ἱερήιον οὐδὲ δὴ οἶφα·  
95. φοῖνον δὲ φθινύθουσιν ὑπέρβιον ἐξαφύοντες.  
96. [ἦ γὰρ οἱ ζωή γ' ἦν ἄσπετος: οὐ τι νι τόσση  
97. ἀνδρῶν ἠρώων, οὐτ' ἠπείροιο μελαίνης  
98. οὐτ' αὐτῆς Ἰθάκης: οὐδὲ ξυνεῖκοσιν φωτῶν  
99. ἔστ' ἄφενος τοσσοῦτον: ἐγὼ δὲ κέ τοι καταλέξω.  
100. δώδεκ' ἐν ἠπείρω ἀγέλαι: τόσα πῶεα οἰῶν,  
101. τόσσα συῶν συβόσια, τόσ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν  
102. βόσκουσιν ξεῖνοί τε καὶ αὐτοῦ βῶτορες ἄνδρες·  
103. ἐνθάδε τ' αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν ἔνδεκα πάντα  
104. ἐσχατιῆ βόσκοντ', ἐπὶ δ' ἄνδρες ἐσθλοὶ ἴφρονται.  
105. τῶν αἰεὶ σφιν ἴφεκαστος ἐπ' ἡματι μῆλον ἀγινεῖ,  
106. ζατρεφέ' ὠν αἰγῶν ἰός τις φαίνεται ἄριστος.]  
107. αὐτὰρ ἐγὼ σῦς τάσδε φυλάσσω τε ρύομαί τε

108. καί σφι συῶν τὸν ἄριστον φεῖ' ὑ κρίνας ἀποπέμπω. »  
 109. ὡς φάθ'· ὁ δ' ἐνδυκέως κρέφα τ' ἤσθιε πίνε τε φοῖνον,  
 110. ἀρπαλέως ἀκέων, κακὰ δὲ μνηστῆρσι φύτευεν.  
 111. αὐτὰρ ἐπεὶ δειπνήσῃ καὶ ἤραρε θυμὸν ἐδωδῆ,  
 112. καὶ ῥοί πλησάμενος δῶκε σκύφος, ἰῶ περ ἔπινεν,  
 113. φοῖνου ἐνίπλειον· ὁ δ' ἐδέξατο, χαῖρε δὲ θυμῷ,  
 114. καὶ μιν φωνήσας φέπε' ἀ πτερόφεντα προσηύδα·  
 115. « ὦ φίλε, τίς γάρ σε πρίατο κτε' ἄτεσσιν ῥοῖσιν,  
 116. ὦδε μάλ' ἀφνειὸς καὶ καρτερός, ὡς ἀγορεύεις;  
 117. φῆς δ' αὐτὸν φθίσθαι Ἀγαμέμνωνος εἵνεκα τιμῆς.  
 118. φειπέ μοι, αἴ κέ ποθι γνώω τοιοῦτον ἐόντα.  
 119. Ζεὺς γάρ που τόδε φοῖδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,  
 120. εἴ κέ μιν ἀγγείλαμι φιδῶν· ἐπίπολλα δ' ἀλήθην. »

Ulysse sait gré au porcher de la façon dont il l'a accueilli, jusque dans son gîte où il lui a préparé l'analogue d'un lit sur lequel s'étendre pour manger<sup>1</sup> : il l'a accueilli comme un noble étranger ; « Ulysse en usa comme d'une faveur », il accepte généreusement la générosité qui lui est faite, il accepte de s'engager dans une relation d'hospitalité, dans laquelle chacun des deux partenaires s'oblige librement, *lui, le maître*, avec son serviteur. Il fait comprendre à Eumée qu'il a raison de le traiter ainsi : « Puissent les dieux te traiter de la même façon ! » « Tu lui répondis, Eumée, gardien des cochons<sup>2</sup> : il ne m'est pas permis, même s'il était en plus mauvais état que toi, de ne pas honorer un hôte. Car des hôtes, qui sont en même temps des mendiants, sont tous en rapport à Zeus / se rattachent à Zeus. »

Cette dernière formule renvoie à l'accueil d'Ulysse par Nausicaa (chant 6), et confirme la signification que l'aède donne à la scène : le serviteur a accueilli, dans un premier geste, le

<sup>1</sup> Voir les vers 47-50 : ἐστόρεσεν δ' ἐπὶ δέρμα ἰονθάδος ἀγρίου αἰγός / αὐτοῦ ἐνεύναιον, μέγα καὶ δασύ. χαῖρε δ' Ὀδυσσεύς, / ὅττι μιν ὡς ὑπέδεκτο... « Il étendit (sur la litière formant une couche) la peau couleur de violette d'une chèvre sauvage, qui lui soit une couche (ἐνεύναιον : comme un lit de salle de banquet), étendue et épaisse. *Odusseus* en usa comme d'une faveur (χαῖρε) de ce qu'il l'accueillait de cette façon. » Autrement dit, le maître accepte l'accueil de son serviteur comme un geste d'hospitalité, c'est-à-dire comme l'accueil d'un seigneur venu d'ailleurs par un seigneur local. Il accepte d'être l'obligé du porcher. Il ne refusera pas de s'adresser à lui comme à un homme libre en tant qu'homme libre. Voilà ce que signifie χαῖρειν : se comporter gracieusement. (Sur ce sens, voir mon ouvrage *Sophocle lecteur de Freud*, Lang, 2009, premier chapitre, l'analyse de χρή et de sa famille.)

<sup>2</sup> Qualifier le serviteur de συβώτης, c'est en faire l'analogue d'un ἵπποβώτης, d'un « gardien » des chevaux, c'est anoblir sa fonction. La qualification est adressée par l'aède lui-même (il interpelle son personnage) à son auditoire, invité à traiter tout habitant du territoire comme exerçant le métier d'un homme libre, comme citoyen. Cette première interpellation d'Eumée (Φε' ὕμαιε συβῶτα) apparaît donc dans le contexte où est nouée une alliance hospitalière ; elle est une façon, pour l'aède, de ponctuer un thème : un même statut d'hommes libres permet au serviteur de faire de son maître son obligé, au maître de consentir à une relation réciproque avec son serviteur.

mendiant comme un hôte, il a fait de lui un hôte, quand il lui a permis de se relever de sa position assise en écartant de lui les chiens, comme Nausicaa a fait de l'inconnu surgi sur une plage un hôte, en demandant à ses servantes de prendre soin de lui. En faisant de lui un hôte, il l'a mis en relation à Zeus, sous la protection de qui il est désormais, comme cela a été le cas lors de l'accueil de Nausicaa<sup>3</sup>.

Son premier geste l'oblige à exécuter le rite jusqu'à son terme : introduire le mendiant dans sa demeure, lui donner une place d'honneur, lui donner la nourriture, lui servir le vin du banquet, l'inviter à décliner son identité.

Eumée décrit ses obligations d'une formule qui nous renvoie également à la réception de l'inconnu par Nausicaa (6, 208) : « C'est à moi qu'il revient maintenant, de faire un don qui, quelle qu'en soit la quantité, fût-il de peu d'importance, est une marque d'amitié (δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε). Car telle est la règle de conduite des serviteurs qui, constamment, tremblent de peur lorsque ce sont des jeunes – une bande d'individus qui bouleversent les institutions, les *thémistes* – qui font main basse sur les partages et imposent leur domination. » Ce qui est δίκη quand les institutions est subverti par des jeunes, ce qui est « règle de conduite » dont la définition relève d'une sentence royale, c'est que la fonction remplie normalement par un maître de maison, un seigneur, doit l'être par un serviteur.

Quelle est la raison d'une telle situation ? Les dieux ont dû empêcher le retour de celui qui traitait son porcher amicalement ἐνδουκέως, « en le tenant par la main » et qui lui a confié le soin d'un bien. Mais celui-là a dû périr, après avoir causé la mort de nombreux guerriers : « il est en effet allé à Ilion, pour combattre contre les Troyens afin de rétablir l'honneur d'Agamemnon. »

Ayant dit cela, Eumée s'équipe pour aller chercher deux gorets (l'aède insiste sur l'égalité et la relation réciproque entre les deux hommes), les sacrifier, les apprêter, les servir, mélanger le vin dans une écuelle, puis s'asseoir en face de son hôte. Il l'incite à manger ce qu'il est possible à des serviteurs d'offrir, commente-t-il, des gorets, tandis que les cochons gras ce sont des μνηστῆρες, des prétendants à la main d'une épouse, qui les mangent, sans aucune retenue, nuit et jour. Pour à ce point ne pas craindre les représailles des dieux, il faut qu'ils aient entendu quelque oracle qui leur a annoncé la mort de son maître.

Gestes et propos du porcher, langage de l'aède, focalisent l'attention de l'auditeur / lecteur sur une interprétation précise de toute la scène : ce n'est pas un serviteur, qui aurait dû recevoir à sa table le mendiant en tant qu'hôte, il aurait dû être accueilli dans le *mégaron* d'un domaine dont des véφoi, de jeunes effrontés, bouleversant les institutions reposant sur des bases « divines », dévorent les biens tandis qu'ils prétendent à la main, non pas d'une jeune fille, mais de l'épouse, sous-entendu, du maître des lieux. Il aurait dû y être accueilli non pas comme un étranger, mais comme le maître des lieux.

---

<sup>3</sup> C'est à tort que, de la formule πρὸς γὰρ Διφός εἰσιν ἅπαντες / ξένφοι τε πτωχοί τε, on tire la conclusion que tous les mendiants venus d'ailleurs sont sous la protection de Zeus. Sont sous la protection de Zeus *les hôtes* – les étrangers *accueillis* – fussent-ils des mendiants.

Nous, lecteurs, nous apprenons en même temps qu'Ulysse qu'il arrive dans une société subvertie, où les rôles sont entièrement renversés : le serviteur y joue le rôle du maître qui accueille un hôte, les jeunes y jouent un rôle de maîtres agissant selon leur bon plaisir, bouleversant les institutions ; ils parasitent les biens du maître absent, prétendent parasiter une épouse en la demandant en mariage, etc.

En outre, nous, auditeurs, apprenons également qu'Eumée traite, *en maître*, le mendiant *comme son maître*, à qui il fait comprendre qu'il l'a reconnu<sup>4</sup>. Il a bien compris la stratégie de son arrivée silencieuse, surprenant la vigilance des chiens, mais non celle de son serviteur.

Pendant qu'Eumée parle, le mendiant mange et boit d'affilée, voracement, tout en méditant sa vengeance. Ensuite celui-là emplit de vin une écuelle, dans laquelle il buvait, et l'offre à son hôte, qui la reçoit : « Il en usait comme d'une faveur pour son désir (son courage, son humeur) ». Après le repas, offrir du vin est une invitation à parler. Eumée ne dispose que d'un *skuphos*, que d'une tasse en usage dans le rite du banquet ; en l'offrant au mendiant, il échange avec lui sa position, il lui donne l'initiative de la parole, autrement dit, étant donné que nous sommes encore au moment de l'exécution du rite d'hospitalité, il l'invite à parler mais il ne lui demande pas son nom (renvoi à l'échange avec Arété, chant 7). Le mendiant accepte le don qui lui est fait (« en use comme d'une faveur ») parce qu'il éprouve justement le besoin (*thumos*) de parler, pour poser la question que son hôte aurait dû poser. Eumée voulait entendre un nom ; le mendiant (Ulysse) l'a compris : c'est lui le premier qui va user du détour, non pour dire son nom mais pour faire dire un nom, celui qui l'intéresse, par celui qui aurait dû lui poser la question de son identité. Ulysse *mētijjeis* va bientôt apprendre que son art des retournements se heurte à une limite, la capacité d'un serviteur à résister à l'injonction de parler. Car tout être humain, maître ou esclave, peut « prendre la parole », mais ne la prend « véritablement » que s'il en a librement l'initiative.

Le mendiant pose donc la question de l'identité qui porte apparemment sur un absent, en réalité sur celui qui pose la question : quel est cet homme qui t'a acheté pour l'entretien de ses biens ? Puis il précise : tu dis qu'il s'est épuisé en efforts pour venger l'honneur d'Agamemnon.

φειπέ μοι, αἴ κέ ποθι γνῶω τοιοῦτον ἐόντα.

Ζεὺς γάρ που τόδε φοῖδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,

εἴ κέ μιν ἀγγείλαιμι φιδών· ἐπίπολλα δ' ἀλήθην. (118-120)

« Dis-(le)-moi au cas où je reconnaitrai (ferai connaître) qu'un tel homme est quelque part<sup>5</sup>. Car Zeus et tous les dieux immortels le voient bien quelque part, s'il se peut que j'annonce que je l'ai vu. Les lieux de mes errances sont innombrables. »

<sup>4</sup> Il n'est pas besoin d'une longue argumentation pour dénoncer l'interpolation des vers 96 à 106 ; l'exagération qui s'y exprime est totalement étrangère à l'aède du *Retour d'Ulysse*.

<sup>5</sup> αἴ κέ ποθι γνῶω τοιοῦτον ἐόντα. Bérard, tout comme Jaccottet à sa suite, traduisent : « si je le connais, τοιοῦτον ἐόντα, étant donné qu'il est d'une telle importance ». En vérité (grammaticale) l'adverbe, indiquant le lieu, ποθι, ne peut être construit qu'avec ἐόντα ; le mendiant, éventuellement, reconnaitra (à son nom) qu'un homme « tel que celui-là » « est quelque part » / « se trouve quelque part ». Voire : il le fera reconnaître. Ποθι disparaît de la traduction de

Les dieux connaissent le vaste monde : ils voient bien (φοῖδε : parfait intensif) tout ce que j'ai vu et donc ils voient aussi si j'ai des chances d'annoncer que je l'ai vu. Ce que j'ai vu, c'est quelque chose que les dieux « voient bien », même s'il est masqué. A l'avance, le mendiant atteste la réalité de ce qu'il démasquera.

Pour entendre la réponse d'Eumée (τὸν δ' ἡμεῖβει' ἔπειτα σὺβώτης, ὄρχαμος ἀνδρῶν), du porcher ὄρχαμος ἀνδρῶν, « meneur de gaillards » / « meneur de guerriers » il est nécessaire de procéder à un tri dans ce qui suit. Il est évident que les vers 122-123 ont été interpolés puisqu'il y est fait mention de Télémaque (sous son titre de « fils »). Puis suivent, sur plusieurs vers, des explications sur les mendiants qui viennent de l'étranger et sont prêts à inventer une histoire à raconter à Pénélope pour en obtenir nourriture et vêtements. « Toi, tu procédera de même ». Mais en réalité, Ulysse est mort, et des charognards ou des poissons ont dévoré son cadavre. Il est à jamais disparu, ne laissant à ses alliés, et à lui Eumée, surtout, que des tourments. Nul ne lui a manifesté plus de douceur, pas même ses parents dont la vue ne causerait pas en lui une plus grande joie que celle de son maître revenu. « Mais voici que s'empare de moi le regret d'*Odusseus* en allé (et disparu). » Eumée continuerait (145-147) :

τὸν μὲν ἐγὼν, ὃ ξένφε, καὶ οὐ παρεόντ' ὀνομάζειν  
αἰδέομαι· περὶ γάρ μ' ἐφίλει καὶ κήδετο θυμῷ·  
ἀλλά μιν ἠθεῖον καλέω καὶ νόσφιν ἐόντα.

« Celui-là, quant à moi, étranger / mon hôte, j'ai pudeur à le nommer même en son absence. Car il me traitait avec beaucoup d'amitié affectant à cela de grands efforts. Eh bien, même alors qu'il (me) tourne le dos / alors qu'il se tient à l'écart / alors qu'il est au loin, je l'appelle compagnon. »

Entre cette conclusion et ce qui précède immédiatement, il y a une contradiction : Eumée dirait qu'il a pudeur à nommer « celui-là », dont il vient justement d'articuler le nom, *Odusseus*.

Ensuite, le mendiant ne se proposait pas de raconter dans quelle circonstance et où il avait rencontré « Ulysse » : le récit des mendiants venant dans la demeure de Pénélope pour lui raconter qu'ils avaient vu son mari afin d'en obtenir vêtement et nourriture est donc hors de propos.

Le mendiant demandait l'identité (τίς) de celui qui avait suivi Agamemnon à Troie, puis renouvelait sa demande dans une formule elliptique, φειπέ μοι... Φειπεῖν est un verbe à deux valences, impliquant une suite qui peut être soit un syntagme nominal (« dis-moi le nom »), soit un syntagme propositionnel (« dis-moi s'il viendra », etc.). Le mendiant a délibérément laissé en suspens la suite du verbe, invitant son interlocuteur à glisser dans la place vide le nom *propre*. La construction absolue, en grec, invite à entendre φειπέ μοι au sens précis de « articule le *wepos* », « articule le mot », soit, par métonymie, « le nom ». L'ellipse et la réticence, de la part du mendiant, à expliciter le contenu de la demande même sous la forme d'une métonymie (« Dis-moi son nom ») nous font comprendre, à nous auditeurs ou lecteurs, que le nom demandé est chargé d'un tabou. Ce n'est justement pas le nom *Odusseus*, et ce n'est pas « Odusseus » que le serviteur a pudeur à prononcer, *même en l'absence de son maître*, et combien donc plus *en sa présence*. C'est le nom de celui qui a suivi Agamemnon (τὸν μὲν...) qu'Eumée a pudeur à faire entendre, celui que le mendiant, bientôt, *ne craindra pas* de faire entendre.

148. τὸν δ' αὖτε πρὸς φειπε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς·  
149. « ὃ φίλ', ἐπεὶ δὴ πάμπαν ἀναίνε' αἰ οὐδέ τι φῆσθα

---

Jaccottet, Bérard l'interprète au sens de « peut-être ». Dans la langue épique, la terminaison -θι a une valeur locative.

150. κείνον ἐλεύσεσθαι, θυμὸς δέ τοι αἰφὲν ἄπιστος·  
 151. ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὖ τὼς μυθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ  
 152. ὡς νεῖται Ὀλυτεύς· ἐφφαγγέλιον δέ μοι ἔστω  
 153. αὐτίκ' ἐπεὶ κεν κείνος ἰὼν τὰ ῥὰ δώμαθ' ἵκηται,  
 154. φέσσαι με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε, φεῖματα καλά·  
 155. πρὶν δέ κε, καὶ μάλα περ κεχρημένος, οὐ τι δεχοίμην.  
 156. ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσι  
 157. γίνεται, ἰὸς πενήν φείκων ἀπατήλια βάζει.  
 158. ἴστω / φίστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα·  
 159. ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω· \*  
 160. ἦ μὲν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορεύω.  
 161. τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀλυττεύς. »  
 162. τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένοιο,  
 163. οἴκαδε νοστήσας, καὶ τεύσεται, ὅς τις ἐκείνου\*  
 164. ἐνθάδ' ἀτιμάζει ἄλοχον καὶ φαίδιμον υἱόν. »

« L'homme de toutes les audaces, le redoutable Ulysse lui repartit : - Puisque tu en repousses absolument (la possibilité) et affirmes que celui-là ne reviendra pas (chez lui), c'est que tu manques toujours de confiance. Eh bien moi, de mon côté, je ne murmurerai pas de cette façon (en ayant peur de transgresser un tabou), mais à l'appui d'un serment, qu'*Olutteus* (*Olusseus*) est sur la voie du retour. En guise de récompense pour cette bonne nouvelle, que l'on me revête d'un manteau et d'une tunique, et que ce soient de beaux vêtements, aussitôt après qu'il aura atteint ses demeures. Avant cela, même si j'en ai grand besoin, je ne saurais rien accepter. Car il m'est haïssable autant que les portes de l'enfer celui qui, cédant à l'indigence, radote des sornettes. Que d'abord, parmi les dieux, Zeus ainsi que la table de l'hospitalité, le fassent voir maintenant : tout s'achèvera comme je le dis ouvertement : au jour de *Lykabas* de ce mois-ci, *Olutteus* (*Olusseus*) arrivera en ces lieux. »

πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς : le poids spécifique d'une qualification même formulaire dépend de son contexte : le contenu du propos de celui que nous savons être Ulysse est plein d'une audace téméraire ; l'homme est redoutable (δῖος) plutôt que « divin ».

οὐκ αὖ τὼς\* μυθήσομαι : plutôt qu'αὐτῶς ; le sens ne change pas.

ὡς νεῖται Ὀλυτεύς : c'est là évidemment la modification la plus importante que je propose pour la lecture de ce passage.

Sans la supposition que le personnage portait deux noms, un nom de guerre, acquis ou confirmé à la suite d'une initiation guerrière, celui qu'il portait lorsqu'il combattait avec Agamemnon à Troyes, et un nom qui était celui dont ses parents, ses amis, ses alliés l'appelaient chez lui, au cours de son enfance, de sa jeunesse et en temps de paix, sans cette supposition, ce qui se passe dans le présent contexte est inintelligible ou, à tout le moins, l'enjeu en est édulcoré. Seule cette hypothèse permet d'éclairer les résistances de l'épouse et du père dans leurs échanges avec l'obstiné gaillard (chant 19 et chant 24). Elle seule, enfin, permet d'éclairer les enjeux de toute l'*Odyssee* : on veut bien, en Ithaque (en Athique) d'un *Odusseus*, on ne veut pas d'un *Olutteus* (*Olusseus*). Le chant 19 fournit la preuve que le nom *Odusseus* a été donné comme substitut d'un nom tabou, disons, en temps de paix. Quand le mendiant annonce le retour d'*Olutteus* (*Olusseus*), il déclare son intention de faire la guerre aux prétendants et probablement, de maintenir en Ithaque un état de guerre permanente contre les grands seigneurs.

Je retiens *Olutteus* (*Olusseus*) comme figure du second nom tout simplement parce que c'est cette figure de nom qui est écrite sur le vase François, pour désigner un cocher de la course de chars. La datation que je propose pour la composition de l'*Illiade* (vers 580 / 570) coïncide avec la datation du vase François (vers 570).

Ὀλυττεύς admet une dérivation de \*wł-kw-j- > *olu-tj-* (vocalisation o / u de w), admet donc une formation sur le thème du nom du loup (\*wł-kw- > *luk-* / \*wł-p). En tant que nom de guerre, de quoi le loup est-il l'emblème ? Du groupe des razzieurs et de son organisation hiérarchique des partages sur le mode de ceux de la meute. Le chef de la meute est un *wanax*, un maître des partages. Tel est l'enjeu du retour d'Ulysse : une société organisée sur le modèle des razzieurs (le maintien d'une aristocratie dans laquelle, cependant, seraient respectées des règles des partages, telles que ceux qui occupent la position hiérarchique la plus élevée ne portent pas atteinte à la part de ceux qui sont dans une position inférieure ; *Olutteus* (*Olusseus*) se ferait fort de faire respecter la règle) ou bien une société de producteurs de fruits sous la conduite d'un *gouvernant* qui « tient par la main » en toutes circonstances (w-) (*o-duk-*) ceux qu'il conduit et qui donc reste *solidaire* avec eux.

Au plus bas de l'échelle des producteurs de richesse animale (éleveurs : chevaux, bovins, ovins, caprins, porcins), Eumée (le bon accoucheur, le bon multiplicateur de richesses, mais également le « grand », le valeureux et le fort) se fait fort de résister au désir insatiable des maîtres et de les obliger.

ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Αἴδαο πύλησι / γίνεται, ἰὸς πενίη φείκων ἀπατήλια βάζει ; cf. *Illiade*, chant 9, 312, le début de la réponse que fait Achille aux propositions de composition exposées par Ulysse. Dans la situation présente, Ulysse dit à Eumée, qui évidemment connaît le récit de la *mēnis* d'Achille, et nous dit (à nous qui le connaissons également) : « Je ne suis pas un Achille, le modèle des grands seigneurs, qui a prêté un serment imprudent : ce que je dis sous serment se réalisera parce que Zeus en est le garant. » Ulysse a eu le temps de se convaincre que son retour en Ithaque a été approuvé et favorisé par Zeus. Quoi qu'il en soit, il est déjà en Ithaque. Reste qu'il préjuge de la raison de sa présence en ces lieux.

ἴστω / φίστω νῦν Ζεὺς. Pour le sens « que Zeus fasse voir dès maintenant », voir ma thèse *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*, Lang, Frankfurt, 1992 ; *Les Degrès du verbe*, Lang, Berne, 2000.

τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀλυττεύς. Le vers 162 explique le sens de *lukabas*, le moment de transition entre deux mois, la nuit de la lune noire. Le mot est formé soit sur le thème de la lumière, soit sur celui du loup (« le pas du loup »).

165. τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφησ', Φε'ύμαιε συβῶτα·
166. « ᾧ γέρον, οὔτ' ἄρ' ἐγὼν ἐφφαγγέλιον τόδε τείσω
167. οὔτ' Ὀλυττεύς ἔτι φοῖκον ἐλεύσεται· ἀλλὰ ἴφρηλος
168. πῖνε, καὶ ἄλλα παρῆξ μεμνώμεθα, μηδέ με τούτων
169. μίμνησκα'· ἧ γὰρ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν
170. ἄχνηται, ὅπποτε τις μνήσῃ κεδνοῖο φάνακτος.
171. ἀλλ' ἧ τοι ὄρκον μὲν ἐ'άσομεν, αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
172. ἔλθοι, ὅπως μιν ἐγὼ γ' ἐθέλω καὶ Πηνελόπεια·
173. — Δαέρτης θ' ὁ γέρον καὶ Τηλέμαχος θεοειδής. —



laboureur, soit le producteur de céréales (Il n'apparaîtra qu'au moment où il lui faudra s'intégrer dans la phalange, chants 21 et 22).

Un cochon gras est un porc castré. Avec Eumée, par opposition à Polyphème, nous sommes du côté de la totale *domestication de la force et de la fécondité*, domestication dont l'effet, en apparence paradoxal, est un accroissement de nourriture. Le paradoxe réside dans le fait qu'une opération qui consiste à diminuer le nombre d'animaux reproducteurs devrait avoir pour effet une diminution de réserves de nourritures. L'effet est neutralisé par le fait qu'un animal castré produit plus de nourriture : il s'engraisse et l'incidence sur la reproduction est nulle, en vérité, parce qu'il n'est besoin que d'un seul mâle pour plusieurs femelles et parce que la truie est l'analogue d'une terre à blé : pour le dire de manière hyperbolique, elle produit des fruits au centuple. Paradoxe : la castration rend productifs des mâles autrement improductifs, ou qui ne produisent que violence et rivalité. Domestication de la sexualité, c'est en même temps diminuer le taux d'agressivité à l'intérieur d'un troupeau ; c'est donc un facteur de pacification.

Sur la truie (associée à la louve et au sanglier), on se reportera à l'article de Fr. Bader (1997), pp. 491-518. La linguiste met en rapport le nom latin du porc castré, « maialis » avec une racine \*mag- (p. 500), de la « croissance », d'où elle déduit que le porc est l'animal de l'accroissement (par engraissement). Tout en prenant appui sur l'hypothèse formulée d'une appartenance de *maialis* à une racine comportant dans son sens l'idée de « croissance », je me permets d'en moduler la formulation ; je pense que le nom est formé sur une racine \*maj- (*meh-r* allemand, *maj-or* latin, etc.) qui indique un accroissement par *multiplication* et non par croissance continue (\*ma-j- vs \*ma-g-, s'opposeraient comme discontinu à continu, numératif à quantitatif). La désignation « maialis » s'appliquerait non au porc engraisé, mais à la truie, qui peut être fécondée deux fois par an – mais, se demande Fr. Bader, était-ce le cas dans l'Antiquité ? –, surtout, parce que sa portée est nombreuse. Dans le monde animal, une truie est l'analogue de l'épi d'une céréale. Je pense que le nom propre du porcher, Eumée, est formé sur la racine \*maj- et que, sous ce nom, est évoqué son art de multiplier les individus de son troupeau : il est un « bon accoucheur ». Le nom de la mère d'Hermès relèverait également de la même racine (elle est la multiplicatrice des individus d'un troupeau comme Déméter est la « multiplicatrice » des grains des céréales) et une « grand-mère » à la source d'une multiplication par dédoublement des mères ; enfin Hermès (\**Jer-māj-ās*) serait le dieu qui intervient au terme de la croissance des individus pour la boucler sur elle-même et les faire fructifier (les rendre féconds, capables de se multiplier). Il est, dans le monde animal, l'opérateur de sa capacité de « se » reproduire, l'analogue de Déméter dans le monde des plantes. Il est, chaque année, celui qui favorise la multiplication des troupeaux, singulièrement, celle des cochons.

Eumée se montre également « bon accoucheur » au sens de « valeureux accoucheur » dans sa résistance au loup, au désir d'*Oluteus* de se réinstaller en Ithaque en tant que chef d'une meute.

Enfin, étant donné sa première place, au printemps, dans le décompte des mois de l'année, étant donné la forme ancienne de son nom (*mauor*), je propose une dérivation du nom du dieu Mars de \*maj-w-or > *mawor* : le premier mois du printemps, celui des labours (la louve) et des semaisons (le pic) – sur ce symbolisme, voir Fr. Bader, *l.c.* – est également celui qui ouvre la saison de la multiplication des troupeaux et des céréales. Enfin, si ce dieu de la croissance est devenu le grand patron romain en habit de guerrier, c'est par le lien que l'on pouvait établir entre le *ver sacrum* – consécration d'un groupe de garçons à leur naissance pour former plus tard une troupe de conquérants de terres nouvelles (Bader, *l.c.*, p. 510 sqq.) – et la guerre, dont la fonction

était d'accroître les terres nourricières. Les Romains ont choisi pour patron un dieu en qui se laisse lire leur aspiration à s'étendre sur toutes les terres habitées (à multiplier leurs terres). Ils n'ont pas fait obstacle au passage du loup. La base de l'organisation sociale romaine est restée aristocratique.

L'alliance d'un bouvier – qui jouera, lui aussi, mais plus tard, un rôle positif – n'aurait-elle pas été plus valorisante que celle d'un porcher ? Le taureau castré est en apparence un animal rendu inerte, mais dont l'impétuosité de la force subit un double déplacement ou, si l'on veut, une double métonymie, du côté de la charrue armée de l'équivalent d'un couteau qui pénètre, blesse et tranche (la terre) et du côté de l'épée du laboureur, défenseur des récoltes ou pillard quand le bœuf a achevé son œuvre. Le cheval du professionnel de la guerre est le plus proche compagnon (ἡθεῖος) du bœuf ; l'un et l'autre habitent le même site humain en compagnie des seigneurs. Ulysse, à l'instigation d'Athéna, a donc tourné le dos aux grands propriétaires terriens, membres de l'aristocratie, ayant pour emblème de leur qualité, le cheval en sus du bœuf. Entre l'ensemble des membres de l'aristocratie équestre et l'ensemble des éleveurs de porcs, celui des « Eumée », des « multiplicateurs », il existe une intersection, l'ensemble des propriétaires de bœufs que l'on attelle à la charrue. Il faudra faire en sorte que les laboureurs préfèrent l'alliance des cochons à celle des chevaux. Etant donné les menaces que les chevaux représentent pour les récoltes, ce ne devrait pas être difficile.

Je laisse de mentionner les cochons laboureurs égyptiens auxquels Hérodote fait allusion.

Le cochon est également associé au monde des céréales, par la médiation des mères (voir G. Germain). Le sacrifice de petits cochons au cours des rites des Thesmophories avait probablement une fonction de fertilité. L'animal était jeté dans une cavité de broussailles, territoire de vipères ; mordu, ses chairs se putréfiaient ; à la fin du rite, les femmes faisaient du bruit pour éloigner les vipères ; les plus dignes d'entre elles descendaient dans la fosse pour retirer les chairs se décomposant afin de les mélanger ensuite avec les semences : le procédé favorisait, pensait-on, la poussée des céréales en les « médusant », en instillant en elle un principe de multiplication (un principe de vie) dont les vipères préservent, entre monde des ténèbres et monde de la lumière, le « poison » (« Gift » allemand ; grec : *wios* > *ijos* / latin : *uirus*).

#### *b- Seconde suite : négocier un récit*

Plus précisément qu'Arété, Eumée pose une question qui vise médiatement à connaître l'identité de l'homme ; il lui demande d'où il vient, qui sont ses parents, où ils habitent et quelles sont les différentes péripéties qui l'ont conduit jusqu'à Ithaque. Il ne lui demande pas la vérité – ce serait insinuer qu'il est capable de mensonges – mais de parler avec assurance (ἀγόρευσον ἐτήτυμον<sup>6</sup>).

Eumée, qui a identifié Ulysse, attend un récit de son maître déguisé en mendiant. Il s'attend donc à ce que son maître lui raconte un travestissement de sa propre histoire sous l'identité non d'*Odusseus*, mais d'*Olutteus* (*Olusseus*). Car pour le porcher, il est

---

6 ἐτήτυμον : forme à redoublement dérivée d'une racine \**set-*, « être stable » (voir Supplément au DELG, Ch. de Lamberterie, sous ἐτέος). Le redoublement a une valeur intensive : l'adjectif signifie donc « absolument stable ». Parler de manière « absolument stable », c'est être ferme dans ses propos, ne pas hésiter..

Je profite de l'occasion pour suggérer que la quête étymologique n'a pas pour objet la « vérité » (d'un sens primitif), mais la forme « stable » d'un lexème.

clair que si le mendiant affirme sous serment qu'*Olutteus (Olusseus)* sera là le jour de *lykabas*, c'est qu'il est déjà là.

### *Le récit du mendiant (184-352)*

#### *Contenus*

Sur la signification idéologique de la référence crétoise, voir *Excursus* à la fin du chapitre.

Sur le récit du mendiant, voir mon étude (*Le Retour d'Ulysse – un traité d'économie politique*).

On trouvera ci-dessous quelques compléments d'analyse.

*Destin du navire phénicien qui transporte le mendiant : les marins ont l'intention de le vendre en esclavage.*

Le navire passe à la hauteur de la Crète ; Zeus déclenche une tempête. L'événement mérite que l'on s'y arrête, à titre de comparaison avec la tempête déclenchée contre le navire d'Ulysse après le passage de l'île de Soleil

Le navire phénicien : 14, 305-313

Ζεὺς δ' ἄμυδις βρόντησε καὶ ἔμβαλε νηφὶ κεραυνόν·  
ἢ δ' ἐλελίχθη πᾶσα Διὸς πληγεῖσα κεραυνῶ,  
ἐν δὲ θεφείου πλῆτο· πέσον δ' ἐκ νηφὸς ἅπαντες.  
οἱ δὲ κορώνησιν ἴκελοι περὶ νῆφα μέλαιναν  
κύμασιν ἐμφορέοντο· θεὸς δ' ἀπὸ αἴνυτο νόστον.  
αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτός, ἔχοντί περ ἄλγε' α θυμῶ,  
ἴστον ἀμαιμάκετον νηφὸς κυανοπρώροιο  
ἐν χεیرهσσιν ἔθηκεν, ἰόπως ἔτι πῆμα φύγοιμι.  
τῶ ῥα περιπλεχθεὶς φερόμην ὄλο' οἷσ' ἀνέμοισιν.

La tempête déclenchée contre le navir d'Ulysse (12, 403-425)

403. ἄλλ' ὅτε δὴ τὴν νῆσον ἐλείπομεν οὐδέ τις ἄλλη  
404. φαίνεται γαίᾳ, ἄλλ' οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,  
405. δὴ τότε κυανέην νεφέλην ἔστησε Κρονίων  
406. νηὸς ὑπερ γλαφυρῆς, ἤχλυσε δὲ πόντος ὑπ' αὐτῆς.  
407. ἢ δ' ἔθει οὐ μάλα πολλὸν ἐπὶ χρόνον· αἶψα γὰρ ἤλθε  
408. κεκληγῶς ζέφυρος μεγάλη σὺν λαίλαπι θύων.  
409. ἴστοῦ δὲ προτόνους ἔρρηξ' ἀνέμοιο θύελλα  
410. ἀμφοτέρους, ἴστος δ' ὀπίσω πέσεν, ὅπλα τε πάντα  
411. εἰς ἄντλον κατέχυνθ'· ὁ δ' ἄρα πρυμνῆ ἐνὶ νηΐ  
412. πλῆξε κυβερνήτεω κεφαλὴν, σὺν δ' ὅστέ' ἄραξε  
413. πάντ' ἄμυδις κεφαλῆς· ὁ δ' ἄρ' ἀρνευτῆρι εἰσικῶς  
414. κάππεσ' ἀπ' ἰκρίοφιν, λίπε δ' ὅστέα θυμὸς ἀγῆνωρ.

*Vers recourant ceux du chant 14*

415. Ζεὺς δ' ἄμυδις βρόντησε καὶ ἔμβαλε νηφὶ κεραυνόν·  
416. ἢ δ' ἐλελίχθη πᾶσα Διὸς πληγεῖσα κεραυνῶ,  
417. ἐν δὲ θεείου πλῆτο· πέσον δ' ἐκ νηὸς ἑταῖροι.  
418. οἱ δὲ κορώνησιν ἴκελοι περὶ νῆα μέλαιναν  
419. κύμασιν ἐμφορέοντο, θεὸς δ' ἀποαίνυτο νόστον.  
420. αὐτὰρ ἐγὼ διὰ νηὸς ἐφοίτων, ὄφρ' ἀπὸ τοίχους  
421. λῦσε κλύδων τρόπιος· τὴν δὲ ψιλὴν φέρε κῦμα.  
422. ἐκ δὲ οἱ ἴστον ἄραξε ποτὶ τρίπιν· αὐτὰρ ἐπ' αὐτῶ  
423. ἐπίτονος βέβλητο, βῶδς ῥινοῖο τετευχῶς·

424. τῷ ῥ' ἄμφω συνέεργον ὁμοῦ τρόπιν ἠδὲ καὶ ἰστόν,  
 425. ἐζόμενος δ' ἐπὶ τοῖς φερόμην ὀλοοῖσ' ἀνέμοισιν.

Le récit du mendiant reprend la fin du récit d'Ulysse devant la cour phéacienne ; la narration de l'issue ménagée au naufragé dans la péripétie phénicienne est elle-même une transformation du premier naufrage : la formule τῷ ῥα περιπλεχθεῖς (« enlacé au mât ») est une allusion à la courroie avec laquelle Ulysse τῷ ῥ' ἄμφω συνέεργ[ε] « attachait l'une à l'autre la quille et le mât ». Deux tempêtes dont les conséquences sont identiques ont la même cause : dans le premier cas, elle a été déclenchée par Zeus et a entraîné la mort de marins *parjures* ; également déclenchée par Zeus – selon la fiction du mendiant – la seconde a entraîné l'engloutissement d'un marchand phénicien et de son équipage pour n'avoir pas respecté un contrat, pour avoir manqué, eux aussi, à leur parole : ils ont voulu transformer en marchandise un allié (un contractant).

Le mendiant laisse clairement entendre à Eumée, qui sait que c'est son maître qui parle, que ce dernier n'a pas été englouti dans une tempête parce qu'il n'a transgressé ni serment, ni engagement verbal de manière générale. Le mendiant, par son récit, indirectement, authentifie le contenu du serment qu'il vient de prêter : *Olutteus* (*Olusseus*) arrive au terme du parcours de son retour (νεῖται).

Des auditeurs de l'aède peuvent se souvenir que le récit de l'issue de la tempête, celui d'Ulysse devant le tribunal phéacien, celui du mendiant devant Eumée, est le même. Par jeu, l'aède confirme au public ce qu'il sait, pour lui suggérer que l'interlocuteur du mendiant n'a aucun doute sur l'identité de celui qui lui parle.

*Alors qu'il était auprès du roi des Thesprotes, celui-ci apprend au mendiant qu'Ulysse est à Dodone, où il consulte l'oracle.*

Vers 314-333 : Sanction du récit

314. ἐννήμαρ φερόμην, δεκάτη δέ με νυκτὶ μελαίνῃ  
 315. γαίῃ Θεσπρωτῶν πέλασεν μέγα κῦμα κυλίνδον.  
 316. ἔνθα με Θεσπρωτῶν βασιλεὺς ἐκομίσσατο Φεΐδων  
 317. ἦρωσ ἀπριάτην· τοῦ γὰρ φίλος υἱὸς ἐπελθὼν  
 318. αἶθρῳ καὶ καμάτῳ δεδμημένον ἦγεν ἐς φοῖκον,  
 319. χειρὸς ἀναστήσας, ὄφρ' ἴκετο δώματα πατρός·  
 320. ἀμφὶ δέ με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε φεῖματα φέσσειν.  
 321. ἐνθ' Ὀδυσῆος ἐγὼ τυθόμην· κείνος γὰρ ἔφασκε  
 322. ξενφίσει ἠδὲ φιλήσαι ἰόντ' ἐς πατρίδα γαῖαν,  
 323. καὶ μοι κτήματ' ἔδειξεν, ὅσα ξυναγείρατ' Ὀδυσσεύς,  
 324. χαλκόν τε χρυσόν τε πολύκμητόν τε σίδηρον.  
 325. καὶ νύ κεν ἐς δεκάτην γενε' ἦν ἕτερόν γ' ἐτι βόσκοι·  
 326. τόσσα οἱ ἐν μεγάροις κειμήλια κεῖτο φάνακτος.  
 327. τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο  
 328. ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διφὸς βουλήν ἐπακούσαι,  
 329. ὁόπως νοστήσει· Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον,  
 330. ἦδη δὴν ἀπέων, ἦφ' ἀμφαδὸν ἦφε κρυφηδόν.  
 331. ὤμοσε δὲ πρὸς ἔμ' αὐτόν, ἀποσπένδων ἐνὶ φοίκῳ,  
 332. νῆφα κατειρύσθαι καὶ ἐπαρτέ' ας ἔμμεν ἑταίρους,  
 333. ἰοὶ δὴ μιν πέμψουσι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

Comment Eumée peut-il établir une analogie entre sa communication avec le mendiant et celle d'Ulysse avec l'oracle de Dodone et comment, de cette analogie, peut-

il se confirmer qu'Ulysse est en effet revenu dans sa patrie, qu'il est là, sous ses yeux, masqué, en train de réaliser le plan de Zeus ? S'il conclut dans ce sens, il ne manquera pas, en conséquence, d'aller informer Pénélope qu'il y a, cette fois, de fortes chances pour que son mari soit de retour, qu'elle doit recevoir le mendiant et répondre positivement à sa demande, s'il en a une.

Le roi des Thesprotes porte un nom signifiant, *Pheidōn* (épargnant) ; indirectement, le narrateur invite son auditeur à prêter attention aux noms propres du contexte : θεσπρωτῶν ; Φείδων ἥρωος ; Ὀδυσσεύς ; Δωδώνη ; Διὸς βουλή. Ce qui a motivé, dans le récit du mendiant, la localisation de sa dernière aventure chez les Thesprotes, c'est, outre la suggestion qu'Ulysse est « tout près » (la côte des Thesprotes est proche d'Ithaque), la signification du nom des habitants du territoire.

Ce sont des « passeurs d'une marchandise confiée par un dieu », comme les Phéaciens sont, eux aussi, des passeurs divins. Or bientôt le mendiant va expliquer que son passage, à la nage, à Ithaque est analogue à son atterrissage chez les Thesprotes, analogue, pour nous, à l'atterrissage d'Ulysse en Phéacie. Les trois espaces se superposent, pour l'auditoire, deux pour Eumée. Si, dans la situation d'énonciation, il y a un « Thesprote », c'est le mendiant lui-même, qui peut même être appelé Φείδων, celui qui a « renoncé à l'usage de quelque chose en le mettant de côté », « en l'épargnant », « en le séparant » *de lui-même* : son identité ou son nom et ses biens. Le roi des Thesprotes, c'est Ulysse lui-même, *mis en réserve*, sous un déguisement, de l'anonymat. Cela, Eumée peut le comprendre.

Reprenons dans la suite les vers du passage.

314 : l'arrivée en Thesprotie est analogue à l'arrivée à Ogygie, chez Calypso, après neuf jours d'errance en mer, avec un mât pour moyen de transport.

315 : Une grande vague γαίη Θεσπρωτῶν πέλασεν : un grand vague « le jeta sur la terre des Thesprotes », « lui fit toucher terre », mais également « le rapprocha par la terre des Thesprotes » (du but de son parcours).

Θεσπρωτ- peut se décomposer en *thes-* (terminaison d'un ancien ablatif : 'à partir d'un dieu' et en *prō-*, que l'homophonie permet de rattacher à un thème \**per-* / *prā-*, soit « faire traverser », « vendre », soit « faire jaillir » ; on peut comprendre les « Thesprotes » comme des « passeurs du divin », ceux qui font passer d'un bord sur un autre une marchandise portant le sceau du divin. Ils sont médiateurs, occupent une position analogue à celle des Phéaciens. Destin d'Ulysse et destin du mendiant se superposent, *pour le public*.

316-17

*Pheidōn* est qualifié de « héros ». Dans quels contextes la notion apparaît-elle dans l'*Odyssée* ? Sans tenir compte des quatre premiers chants (« la Télémachie ») ou des autres passages évoquant le fils d'Ulysse, les premières occurrences qualifient le roi Alkinoos (6, 303 : même construction, avec rejet, que l'occurrence du chant 14 ; dans la bouche de Nausicaa évoquant le palais de son père) ; Ekhenēos (« Qui retient le navire » et le met en réserve) ; l'aède Démodokos ; les Phéaciens (solidaires du roi). Circé traite Ulysse de « héros » lorsqu'elle lui donne ses instructions et lui explique comment il devra s'y prendre pour entrer en contact avec les âmes des morts<sup>7</sup>.

Après le chant 14, la notion qualifie deux fois Laërte, pour qui Pénélope tisse un linceul.

7 ...Pour aborder au monde des morts. Voir dans le contexte immédiat de ἥρωος, l'emploi du syntagme χριμφθεὶς πέλας (10, 516) : « T'en étant approché jusqu'à les frôler ». Le guerrier devient « héros » au moment de l'imminence d'un contact avec le monde des morts.

Ce qui précède suffit pour nous montrer qu'entre les Phéaciens, et leur roi, d'une part, les Thesprotes, et leur roi, d'autre part, il y a homothétie ou, si l'on préfère, superposition. Fonctionnellement, les Phéaciens sont des passeurs de l'au-delà vers l'en-deçà, du monde des morts ou proche des morts vers le monde des vivants. Ulysse, sous le masque du mendiant, dans son récit, confère à *Pheidōn*, le roi des Thesprotes, le même rôle que celui d'Alkinoos, d'assurer *le retour d'Ulysse* dans sa patrie, par le détour de la consultation de l'oracle de Dodone. L'aède met en évidence cette fonction en décrivant les soins du roi des Thesprotes comme un *komizesthai*, un soin des morts, en l'occurrence, un transport de la mort vers la vie. Le héros assure le retour d'une expédition, en remportant une victoire sur la mort. Il est celui qui paraît revenir du monde proches des morts après une longue absence et un long voyage en mer. Si le nom est formé sur le thème de *Hēra* < *Jēra* et de *Jōra*, il est celui qui assure le retour des énergies solaires après un long temps d'inanition. Alkinoos et *Pheidōn* sont « héros » par le fait qu'ils ont assuré le « retour du héros » dans sa patrie.

317-320 : l'accueil du « mendiant » 'Ulysse' par le fils du roi des Thesprotes se superpose exactement à celui de l'étranger par la fille du roi des Phéaciens.

321-330 : Ulysse, arrivé chez le roi des Thesprotes chargé de richesses, est momentanément absent : il est allé consulter l'oracle de Dodone pour savoir s'il devait retourner dans sa patrie à découvert ou en cachette. Au moment où il expose la question posée à l'oracle, le mendiant la soumet à Eumée ; or Eumée a toutes les raisons de croire que la question lui est soumise par Ulysse lui-même : le plan de Zeus, c'est qu'il revienne « en cachette », sous le déguisement d'un protégé du dieu (un mendiant étranger) qui l'a « séparé<sup>8</sup> » en le tenant en réserve de son identité. Ulysse est là et n'est pas là : il doit encore se conjoindre à un nom, qu'il ne peut pas se donner lui-même.

Le dédoublement est une opération nécessaire pour séparer et mettre en réserve. Zeus répond à la question du déguisement (« ouvertement » ou « dissimulé ») à Δωδώνη « à partir d'un chêne » (ἐκ δρυός, v. 328) « dont le chef – le sommet – est recouvert (d'une coiffure) » (ὕψικόμοιο). Tout à l'heure, nous allons apprendre qu'Eumée assommera le cochon gras σχίζῃ δρυός ἢν λίπε κείων (14, 425), « avec une massue de chêne, un éclat, qu'il s'était abstenu de fendre (en morceaux plus petits) ». Quel besoin l'aède avait-il de nous décliner la carte d'identité d'un morceau de bois, si ce n'est celui d'attirer l'attention de son auditeur sur l'emploi d'un nom d'arbre (δρῦς) comprenant, dans sa terminaison, le nom du « cochon » (ῥῖς), de l'animal sacrifié, et sur celui de deux racines verbales, *skhi-z-* et *\*kes-* (ou *\*kej-*), comportant toutes deux l'idée de « fendre » (« couper »), renvoyant ainsi à un contexte antérieur dans lequel étaient associés, sous un nom propre, l'idée de « séparer » (*\*pheid-* / *\*phid-*), le nom du même arbre et le nom à redoublement du sanctuaire, Δω-Δώ-νη, dont la bouche oraculaire, d'où s'échappent des pigeons, des messagers du proche (πέλειαι), est recouverte du voile<sup>9</sup> de sa « haute chevelure » (ὕψι-κομ-ο-ς) ? Le refend est une opération de masquage et de démasquage, par détachement de la figure du signifiant, en l'occurrence *Dō-*, elle-même, par redoublement, transformée en vêtement qui peut recouvrir soit *\*djw-* > *djo-*, soit *\*dw-o-* > *\*dō*, soit enfin *dō-*. Sous le premier vêtement se laisse lire le nom du dieu

8 Φείδ- est issu d'une racine *\*bheid-*, d'où est également issu allemand « beissen », « mordre ». Le sens primitif paraît donc être celui de « séparer » pour mettre une partie d'un tout en réserve, pour ne pas le dépenser.

9 Pour le sens, « couvrir », de la racine *\*kom-* à laquelle appartient la notion de chevelure, voir Szemerényi, *Scripta Minora*, IV, pp. 2039-41 ; référence donnée dans le *Supplément au DELG*, sous κόμη.

du sanctuaire, Zeus (\**diew-*), sous le second la figure d'une racine verbale \**du-ō*, signifiant « plonger dans », « enfoncer dans » et avec les ressources de laquelle ont été désignées les diverses opérations de vêtue (« s'immerger dans un vêtement » = « se couvrir d'un vêtement » ; « se faire émerger d'un vêtement » ! = « se dévêtir ») ; la troisième figure est un signifiant du « don » ou de la « demeure ». L'oracle de Dodone se déchiffre grâce à une première opération de « dé-vêtue », de « sortie hors de la chevelure du feuillage » qui couvre comme un vêtement, dont des pigeons, des πέλειαί, des annonciateurs du « proche » (par jeu de mots), sont les signifiants en tant qu'indices<sup>10</sup>.

Conclusion que peut tirer Eumée : l'*Odusseus* devisé qui consulte à Δωδώνη renvoie à un 'désigné' / 'visé' refoulé sous un dédoublement qui, à la fois, le donne à saisir et le rend insaisissable ; il est là, proche (πέλας, jeu avec πέλεια, qui pourrait se traduire par « action de s'approcher »), sous l'apparence d'un étranger recouvert du vêtement d'un protégé de Zeus. L'oracle l'a invité à rester dissimulé.

Eumée est au mendiant ce que Nausicaa et le fils du roi des Thesprotes étaient à *Odusseus*. Ceux-ci lui « ont donné la vie » et des vêtements.

Que doit lui donner Eumée ? Il le lui a laissé entendre : pas des vêtements, qui le cachent, il en a déjà ! Quoi donc ? Il doit agir de manière analogue à celle du fils du roi des Thesprotes et, nous, auditeurs, nous le savons, de manière analogue à Nausicaa : il doit favoriser sa rencontre, incognito, avec le maître des lieux, en l'occurrence, avec la femme qui est au cœur de sa demeure et de son domaine, avec Pénélope, son épouse, dont il attend une arme qui lui donnera la victoire.

Le porcher entend, en conclusion du récit, ce qui suit (352-359):

νηχόμενος, μάλα δ' ὤκα θύρηθ' ἔα ἀμφὶς ἐκείνων.  
 ἔνθ' ἀναβάς, ὅθι τε δρίος ἦν πολυανθέος ὕλης,  
 κείμην πεπτηώς. οἱ δὲ μεγάλα στενάχοντες  
 φοίτων· ἀλλ' οὐ γάρ σφιν ἐφαίνετο κέρδιον εἶναι  
 μαίεσθαι προτέρω, τοῖ μὲν πάλιν αὖτις ἔβαινον  
 νηὸς ἐπι γλαφυρῆς· ἐμὲ δ' ἔκρυψαν θεοὶ αὐτοῖ  
 ῥῆϊδίως, καί με σταθμῶ ἐπ' ἔλασσαν ἄγοντες  
 ἀνδρὸς ἐπισταμένον· ἔτι γάρ νύ μοι αἶσα βιῶναι

En conclusion d'un récit, un habile narrateur introduit des éléments qui ont fonction d'orientation de l'auditeur afin qu'il l'entende bien. Je ne suis pas arrivé chez toi, dit le mendiant à Eumée, sans une aide des dieux ; j'étais, dans ma relation à eux, comme un

10 Sur le mode ancien d'un fonctionnement possible de l'oracle de Dodone, voir S. Georgoudi (2012), p. 55-90. Voir notamment la citation tirée de Strabon, VII, fragm. 1a en ce qui concerne le rôle des pigeons. ἐχρησμοῦται δ' οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διὰ τινῶν συμβόλων, ὥσπερ τὸ ἐν Λιβύῃ Ἀμμωνιακόν· (5) ἴσως δὲ τινὰ πτῆσιν αἱ τρεῖς περιστεραὶ ἐπέτοντο ἐξ αἰρέτων ἐξ ὧν αἱ ἰέρεια παρατηρούμεναι προεθέσπιζον. Peut-être que... Les pigeons s'appellent les « gris » (-bleu) ; de leur couleur, tirait-on la conclusion de leur haute antiquité et donc d'un lien avec la sagesse de Zeus ? Les pigeons sont « phéaciens ». Strabon se demande si les prêtresses, elles-mêmes appelées du nom des oiseaux, examinaient une forme singulière du vol des pigeons, à partir de laquelle elles prononçaient leurs oracles. Le passage de l'*Odyssée* pourrait suggérer que l'on examinait simplement le vol des pigeons *en direction ou hors du feuillage* pour répondre à une question. Prenons la question d'Ulysse : « Dois-je revenir ouvertement ou en cachette ? ». A partir du moment où la question est posée, supposons devant le chêne, il suffit de délimiter une durée : si dans l'intervalle de cette durée aucun pigeon ne vole hors du feuillage, ou bien si un seul ou deux le font, la réponse est négative, si les trois pigeons apparaissent la réponse est positive (ou quelque règle analogue). L'oracle, dit Strabon, parle « en symboles » ou par analogies.

animal domestique dans sa relation à un homme, son maître : « ils m'ont caché » pour que je ne sois pas la proie de chasseurs qui n'ont pas réussi à repérer mes traces ; « ils m'ont poussé jusqu'à l'étable », à la façon dont un cavalier conduit sa monture en la poussant ; ils l'ont fait parce qu'il me reste une œuvre à accomplir. La divinité qui aisément cache, conduit en guidant le cheval, c'est Athéna, qui a mis de côté, avec Ulysse, des ressources pour lui permettre d'accomplir son œuvre. Explicitement dit : « Je suis venu jusqu'ici guidé par Athéna ».

Ne disposant d'aucun indice, les marins qui l'avaient attaché ont renoncé à *μαίεσθαι* (356), à « tâtonner plus avant » dans la nuit ; ils n'ont pas été des « εὔ-μαιοι » des « eumées », supposons, pour le moment, « de bons pisteurs ». En revanche, « [le] conduisant », les dieux [l]'ont poussé jusqu'à atteindre *σταθμῶ* [...] *ἀνδρὸς ἐπισταμένου*. La figure étymologique (*στα-θμῶ ἐπ'* [...] *ἐπι-στα-μένου*) construite en forme de chiasme et d'entrelacs, attire l'attention de l'auditeur sur un rapprochement délibéré entre deux mots et, à l'intérieur des deux mots, une même base lexématique, \**sta-*, dont la notion est celle qui subsiste en français dans « établi », « stable », etc. *Epistamenos*, Eumée l'est non seulement par la fermeté de l'appui qu'il a apporté, mais également en ce que désormais, « il sait » d'un savoir ferme. Le récit laissait effectivement entendre qu'Ulysse « avait pris pied » sur sa terre natale ; il confirmait ce qu'Eumée avait deviné. A lui de « bien tâtonner jusqu'au point de le saisir » (*εὐμαίεσθαι*) « dans la nuit » sans commettre d'erreur !

Eumée a-t-il bien compris ? En apparence, il ne semble pas que ce soit le cas, étant donné la façon dont il embraye sur ce qu'il vient d'entendre (360 sqq.) et les doutes qu'il exprime. Mais il y a des chances qu'Eumée fasse la bête, précisément parce qu'il a trop bien compris une demande qu'il ne veut pas satisfaire.

Vers 360-362

τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη, Εὐμαίε συβῶτα:  
 "ὄ δειλὲ ξείνων, ἢ μοι μάλα θυμὸν ὄρινας  
 ταῦτα ῥέκαστα λέγων, ὅσα δὴ πάθεις ἠδ' ὅσ' ἀλήθης.

Eumée ne conteste d'abord qu'un élément du récit qu'il vient d'entendre : ce que le mendiant a dit d'Ulysse n'est pas *κατὰ κόσμον*, « conforme à l'agencement des choses » : il ne croit donc pas qu'Ulysse soit à Dodone en train de consulter l'oracle de Zeus. Cela implique qu'il le croit ailleurs, en sa présence par exemple, sous la figure du mendiant. Son incrédulité est donc une façon d'informer le mendiant qu'il sait que celui qu'il est n'est pas à Dodone.

365-368

ἐγὼ δ' ἐν φοῖδα καὶ αὐτὸς  
 νόστον ἐμοῖο φάνακτος, ὃ τ' ἤχθετο πᾶσι θεοῖσι  
 πάγχυ μάλ', ὅτι μιν οὐ τι μετὰ Τρώεσσι δάμασσαν  
 ἠφ' ἐφίλων ἐν χερσίν, ἐπεὶ πόλεμον τολύπευσε.

« Par moi-même, je me représente très bien ce qu'il en du retour de mon maître : il était un fardeau importun à tous les dieux ; mais ce qui m'en donne surtout une claire représentation, c'est qu'ils ne l'ont pas dompté au milieu des Troyens ou entre les mains de ses alliés après qu'il eut vidé la pelote des fils de la guerre. »

La réponse est un peu mystérieuse : Eumée se représente très bien ce qu'il en est du retour de son maître, et cela, pour deux raisons : d'abord il était un fardeau importun à tous les dieux ; ensuite, ils ne l'ont « dompté » par la main des Troyens, pendant la guerre, celle de ses alliés après la guerre. Cela signifie d'abord que les dieux n'ont pas voulu s'importuner avec son cadavre, ensuite que ses alliés auraient pu se débarrasser de lui. Autrement dit : à Ithaque, on savait quelque chose du comportement d'Ulysse à la fin de la guerre, on connaissait sa tentative d'une sorte de coup d'Etat, qui aurait pu

entraîner son exécution pour trahison de son commandement militaire (Agamemnon et Ménélas ; voir fin du chant 8). « Je sais ce qu'il en est du retour de mon maître » : il ne reviendra pas en *Olutteus* (*Olusseus*) ; ce dernier n'est pas mort, parce que les dieux ne voulaient pas de sa compagnie et ses alliés se sont contentés de le chasser à la façon d'un geai !

Eumée poursuivrait en évoquant Télémaque et Pénélope ; il raconterait qu'un Etolien est venu un jour le séduire en racontant qu'il aurait vu Ulysse en Crète, auprès d'Idoménée, et qu'il serait bientôt de retour avec de grandes richesses. Si l'on met entre parenthèses Télémaque, Pénélope dans ce contexte, l'Etolien, nous y gagnerons en clarté et suivrons plus aisément la logique de la conversation : je sais ce qu'il en est du retour de mon maître, dit Eumée, puis :

Vers 372-387

αὐτὰρ ἐγὼ παρ' ὕεσσιν ἀπότροπος· οὐδὲ πόλινδε  
 ἔρχομαι, εἰ μὴ πού τι περίφρων Πηνελόπεια  
 ἔλθεμεν ὀτρύνησιν, ὅτ' ἀγγελίη ποθεν ἔλθῃ.  
 ἀλλ' οἱ μὲν τὰ φέκαστα παρήμενοι ἔξερέουσιν,  
 ἤ μιν οἱ ἀχνύνται δὴν φοιχομένοιο φάνακτος,  
 ἢ δ' οἱ χαίρουσιν βίοτον νηπιονον ἔδοντες·  
 ἀλλ' ἐμοὶ οὐ φίλον ἐστὶ μεταλλῆσαι καὶ ἐρέσθαι,  
 ἐξ οὗ δὴ μ' Αἰτωλὸς ἀνὴρ ἐξήπαφε μύθῳ,  
 ὅς ῥ' ἀνδρᾶ κτείνας πολλὴν ἐπὶ γαίαν ἀληθεῖς  
 ἤλυθ' ἐμὸν πρὸς σταθμόν· ἐγὼ δέ μιν ἀμφογάπαζον.  
 φῆ δέ μιν ἐν Κρήτεσσι παρ' Ἰδομενῆϊ φιδέσθαι  
 νῆας ἀκειόμενον, τὰς οἱ ξυνέαξαν ἀελλαι·  
 καὶ φάτ' ἐλεύσεσθαι ἢ ἐς θέρος ἢ ἐς ὀπώρην,  
 πολλὰ χρήματ' ἄγοντα, σὺν ἀντιθέοισ' ἐτάροισι.

καὶ σύ, γέρον πολυπενθές, ἐπεὶ σέ μοι ἤγαγε δαίμων,  
 μήτε τί μοι ψεύδεσσι χαρίζεο μήτε τι θέλγῃ·

« Quant à toi, vieillard qui as beaucoup souffert, puisque c'est une divinité qui t'a conduit à moi, ne me sois pas reconnaissant en me débitant des propos en l'air et ne tente pas de m'ensorceler. »

Eumée insiste : *Olutteus* (*Olusseus*) ne reviendra pas comme l'affirme le « mendiant ».

Vers 388-89

οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω,  
 ἀλλὰ Δίφα ξένιον δείσας αὐτόν τ' ἐλεαίρων. Editeurs \*αὐτόν τ' ἐλεαίρων

« Car ce n'est pas cela qui me fera te respecter et te traiter en allié, mais par crainte de Zeus, protecteur des hôtes, et d'un autre côté, parce que j'ai pitié de celui-là. »

L'essentiel est dans la formule αὐτόν τ' ἐλεαίρων, que je préfère écrire αὐτόν τ' ἐλεαίρων, « toi, je te respecte parce que tu es mon hôte sous la protection de Zeus, mais, d'un autre côté, c'est celui-là dont j'ai pitié », τόν renvoyant de manière ambiguë, soit à *Olutteus* (*Olusseus*), sous le déguisement du mendiant, soit *Odusseus*, refoulé.

Vers 390-400

τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς·  
 « ἢ μάλα τίς τοι θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι ἀπιστος,  
 οἷόν σ' οὐδ' ὁμόσας περ ἐπήγαγον οὐδέ σε πείθω.  
 ἀλλ' ἄγε νῦν ῥήτρην ποιησόμεθ'· αὐτὰρ ὀπισθεν  
 μάρτυροι ἀμφοτέροισι θεοί, τοῖ Ὀλυμπον ἔχουσιν.  
 εἰ μὲν κεν νοστήσῃ φάναξ τεὸς ἐς τόδε δῶμα,  
 φέσσας με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε φεῖματα πέμψαι  
 Δουλίχιόνδ' ἰέναι, ὅθι μοι φίλον ἐπλετο θυμῷ·

εἰ δέ κε μὴ ἔλθῃσιν φάναξ τεὸς ὡς ἀγορεύω,  
δμῶας ἐπισσεύας βαλέειν μεγάλης κατὰ πέτρης,  
ὄφρα καὶ ἄλλος πτωχὸς ἀλεύεται ἠπεροπεύειν. »

Ulysse *polumētis*, « à la grande prudence avisée » doit trouver une *mētis*, une « combine », pour contourner la résistance d'Eumée, car il faut absolument qu'il accepte de lui servir d'intermédiaire pour rencontrer Pénélope (à qui il a l'intention de demander une arme, l'arme qui fera la preuve qu'*Olutteus* (*Olusseus*) est de retour).

Il fait d'abord semblant de regretter son incrédulité en dépit du serment qu'il a prêté. Puisqu'un serment, qui pourtant tient le jureur à ce qu'il dit, ne suffit pas, le mendiant en renchérit l'efficace en retournant sur son interlocuteur son effet, en le coinçant (telle est sa *mētis*), le mettant dans la nécessité de s'en tenir à sa parole.

ἀλλ' ἄγε νῦν ῥήτρην ποιησόμεθ' : « Eh bien, allons ! Concluons un accord verbal ! » Les formules fondamentales de la « loi » sont désignées sous le nom de *rhētrā*. Énonçons les termes d'un accord, dit le mendiant à Eumée, dont les dieux seront les témoins auditifs (*marturoi*). L'apparente incrédulité justifie la proposition d'une convention qui place, en droit, les interlocuteurs sur le même plan.

La formulation de la convention repose sur un usage fort subtil de l'aoriste subjonctif :

εἰ μὲν κεν νοστήσῃ φάναξ τεὸς ἐς τόδε δῶμα... / εἰ δέ κε μὴ ἰέλθῃσι φάναξ τεὸς ὡς ἀγορεύω...

« Si ton *wanax* aboutit au terme de son retour dans le moment qui vient (*nostēsēi*) dans cette maison où nous sommes (*tode*) », alors à toi de me donner un vêtement et de me faire conduire à Doulichion ; « si ton *wanax* n'arrive pas au terme de son parcours dans le moment qui vient (*elthēisi*) comme je le dis à voix haute », excite les serviteurs pour qu'ils me précipitent du haut d'une falaise !

Dans la formulation de la convention, le rapport de proximité à la situation d'énonciation porte aussi bien sur l'espace (« cette maison-ci ») que le temps (« cet instant qui vient » : telle est la valeur du subjonctif aoriste, de renvoyer à un moment étroitement articulé au présent de l'énonciation, mais de laisser indéterminée la réalisation de l'événement). En outre l'aoriste de verbes de mouvement indique le terme du parcours décrit par le verbe : *nosteō*, « je retourne chez moi » / *el-th-*, « j'arrive au terme de mon mouvement ». Étant donné la suite μὴ / ἐλ-, le fait que le contact avec la voyelle qui suit μὴ n'est pas abrégé, il faut lire ἰέλθῃσι, la forme préfixée avec i- du verbe, qui lui confère une valeur intensive : « il arrive absolument au terme de son parcours ». On entendra donc : « Si ton maître n'est pas là dans cette maison dès maintenant, alors... »

Selon la première éventualité, Ulysse, déguisé, ne peut pas « arriver au terme du parcours », c'est-à-dire *déclarer son nom*, se démasquer, sans se mettre dans l'obligation de repartir aussitôt. Il a posé un terme de l'alternative qui lui interdit de se nommer ! À Eumée de le faire, en le retenant chez lui, c'est-à-dire en faisant comme si Ulysse n'était pas encore arrivé.

Si Ulysse n'arrive pas comme le mendiant le dit, et effectivement il n'arrive pas comme il le dit puisqu'il ne se démasque pas, Eumée doit-il respecter le terme de l'alternative qui lui est proposée ? Le précipitera-t-il du haut d'une falaise pour le soumettre à un jugement divin en tant que parjure ? Il ne peut le faire puisque le « mendiant » est son hôte, otage auprès de lui de Zeus. Le respect de l'hôte est une norme éthique qui annule l'obligation d'en respecter une autre qui impliquerait la nécessité de l'enfreindre.

En une telle situation, il ne reste à celui qui est pris entre deux obligations également respectables, mais qui s'annulent, *de prendre la tangente*. Mais ce faisant, il admet *ouvertement* que son maître est là, sous le déguisement du mendiant.

Eumée refuse la convention d'un point de vue éthique : il ne pourrait de toute façon pas manquer à la règle de l'hospitalité en risquant de tuer son hôte. (Il va de soi que cette impossibilité faisait partie du calcul logique d'Ulysse). Mais il ajoute une précision qui confirme à son interlocuteur qu'il a bien deviné (il est *eumaios*, celui qui « touche juste ») son identité : s'il le tuait, φίλον τ' ἀπὸ θυμὸν ἐλοίμην, « du même coup je m'enlèverais – à moi-même, dit-il – φίλον θυμόν, mon courage / un courage allié » ; il s'ôterait l'appui de tous ses élans vitaux, puisqu'il se priverait de l'appui du seul homme sur qui il peut compter pour engager la lutte contre les prétendants en commençant par aller annoncer une bonne nouvelle à Pénélope.

« Je ne veux pas me priver de ta force » dit-il au mendiant ; à toi de comprendre ce que cela veut dire ! Après tout, il se pourrait que Zeus favorise le retour d'*Olutheus* (*Olusseus*).

Remarques sur le mètre ! Traitement du digamma (Ϝ) / Existence de la palatale /j/.

εἰ μὲν κεν νοστήση φάναξ τὸς ἐς τόδε δῶμα,  
φέσσας με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε φείματα πέμψαι  
Δουλίχιόνδ' ἰέναι, ὅθι μοι φίλον ἐπλετο θυμῶ·

εἰ δέ κε μὴ ἔλθῃσιν φάναξ τὸς ὡς ἀγορεύω,

Dans νοστήση φάναξ, l'inscription de στήση φά dans une mesure dactylique « signifierait » que l'aède « négligeait » le digamma (Ϝ) ; même négligence dans la mesure de εἰ δέ κε / μὴ ἔλ / θῃσιν φά /.

En ce qui concerne ce second cas, la solution est aisée : soit l'aède traitait la suite /n/ /w/ comme un agglomérat et articulait /nw/ : *thēi-si-nwa-*, soit v éphelecyastique est une graphie qui remonte à l'établissement du texte par les grammairiens alexandrins, c'est-à-dire un artifice introduit par des spécialistes qui ignoraient l'existence du digamma. Un phonème ne peut être « labile » que pour des « spécialistes », grammairiens ou philologues, qui ne croient qu'à ce qu'ils voient et qui oublient que l'écriture des textes homérique a, elle aussi, une histoire, notamment marquée par une réforme athénienne de l'orthographe en 403/402.

En ce qui concerne la suite εἰ μὲν κεν νοστήση φάναξ, la difficulté n'est également qu'apparente ; la scansion est nécessairement la suivante : εἰ μὲν / κεν νοσ / τήση φά / ναξ τὸς/. Nécessairement la mesure de τήση φά (trois syllabes) est celle d'un dactyle, et donc ση est bref ; il faut donc l'écrire -σει, terminaison attique de la deuxième personne du futur ou du subjonctif aoriste. La seconde personne du subjonctif peut s'écrire η ou εἰ ; l'aède articulait : *no-stē-se-jwa-* ; la suite /j/ /w/ forme un agglomérat, dont l'hypothèse s'impose si l'on admet, par ailleurs, que l'aède de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* articulait les deux phonèmes /j/ (yod) et /w/, en dépit des savants qui ont démontré qu'il ignorait /j/ et qu'il « négligeait » /w/. S'il est attesté qu'un maître du verbe emploie un phonème dans certains contextes, il l'emploie nécessairement là où ce phonème est un trait sonore de la figure d'un signifiant. En tous contextes, un aède articulait *wanak-s*, *wejma*, *werga*, etc.

Κύδαινε δὲ θυμὸν φάνακτος, vers 438 s'explique également par un agglomérat : *thū-mo-nwa-/nak-ta*. Aucun Français n'a de difficulté à prononcer « noix » / « poids », etc.

Par ailleurs, dans la suite εἰ δέ κε μὴ ἔλ-, j'affirme que μὴ ἔλ- ne peut former un spondée que parce que la quantité longue de η est préservée devant voyelle par un glide, en l'occurrence yod (/j/) ; je pense que la forme primitive de la famille *eleussomai* / *ēl-th-* comportait un yod initial et doit être reconstitué *\*je-l(e)u-th-*, je étant un morphème à valeur intensive (causatif – itératif) soit sous la forme d'un préfixe (*ja-pt-ō*, je fais

tomber, je précipite), soit celle d'un suffixe (cf. le passé du parfait formé sur \*weid- « identifier par la vue », weid-ej- ou encore les verbes du type dok-ej-ō. Le thème \*el-(e)u- se retrouve en d'autres langues, en grec dans elau-n-ō ; le centre attracteur de la notion paraît être l'idée de « aller », valeur causative « faire aller » / « pousser » / « conduire » ; à période ancienne, elle s'appliquait sans doute au cheval ou aux troupeaux de bovins. εἰ δέ κε μὴ ἰέλθῃσιν φάναξ peut s'interpréter au sens propre : « si ton maître ne fait pas qu'il va au terme de son parcours... », en quelque sorte « ne se pousse pas jusqu'au bout de son parcours ». Ce serait un indice que, pour lui, aller au terme de son parcours dès ce moment, ce serait se nommer.

Or ce serait prendre un risque du point de vue divin : s'il est probable qu'*Olutteus* (*Olusseus*) est de retour, il n'est pas certain qu'au moment où il aura gagné la possibilité de rester en Ithaque il puisse réclamer le statut que lui mériterait le nom *Olutteus* (*Olusseus*).

L'arrivée des gardiens facilite la dérobaude d'Eumée. Il est l'heure de préparer le repas du soir.

#### Préparatifs du repas : le sacrifice (414-438)

414. « ἄξεθ' ὑῶν τὸν ἄριστον, ἵνα ξένφω ἱερεύσω  
 415. τηλεδαπῶ· πρὸς δ' αὐτοὶ ὀνησόμεθ', οἳ περ ὀϊζὺν  
 416. δὴν ἔχομεν πάσχοντες ὑῶν ἔνεκ' ἀργιοδόντων·  
 417. ἄλλοι δ' ἡμέτερόν κάματον νήποινον ἔδουσιν. »  
 418. ὡς ἄρα φωνήσας κέφασε ξύλα νηλεῖ χαλκῶ·  
 419. οἳ δ' ὕν εἰσηγον μάλα πίονα πενταφέτηρον.  
 420. τὸν μὲν ἔπειτ' ἔστησαν ἐπ' ἐσχάρη· οὐδὲ συβώτης  
 421. λήθεται ἄρ' ἀθανάτων· φρεσὶ γὰρ κέχρητ' ἀγαθῆσιν·  
 422. ἀλλ' ὃ γ' ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν  
 423. ἀργιόδοντος ὑός καὶ ἐπεύχετο πᾶσι θεοῖσι  
 424. νοστήσῃσι Ὀδυσῆφρα πολύφρονα ἴφρονδε δόμονδε.  
 425. κόψε δ' ἀνασχόμενος σχίζῃ δρυός, ἴην λίπε κείων·  
 426. τὸν δ' ἔλιπε ψυχῇ. τοῖ δ' ἔσφαζάν τε καὶ εὔσαν,  
 427. αἶψα δέ μιν διέχερσαν· ὃ δ' ὠμοθετεῖτο συβώτης,  
 428. πάντων ἀρχόμενος μελέων, ἐς πίονα δημόν.  
 429. καὶ τὰ μὲν ἐν πυρὶ βάλλε, παλύνας ἀλφίτου ἀκτῆ,  
 430. μίστυλλον τ' ἄρα τάλλα καὶ ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἐπειρον  
 431. ὠπτησάν τε περιφραδέ· ὡς ἐφρύσαντό τε πάντα,  
 432. βάλλον δ' εἰν ἔλεοῖσιν ἀφολλεα. ἂν δὲ συβώτης  
 433. ἴστατο δαιτρεύσων· περὶ γὰρ φρεσὶν αἴσιμα φεῖδει\*.  
 434. καὶ τὰ μὲν ἑπταχα πάντα διεμμοῖρατο δαίζων·  
 435. τὴν μὲν ἴαν Νύμφησι καὶ Ἑρμῇ, Μαιάδος υἱῆ,  
 436. θῆκεν ἐπευξάμενος, τὰς δ' ἄλλας νεῖμεν φεκάστῳ·  
 437. νῶτοισιν δ' Ὀδυσῆφρα διηνεκέ· εἴσσι γέραιρεν  
 438. ἀργιόδοντος ὑός, κύδαινε δὲ θυμὸν φάνακτος.

\* φεῖδει : dans le texte ἤδη ; le texte primitif portait soit ΑΙΣΙΜΑΕΗΙΔΗ, soit ΑΙΣΙΜΑΗΙΔΗ (passé du parfait sans augment). Sous cette orthographe ΗΙ = φει / Η = ει. Les terminaisons Η du passé du parfait sont des formes artificielles provenant d'une mauvaise lecture d'une homographie (Η = φει / ει / η). Le parfait passé de φειδ- est formé du thème plein de la racine, du suffixe causatif-itératif \*ej-, soit weid-ej-, + les désinences personnelles n / s / -, avec ou sans augment ; elles s'écrivent donc (e)weidein / (e)weideis / (e)weidei, en orthographe homérique (E)ΗΙΔΗΝ / (E)ΗΙΔΗΣ / (E)ΗΙΔΗ où Η = φει- ou -ει-.

Voici donc venue l'heure du repas, qui offre en effet au porcher l'opportunité de se bien faire comprendre dans un langage sans paroles (dans un langage des signes) à la façon de Zeus dodonéen.

Le sacrifice respecte scrupuleusement le rite.

1. Eumée « n’oublie » pas les Immortels : il offre en prémices les soies de l’animal qu’il jette au feu en adressant aux dieux une prière votive, « souhaitant qu’Ulysse le fort prudent retourne dans sa demeure » (424).

2. Il assomme l’animal avec une massue de chêne ἦν λίπε κείων. Eumée n’avait pas fendu la massue (pour en faire du feu), « en réserve d’une obligation » : elle jouerait un rôle dans le sacrifice. Le détail confirme qu’il attendait le retour imminent de son maître.

2. L’animal est débité selon les règles,

- la peau est détachée des chairs,
- qui sont découpées,
- mises en broche.

3. Puis Eumée procède au partage, qui est en même temps un réassemblage :

- il dépose une part pour les Nymphes et « *Jer-maias* », le fils de *Maia* », celui qui assure la fécondité de ses troupeaux et lui a permis de maîtriser une communication aux coups de godille périlleux, son patron en la circonstance ;

- il fait du reste six parts ;

- « il donne en part d’honneur à Ulysse le filet<sup>11</sup> ».

Les spécialistes des pratiques culturelles de la Grèce antique feraient bien d’analyser ce passage pour décrire les « traits constitutifs » d’un sacrifice plutôt que de prendre pour référence le récit hésiodique d’un « sacrifice », incomplet, « du bœuf » lors du partage entre les dieux et les hommes.

Περὶ γὰρ φρεσὶν αἴσιμα φεῖδει / νότοισιν δ’ Ὀδυσῆα διηνεκέεσσι γέραιρεν ἀργιόδοντος ὕος, κῦδαινε δὲ θυμὸν φάνακτος. « En ses esprits, au lieu de la maîtrise de soi – les *phrenes*, la région du plexus solaire - il *periweidej ajsima*, « il survolait intérieurement d’un regard englobant » « ce qui était conforme aux partages », la succession des gestes à accomplir pour aboutir à un partage correct des parts de l’animal et de leur distribution. Il n’oublie pas les divinités intéressées à l’opération (les nymphes du lieu et Hermès, qui a favorisé la réussite de l’arrivée de l’étranger et le bon déroulement ‘hermétique’ de l’échange entre maître et serviteur) ; chaque berger aura sa part (4) ainsi que lui-même et « le mendiant » à qui il donne la part d’honneur, les deux filets (« le dos ») « de bout en bout » (διηνεκέεσσι : *di-ejnekehessi*) ; ce faisant « il emplissait le courage d’un maître des partages / de son maître des partages d’un talisman de victoire ». Il traite le mendiant en roi vainqueur au retour d’une expédition. Il n’aurait pas mieux traité Ulysse !

#### *Sanction de tout le dialogue*

Ainsi il donne au mendiant la part qu’il aurait donnée à son maître, lequel commente (440-46) :

440. καί μιν φωνήσας προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς:  
441. « αἰθ’ οὕτως, Εὐμαίε, φίλος Διφί πατρὶ γένοιο  
442. ὡς ἐμοί, ἴοττι με τοῖον ἐόντ’ ἀγαθοῖσι γεραίρεις. »  
443. τὸν δ’ ἀπαμειβόμενος προσέφη, Εὐμαίε συβῶτα:  
444. « ἔσθιε, δαιμόνιε ζείνων, καὶ τέρπε’ ο τοῖσδε,

11 Il accomplit un sacrifice solennel dont la fonction est de conclure une alliance entre les hommes et le monde animal par la médiation des dieux. La mort de l’animal que l’on consomme entre les participants du sacrifice est la condition de son dépeçage ; les éléments du dépeçage permettront la recomposition et la revitalisation d’un partage où hommes et dieux sont intéressés. Eumée réinstalle Ulysse déguisé dans sa fonction de *wanax* ; ce faisant, il restaure un ordre qui rend à chaque puissance ce qui lui est dû et qu’un monde en décomposition avait perturbé.

445. οἷα πάρεστι· θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἰεράσει,  
446. ἰόττι κεν ἴφῳ θυμῷ ἐθέλη· δύναται γὰρ ἅπαντα. »

« - Si seulement, *Bon Pisteur qui Tiens Bien en Main*, tu devenais un allié / un membre de la famille de Zeus père autant que tu l'es de moi-même, étant donné que, alors que tu me vois tel que je suis, tu m'honores de ce que l'on donne aux nobles.

Porcher ! *Bon Pisteur qui Tiens Bien en Main* ! En guise de réponse tu lui dis :

- Mange, hôte *merveilleux* ! Que ce que tu as, tel qu'il est mis à ta disposition, te comble. Un dieu donnera une chose, en permettra une autre, selon ce que le veut son désir. Car il peut tout.

Ainsi dit-il et sur la première part consacrée aux dieux qui jamais ne déclinent, il fit s'élever la fumée des herbes odoriférantes ; ayant répandu une libation, il mit le feu sombre du vin entre les mains d'Ulysse *le destructeur de cité*. Ce dernier s'assit près de *son attribution*. »

ἦ ῥα, καὶ ἄργματα θῦσε θεοῖσ' αἰειγενέτησι,  
σπείσας δ' αἰθοπα οἶνον Ὀδυσσῆϊ πτολιπόρθῳ  
ἐν χεῖρεσσιν ἔθηκεν· ὁ δ' ἔζετο ἠ̅ παρά μοίρῃ.

σῖτον δέ σφιν ἔνειμε Μεσαύλιος, ὃν ῥα συβώτης  
αὐτὸς κτήσατο οἷος ἀποιχομένοιῳ φάνακτος,  
νόσφιν δεσποίνης καὶ Λαέρταο γέροντος·  
πάρ δ' ἄρα μιν Ταφίων πρίατο κτεάτεσσιν ἐοῖσιν.  
οἱ δ' ἐπ' ὄνειάθ' ἑτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἴαλλον.

« Si seulement, *εὔμαιε*, tu devenais cher à Zeus père comme tu l'es pour moi... »

Les commentateurs (voir Hoekstra, *Commentary...*, au chant 14 et au vers) relèvent la singularité de l'interpellation *εὔμαιε* : jamais, dans ce qui précède, le porcher n'a donné son nom ; seul l'aède l'interpelle de son nom en 3<sup>e</sup> personne. On forge à propos de cette bizarrerie une triple alternative ; en bon unitariste on se contente d'exclure l'hypothèse d'une interpolation ou d'une méprise de l'aède, on retient l'idée que l'aède de l'*Odyssée* a utilisé le silence comme une figure récurrente, une marque formelle de sa narration (Besslich). Le silence sur la façon dont le mendiant a pu entendre le nom « Eumée » renvoie au silence d'Arété lors de la supplication, etc. Or ni Alkinoos ni Arété n'ont nommé leur hôte par son nom avant qu'il l'ait lui-même déclaré.

Ce qui nous intéresse présentement, ce ne sont pas les éléments d'une forme qui ornemente le texte, un renvoi lointain entre deux contextes, que seuls les grands amateurs du récit peuvent percevoir – et qu'ils perçoivent mal ! – mais le lien intrinsèque d'un élément étonnant du discours (un personnage qui en interpelle un autre par son nom qu'il n'est pas censé connaître) dans le cours du récit en tant que moyen qu'avait l'aède pour communiquer avec son auditoire.

Ulysse a compris à qui son serviteur donnait une part d'honneur (à quelqu'un de noble, c'est-à-dire à son maître) ; en geste de reconnaissance pour cette reconnaissance ce dernier s'adresse à lui *en lui laissant un nouvel indice de son identité pour la confirmer et exclure tout doute*. Le mot dont il l'interpelle, *εὔμαιε*, a d'abord pour fonction de commenter, du point de vue du mendiant, le geste du porcher. Car pour l'auditoire du chant, à aucun moment, jusqu'à cet instant, « l'étranger » n'est censé avoir entendu le nom de celui qui l'a accueilli. En la circonstance, le porcher s'est montré « *eumaios* ». Il nous faut donc tenter de dégager le sens de la qualification. L'aède nous y a préparés, lorsqu'il a parlé de l'incapacité où les marins thesprotos ont été de retrouver le fuyard : ils ont tâtonné (*μαίεσθαι*) en vain dans l'obscurité. En revanche, Eumée a su explorer les indices qui l'ont conduit jusqu'à Ulysse ; il a touché juste. En disant qu'il a touché juste, le mendiant, en apparence par hasard, du moins pour les compagnons d'Eumée lui-même, lui aussi « touche juste », en le qualifiant et

en l'interpellant de son propre nom ! L'heureux hasard, pour le porcher, a fonction de confirmation de l'identité de celui qui lui parle : « Quel heureux hasard, peut-il se dire ! Mais est-il si extraordinaire, puisque celui qui parle, c'est *Odusseus* ! » Eumée le laisse alors entendre ironiquement : la rencontre n'est pas de hasard ; son interlocuteur parle par inspiration d'un dieu (443) :

ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων, καὶ τέρπεο τοῖσδε.

En qualifiant son hôte de δαιμόνιος, il met sa trouvaille sur le compte d'une inspiration divine, relevant spécifiquement, en contexte, d'Hermès, « fils de Maia ». En déposant une part du cochon gras pour Hermès et les nymphes, qu'il a invoqués à voix haute, Eumée adressait un message indirect au mendiant : le sacrifice avait aussi pour fonction de célébrer « une belle trouvaille » (le mendiant avait été l'objet d'un transport divin, relevant de la compétence d'Hermès), dans laquelle Hermès avait sa part, qu'il continue à jouer à travers le jeu de devinettes sur lequel repose l'échange entre les deux hommes. Quant à la part offerte aux nymphes, elle nous renvoie à l'arrivée d'Ulysse en Ithaque : Eumée savait que son maître adressait aux nymphes du lieu un culte singulier.

Enfin l'aède confirme pour l'auditoire la signification de la part qui a été donnée au mendiant (447-8) :

σπείσας δ' αἶθοπα οἶνον Ὀδυσσῆϊ πολυπόρθῳ

ἐν χεῖρεςσιν ἔθηκεν· ὁ δ' ἔζετο ἦ παρὰ μοίρῃ.

(Eumée) « ayant fait une libation, remit le feu sombre du vin aux mains d'Ulysse *le destructeur de cité*. Ce dernier s'assit à côté de la part que lui valait son attribution (*mojra*)» (la fonction de roi / de *wanax*).

Vin et morceau de choix de la chair d'un animal sont proprement *des attributions* royales (sens impliqué par l'emploi de μοῖρα au lieu de αἶσα), des parts réservées à un roi. Eumée a traité royalement le mendiant, car il sait qu'il est Ulysse, qui le lui a confirmé, en l'appelant de son nom.

Il remet une coupe de vin, non au mendiant, mais à « Ulysse destructeur de cité » (πολυπόρθῳ). L'aède joue entre les deux plans de l'énoncé et de l'énonciation : le mendiant est Ulysse non seulement pour l'auditeur du récit (plan de l'énonciation), mais pour Eumée aussi, un personnage du plan de l'énoncé. Il procède ainsi afin que ceux qui l'écoutent n'aient plus aucun doute sur la reconnaissance d'Ulysse par Eumée. En outre Eumée transmet un message : je te donne une coupe de vin destinée à honorer le vainqueur de Troie ; à toi de renouveler le même exploit ici, en mettant fin aux exactions des prétendants.

Trois autres emplois de l'épithète πολυπόρθ(ι)ος se détachent dans l'*Odyssee* en deux autres contextes, antérieurs à l'arrivée en Ithaque. « Si on te demande qui t'a privé de ton œil, tu diras que c'est *Olutteus (Olusseus)*, le destructeur de cité », avait crié l'ambitieux vainqueur à l'adresse de Polyphème. A l'aube du jour où Alkinoos doit mettre à l'épreuve son hôte, celui-ci est alors qualifié de la même épithète, au début du chant 8 ; la qualification renvoie au récit de la prise de Troie par Démodokos, à la fin du même chant. Le premier emploi (deux occurrences) est situé comme au porche d'un voyage initiatique à l'issue duquel Ulysse aura été « purifié » de son aspiration à la tyrannie, le second au moment où Alkinoos donne le branle aux épreuves de la journée qui vient et notamment aux jeux athlétiques, musicaux et poétiques ; à travers ces épreuves diverses dont il est le destinataire ou la cible, il s'agira de savoir si le personnage à qui le roi a fait une promesse mérite de retourner dans sa patrie, *parce qu'il a renoncé à la tyrannie* ; le troisième emploi, lié à la mention du fait qu'Ulysse prend une place qui correspond à ce qui est pour lui *moira*, est situé au début d'un parcours qui s'achèvera par la victoire sur les prétendants. Le geste d'Eumée est une

invitation à *bouter la tyrannie hors d'Ithaque*. *Qu'Olutteus (Olusseus) nous débarrasse d'Olutteus (Olusseus) !* Si la part donnée au mendiant est une part qui lui revient, en revanche celle que s'attribuent les prétendants et notamment Antinoos est usurpée. Par la médiation de son hôte (Gastgeber), le porcher Eumée, Zeus assigne à Ulysse sa fonction de redresseur de torts<sup>12</sup> afin, ensuite, de redistribuer les attributions et les parts dans sa patrie où il est revenu ; à ce moment, s'il persiste à vouloir s'attribuer la royauté, Zeus lui dira ce qu'il en pense ! Celui qui répartit les attributions, en même temps, se répartit une attribution qui le maintient au même niveau que tous les autres.

### Le coucher

457. νύξ δ' ἄρ' ἐπῆλθε κακὴ σκοτομήνιος· ὕε δ' ἄρα Ζεὺς  
 458. πάννυχος, αὐτὰρ ἄφη ζέφυρος μέγας αἰφὲν ἔφυδρος.  
 459. τοῖς δ' Ὀδυσσεὺς μετέφειπε, συβώτεω\* πειρητίζων,  
 460. εἴ πῶς οἱ ἐκδὺς χλαῖναν πόροι ἢ τιν' ἱφταίρων  
 461. ἄλλον ἐποτρύνειεν, ἐπεὶ ἴφ' οὐ κήδετο λίην·\*  
 462. "κέκλυθι νῦν, Εὐμαιε καὶ ἄλλοι πάντες ἱφταίροι,  
 463. εὐξάμενός τι φέπος φερέω· φοῖνος γὰρ ἰανώγει,  
 464. ἠλέος\*, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ μάλ' ἀεῖσαι  
 465. καὶ θ' ἀπαλὸν γελάσαι καὶ τ' ὀρχήσασθαι ἀνήκε,  
 466. καὶ τι φέπος πρὸ ἐήκεν, ἰό πέρ τ' ἄρρητον ἄμεινον.  
 467. ἀλλ' ἐπεὶ οὖν τὸ πρῶτον ἀνέκραγον, οὐκ ἐπικεύσω.  
 468. εἴθ' ἰὼς ἱβώοιμι βίη τέ μοι ἔμπεδος ἐΐη,  
 469. ὡς ἰὸθ' ὑπὸ Τροίην λόχον ἠγομεν ἀρτύναντες.  
 470. ἠγείσθην δ' Ὀδυσσεὺς τε καὶ Ἀτρεΐδης Μενέλαος,  
 471. τοῖσι δ' ἅμα τρίτος ἦρχον ἐγών· αὐτοὶ γὰρ ἰανώγον\*.  
 472. ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἰκόμεσθα ποτὶ πτόλιν αἰπύ τε τεῖχος,  
 473. ἡμεῖς μὲν περὶ φάστῳ κατὰ ῥωπήϊα πυκνά,  
 474. ἂν δόνακας καὶ ἔλος, ὑπὸ τεύχεσι πεπτηφῶτες  
 475. κείμεθα, νύξ δ' ἄρ' ἐπῆλθε κακὴ βορέαο πεσόντος,  
 476. πηγυλῖς· αὐτὰρ ὑπερθε χιῶν γένετ' ἦν ὕπερ πάχνη,  
 477. ψυχρή, καὶ σακέ' εσσι πέρι τρέφετο κρύσταλλος.  
 478. ἐνθ' ἄλλοι πάντες χλαίνας ἔχον ἠδὲ χιτῶνας,  
 479. εὐδον δ' φεύκηλοι σάκεσιν φέφλυμένοι ὤμους·  
 480. αὐτὰρ ἐγὼ χλαῖναν μὲν ἰὼν ἱφταίροισιν ἐλείπον  
 481. ἀφραδέ' ὡς, ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ῥιγωσέμεν ἔμψης,  
 482. ἀλλ' ἐπόμην σάκος οἶφον ἔχων καὶ ζῶμα φαφεινόν.  
 483. \*\*\*ἀλλ' ὅτε δὴ τρίχα νυκτὸς ἔην, μετὰ δ' ἄστρα βεβήκει,  
 484. καὶ τότε ἐγὼν Ὀδυσῆα προσηύδων ἐγγὺς ἐόντα  
 485. ἀγκῶνι νύξας· ὁ δ' ἄρ' ἐμμαπέως ὑπάκουσε·  
 486. "διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,\*  
 487. οὐ τοι ἔτι ζωοῖσι μετέσσομαι, ἀλλὰ με χεῖμα  
 488. δάμναται· οὐ γὰρ ἔχω χλαῖναν· παρὰ μ' ἠπαφε δαίμων  
 489. οἰοχίτων' ἵμεναι· νῦν δ' οὐκέτι φυκτὰ πέλονται."  
 490. ὡς ἐφάμην, ὁ δ' ἔπειτα νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ,  
 491. οἴος κείνος ἔην βουλευέμεν ἠδὲ μάχεσθαι·  
 492. φθεγξάμενος δ' ὀλίγη φησὶ με πρὸς μῦθον ἔφειπε·  
 493. "σίγα νῦν, μὴ τίς σευ Ἀχαιῶν ἄλλος ἀκούσῃ."  
 494. ἦ, καὶ ἐπ' ἀγκῶνος κεφαλὴν σχέθεν φεῖπέ τε μῦθον·  
 495. "κλῦτε, φίλοι· θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος.  
 496. λίην γὰρ νηῶν ἐκάς ἦλθομεν. ἀλλὰ τίς εἴη  
 497. φεῖπεν Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι, ποιμένι λαῶν,  
 498. εἰ πλέονας παρὰ ναῦφιν ἐποτρύνειε νέεσθαι."  
 499. ὡς ἔφατ', ὠρτο δ' ἔπειτα Θόας, Ἀνδραίμονος υἱός\*,

12 L'aède met délibérément en rapport le nom d'Eumée avec celui de Maia, la mère d'Hermès. Il a laissé entendre qu'Eumée est celui qui a « recherché en tâtonnant avec succès » et qu'il « tient bien ». Il nous invite à entendre dans son nom le sens du verbe *μαίεσθαι*. Mais, comme tous les noms de l'*Odyssée*, il est sans doute polyvalent. Voir plus haut le sens de « bon multiplicateur », en affinité avec la compétence du dieu *Her-majas*.

500. καρπαλίμως\*, ἀπὸ δὲ χλαῖναν βάλε φοινίκφρῃσαν,  
 501. βῆ δὲ θέειν ἐπὶ νῆφας· ἐγὼ δ' ἐνὶ φείματι κείνου  
 502. κείμην ἀσπασίως, φάφρῃ δὲ χρυσοθήρονος Ἥως.  
 503. ὡς νῦν ἠβῶοιμι βίῃ τέ μοι ἐμπεδος εἶῃ·  
 504. δοίῃ κέν τις χλαῖναν ἐνὶ σταθμοῖσι συφορβῶν,  
 505. ἀμφοτέρον, φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς εἴῃος\*·  
 506. νῦν δὲ μ' ἀτιμάζουσι κακὰ χ-ρ(φ)οῖῃ φείματ' ἔχοντα."  
 507. τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσεφῃς, Εὐμαιε συβῶτα:  
 508. "ὦ γέρον, αἶνος μὲν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας,  
 509. οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν φέπος νηκερδὲς ἔφρῃπες· \*  
 510. τῷ οὐτ' φρῃσθῆτος δευῆσειαι οὐτε τευ ἄλλου,  
 511. ὦν ἐπέοιχ' ἰκέτην ταλαπεῖριον ἀντιάσαντα,  
 512. νῦν· ἀτάρ ἠῶθέν γε τὰ σὰ ράκεα δνοπαλίζεις.  
 513. οὐ γὰρ πολλαὶ χλαῖναι ἐπημοιβοῖ τε χιτῶνες  
 514. ἐνθάδε φρῃνυσθαι, μία δ' οἷῃ φωτὶ φρῃκάστῳ.  
~~515. [αὐτὰρ ἐπὶν ἔλθῃσιν Ὀδυσσεῖος φίλος υἱός,~~  
~~516. κείνός σε χλαῖνάν τε χιτῶνά τε εἵματα ῥῃσσει,~~  
 517. πέμψει δ', ὀππῃ σε κρῃδίῃ θυμός τε κελεῦει." ]  
 518. ὡς φρῃπῶν ἀνόρουσε, τίθει δ' ἄρα οἱ πυρὸς ἐγγὺς  
 519. εὐνήν, ἐν δ' οἴων τε καὶ αἰγῶν δέρματ' ἐβαλλεν.  
 520. ἐνθ' Ὀδυσσεὺς κατέλεκτ'. ἐπὶ δὲ χλαῖναν βάλεν αὐτῷ  
 521. πυκνήν καὶ μεγάλην, ἣ οἱ παρακέσκειτ' ἀμοιβὰς  
 522. φρῃνυσθαι, ὅτε τις χριμῶν ἔκπαγλος ὄροῖτο.  
 523. ὡς ὁ μὲν ἐνθ' Ὀδυσσεὺς κοιμήσατο, τοῖ δὲ παρ' αὐτὸν  
 524. ἄνδρες κοιμήσαντο νεηνῃαι. οὐδὲ συβῶτη  
 525. ἠνδανεν αὐτόθι κοῖτος, ὑῶν ἀπο κοιμηθῆναι,  
 526. ἀλλ' ὁ γ' ἄρ' ἔξω ἰὼν ὀπλίζετο\*· χαῖρε δ' Ὀδυσσεὺς,  
 527. ὅττι ρά οἱ βιότου περικῃδετο νόσφιν ἐόντος.  
 528. πρῶτον μὲν ξίφος ὀξὺ περὶ στιβαροῖς βάλετ' ὦμοις,  
 529. ἀμφὶ δὲ χλαῖναν ἐφρῃσατ', ἀλεξάνεμον μάλα πυκνήν,  
 530. ἂν δὲ νάκην ἔλετ' αἰγὸς εὐτρεφέος μεγάλοιο,  
 531. εἶλετο δ' ὀξὺν ἄκοντα, κυνῶν ἀλκτῆρα καὶ ἀνδρῶν.  
 532. βῆ δ' ἴμεναι κείων, ὅθι περ σύες ἀργιόδοντες  
 533. πέτρη ὑπο γλαφυρῆ εὐδον, βορέω ὑπ' ἰωγῆ.

Le coucher est le dernier cérémonial de la journée ; la nuit est pluvieuse et froide. Le mendiant en haillons s'inquiète : l'obligera-t-on à dormir dehors<sup>13</sup> ? Il invente donc une fable (un *ainos*) ou encore une allégorie, qui devrait inviter à trouver une solution pour le protéger du froid de la nuit et de la pluie. A Troie, une nuit, il était en embuscade au pied des remparts, conduisant d'autres compagnons avec Ulysse et Ménélas. Il faisait froid ; il avait oublié de se munir d'un manteau. Il s'est tourné du côté d'Ulysse, au cas où il saurait lui suggérer une solution. L'ingénieux compagnon a imaginé d'envoyer un homme vers Agamemnon pour demander du renfort : Thoas Andraimōn se lève, laisse tomber son manteau et court. Eumée a compris la fable : il couvre son maître d'un manteau, s'arme pour sortir pour surveiller les cochons dans la nuit.

Comment Eumée entend-il la fable du mendiant ? Non dans le sens où ce dernier lui a demandé un manteau, mais dans le sens où il l'invite à faire, partiellement, comme le personnage qu'il nomme en usant d'un patronyme *Thoas Andraimōn*, c'est-à-dire à se lever pour quitter son abri ; d'un autre côté, au lieu de jeter son manteau, étant donné qu'il doit sortir, il lui faut se vêtir pour monter, dehors, la garde auprès du troupeau dont il a le soin. Mais Eumée fait plus que se vêtir : il s'arme. Ulysse-le mendiant lui a demandé de « se lever pour aller chercher de l'aide », et donc pour qu'il se rende auprès

<sup>13</sup> Les étrangers que l'on accueille ne passent pas la nuit dans la demeure de leur hôte, mais à l'extérieur, éventuellement à l'abri d'un porche. Que le mendiant puisse dormir près du foyer est une autre marque de reconnaissance de la part d'Eumée.

de Pénélope pour demander une arme. Eumée s'arme... pour monter la garde auprès des cochons ! *Olutteus* (*Olusseus*) devra patienter !

### Commentaires

Vers 459 : τοῖς δ' Ὀδυσσεὺς μετέφειπε, συμβώτεω\* πειρητίζων

Συβώτεω : Traiter εω comme une synizèse signifie que la suite est articulée \*<sup>e</sup>wo, que si \*<sup>t</sup>ewo forme une seule syllabe et donc est articulé \*<sup>t</sup>ewo, comme en français contemporain, on articule *ch'vaux*, et non *chevaux*. Mais je pense que le texte primitif portait le génitif attique συμβώτου.

Vers 460-61 : ἐπεὶ ἐο κήδετο λίην·

ἐο est pronom réfléchi = ἑρέο : « si lui, Eumée, n'avait que trop soin de lui-même ».

464 : ἤλεός... Un vin ἤλεός est un vin qui, semble-t-il, égare, « fait errer », ou mieux qui met hors de soi ». La forme peut s'expliquer comme un déverbatif à préfixe causatif-itératif \**j-alew-* > \**ajlew-* > *ēlewos* (*aj* > *ē* : voir *dai* / *dē*).

470-471 : ἠγγείσθην / τρίτος ἦρχον ἐγών / αὐτοὶ γὰρ ἄνωγον : Ulysse et Ménélas « servaient de guide » ; moi, « j'étais à la tête du groupe » (de ceux qui participaient à l'embuscade. Quel est l'intérêt de la précision αὐτοὶ γὰρ ἄνωγον ? La question n'a pas effleuré l'esprit d'Hoekstra dans le *Commentary*... Ulysse et Ménélas « l'avaient poussé avec force » à prendre, en hâte ?, la tête du groupe et ne lui avaient donc pas laissé le temps de prendre un manteau ?

473 ἡμεῖς μὲν περὶ φάστῳ κατὰ ῥωπήϊα πυκνά... Comme le note Hoekstra (*Commentary*, II, chant 14, au vers), en contexte, περὶ φάστῳ ne peut pas signifier « autour de la ville ». Comme il n'examine pas le sens de *wastu*, il est condamné à supposer un sens *ad hoc* de la préposition (« près de... »). Pour *wastu*, voir chant 10, épisode des Lestrygons. Un *wastu* est une place forte, par métonymie, un rocher (ou l'assise d'un rocher). Dans un endroit marécageux, il va de soi que l'on ne peut s'étendre pour veiller que sur une terre ferme ou le rocher sur lequel reposent les remparts de la cité. Ῥωπήϊα suggère le sens de « brindilles et feuilles » de buisson (Ῥῶπες) ; le mot se rattache à la famille des mots qui désignent la baguette, le bâton, à partir d'une racine \**wr-p-* > \**wor-p-* > *rwo-p-* par métathèse phonétique (métathèse que l'on peut constater, en grec, dans tous les mots de la famille : ῥάβδος / ῥόπαλον, etc.).

Un rocher est par excellence ce qui « dure », « est ferme » (allemand : west).

486 : διφογενὲς Λαφερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ...

Ulysse, sous le déguisement du mendiant, s'interpelle de titres réservés, dans l'*Odyssee*, à quelques interlocuteurs ayant en quelque sorte autorité pour les lui attribuer (exclusivement : Calypso, Circé, Tirésias, les âmes d'Agamemnon et d'Achille, Athéna). Eumée fera plus loin allusion à la hardiesse du procédé en faisant remarquer explicitement qu'il n'a jamais rien dit *para mojan*, « qui allât contre ses attributions ». Ce faisant, il légitime les titres que son maître déguisé s'est donnés parce qu'en procédant ainsi, Ulysse lui faisait savoir que son recours à la ruse, à toutes sortes d'engins pour se sortir d'un mauvais pas, était estampillé de la marque même de Zeus.

492 : φθεγξάμενος δ' ὀλίγη φοπὶ με πρὸς μῦθον ἔφειπε... « Parlant à voix basse, il me dit με πρὸς, tout près de moi, μῦθον, « un murmure » = « il me parla en murmurant... »

494 : *φείπε τε μῦθον* : *mūthos* signifie ici quelque chose comme « ce qu'il avait en tête », « dessein ».

499 : *Θόας, Ἀνδραίμονος υἱός...* « Qui reste assis » fils de « donne de l'élan au guerrier » ou « Qui court », fils de... Les deux lectures du nom désignent par métonymie Achille, resté assis près de sa tente dans l'attente d'un signe de Zeus ; il est également « celui qui a donné de l'élan » à Patrocle, l'a lancé dans le champ de bataille. Dans le contexte de la fable du mendiant, celle-là a pour fonction de « mettre en mouvement » un homme condamné à l'immobilité jusque là, Eumée lui-même ; il ne revêtira pas d'une arme magique, il le chargera de quérir une arme magique, auprès de Pénélope. Eumée lui répondra ironiquement : « Tiens, prends un manteau pour te réchauffer, que tu rendras demain ; nous n'en avons pas de rechange. Il n'y pas ici une Thétis envers qui Héphaïstos a des obligation. En échange de ce manteau, je me revêtirai du simple attirail d'un homme de troupe, pour aller garder les cochons... Je n'accourrai pas à la ville ! »

Vers 500. Je pense avoir montré que *καρπαλίμως* signifie « immédiatement » et non « rapidement » (Voir : A. Sauge, « Le poing et le coing : une fraternité méconnue », *Ž Ant.* 49, 1-2, 1999 : 45-52)

Vers 505 : *αἰδοῖ φῶτος ἔηος* : « par respect d'un homme valeureux ». Supposons la base de l'adjectif \**wesu*, génitif \**wes-wos*. Les deux dernières mesures du vers s'articulent *phō-tos / wes-wos* > *weh-wos*. D'où vient η dans ἔηος ? L'écriture ε est la trace de H, qui a été interprété, par les grammairiens alexandrins, *he-*, au lieu de *we-*, comme on peut le constater en d'autres contextes où la trace de /w/ est indubitable (*heimata* = *weimata*, par exemple). Le texte primitif portait donc au minimum H-, et je pense, en dernière position ΩΣ = -*wos*. Reprenons la fin de vers : *phō-tos wew-wos* ; en réalité -*tos* est long parce que la syllabe est fermée, étant donné la présence d'un phonème discriminant à l'initiale du mot suivant ; *phō-tos / wew-wos*, en orthographe homérique, s'écrivait ΦΩΤΟΣΗΩΣ ; ἔηος est, quoi qu'il en soit, une aberration graphique obligeant à reconstruire une morphologie improbable.

Hoekstra (*Commentary...*, au chant 14, vers 505) écrit à ce propos : « ἔηος : read ἔηος, gen. sing. of. ἔϋς ; the long vowel has been variously explained; It is not necessarily to be ascribed (with Wyatt, *Lengthening*, 158 ff.) to metrical lengthening : the question is far too complicated to justify this conclusion (see, e.g., Beekes, *Glotta*, Li, (1973), 233). On sait qu'on tente d'expliquer une aberration, mais on esquive la conclusion qu'il faut en tirer – il y a, dans la philologie classique, des présupposés qui conduisent à une impasse – et l'on se réfugie derrière l'opinion de « grands savants », dont on se garde bien de dire de quelle qualité étaient leurs explications diverses !

Quand on a reconnu que /w/ (digamma = /w/) était un phonème de la langue épique, et d'ailleurs de toutes les productions en vers de l'époque archaïque (distiques élégiaques, etc.), la question que l'on doit ensuite se poser, c'est : comment ce phonème était-il transcrit ? Réponse : /wa/ /wo/ /wu/ s'écrivaient /w/ = wo, wa, wu. Comment s'écrivait donc /we/ ou /wē/ ou /wi/ ? /w/ s'écrivait avec la marque de l'aspiration (H) ; ē s'écrivait également H. Conclusion : \**weh-wo-s* = *wēwos* était écrit ΗΩΣ, tout le groupe nominal était écrit φῶτος ΦΩΤΟΣΗΩΣ. Après la modification de l'orthographe, H était lu *hē* ; l'aspiration n'empêchait pas l'élision ; on pensait donc qu'il fallait lire φῶτο-/ση-ως ; il manquait donc une syllabe brève, que l'on a simplement ajoutée (ε / è) !

Vers 506 : κατὰ χ-ρφοῖ ἰ φείματ' ἔχοντα. Ce que j'ai écrit χ-ρφοῖ (χ est détaché pour former une syllabe avec la voyelle qui précède ; l'aède articulait –αχ et la suite comme un agglomérat –ρφο- (*rwo*), dans l'hypothèse d'une forme attique. Χροῖ est issu de \*χροφοσι / . En ionien, \*χροφοσος aboutit à χροός, par syncope de /o/ (> χρφοός, puis amuïssement de /w/, χροός). En attique l'aboutissement χρώς, gén. χρωτός, s'explique par le maintien de /w/ et l'alignement sur le modèle de la déclinaison masculine du type φώς, φωτός. Il est impossible de décider si le texte primitif portait la forme attique (χρωῖ = χρφοῖ) ou la forme ionienne (χροῖ). La forme attique est la plus probable, puisque Homère articulait l'aspiration.

Vers 509 : οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν φέπος νηκερδὲς ἔφειπες.

« Jamais encore tu n'as dit un mot qui ne te soit profitable, en abusant de tes attributions ! » Voir plus haut le commentaire au vers 486. Le mendiant, Ulysse, aurait pu parler en infraction à son attribution (παρὰ μοῖραν) en s'adjugeant de manière abusive des titres (*dijjogenes*, etc.), que seuls des personnages divins (Athéna, Calypo, etc.) lui ont attribués.

Vers 507 : Εὐμαίε συβῶτα

Ce chant 14 notamment révèle un trait singulier : l'aède interpelle à plusieurs reprises le porcher, Εὐμαίε συβῶτα (vers 55 ; 165 ; 360 ; 440 ; 442 ; 507). Il n'y a pas, dans le reste du récit, d'interpellation, au niveau de l'énonciation, d'un autre personnage. Ce n'est jamais le cas d'Ulysse, par exemple. Le procédé n'est donc pas un indice de l'importance que le personnage a pour l'aède. Jusqu'au moment où le mendiant interpelle le porcher par son nom en faisant un jeu de mots, l'interpellation de l'aède est une façon de signifier que le nom propre du porcher n'appartient pas au plan des échanges entre lui et l'étranger, censé ne pas connaître le nom. Au début de l'*aînos* (vers 462), le mendiant interpelle pour la seconde fois, sans qu'il y ait aucune ambiguïté sur le statut du mot, le porcher par son nom propre. Du commentaire de son serviteur sur son jeu de mots, Ulysse déguisé a compris qu'il l'invitait à l'appeler par son nom. En usant peu après de l'adjectif comme un nom propre, le mendiant alerte Eumée : « C'est moi, Ulysse, qui te parle. Comprends ce que je vais te demander. »

Mais on peut voir au procédé de l'interpellation du personnage par l'aède une autre fonction. Dans l'*Illiade*, le même procédé concerne Patrocle et Ménélas.

En ce qui concerne Patrocle, le procédé apparaît pour la première fois au début du chant 16, au moment où le Conseiller impuissant d'Achille aborde ce dernier pour plaider en faveur des troupes alliées. Dans le contexte de l'interpellation, il porte un titre analogue à celui du porcher, mais approprié au domaine qui est le sien, celui des chevaux (16, 20 ; Τὸν δὲ βαρὸν στενάχων προσέφησ Πατρόκλεες ἱπευῖ). L'alliance entre *basileus* et guerrier (ἱπευῖ) est devenue, dans l'*Odyssee*, une alliance, à construire, entre *wanax* et producteurs de fruits. Revenons à l'*Illiade*. 16, 584 : voici venu le moment fatidique où Patrocle outrepassé sans retour la limite qui avait été impartie à son action : « Ainsi Πατρόκλεες ἱποκέλευθε, tu t'élanças (ἔσσυο) contre les Lyciens et les Troyens... ». L'heure de la mort approche (16, 787 : « alors apparut le terme de ta vie »), puis est imminente (16, 812 : *Euphorbe*<sup>14</sup> le frappe de sa lance). Avant d'expirer

14 Euphorbe est un aristocrate qui « nourrit bien » ses chevaux ; *Eu*-mée nourrit bien ses cochons, il est συφορβός. Par ailleurs, Patrocle entend mal la demande d'Achille tandis qu'Eumée « saisit bien » les sous-entendus. Pour un public d'aristocrate, entendre appeler Εὐμαίε συβῶτα devait déclencher une stupeur scandalisée, étranglant dans la gorge un grand éclat de rire.

(16, 843), il a le temps de mettre en garde Hector devant la même erreur que la sienne : revêtir les armes divines. Comme tous les personnages trop sûrs d'eux-mêmes, Hector ne l'écouterait que d'une oreille distraite.

Tel a été le destin du Conseiller dans un couple de guerriers : il commet une erreur qui lui est fatale. Dans le couple royal qu'il forme avec Agamemnon, le Conseiller, Ménélas, diminutif du guerrier, est, de Patrocle, un doublet que sa pâleur rend finalement invulnérable, [4, 127 / 146 blessé par une flèche de Pandare ; 7, 104 : doublet de 16, 787 : alors cela aurait été le jour de ta mort, si tu avais combattu Hector en duel ; 17, 679, 702 (contexte de l'envoi d'Antiloque en messager d'Achille pour annoncer la mort de Patrocle) ; 23, 600 (Ménélas cède à Antiloque son prix)]. Le personnage est une atténuation du rôle de Patrocle ; les deux personnages, dans leur relation, permettent d'établir une proportion : Patrocle est à Achille ce que Ménélas est à Agamemnon, la mort du premier permet de situer au plus haut degré d'une échelle de valeurs la gravité de la faute du guerrier ; celle du roi est moindre ; elle n'est pas fatale.

L'interpellation du porcher, au niveau de l'énonciation, dans l'*Odyssée*, poursuit l'analogie de l'*Illiade* : ce que Patrocle était à Achille (fonction guerrière), Eumée l'est à Ulysse (fonction de fécondité). Dans les deux situations, l'enjeu est de mettre en mouvement, de faire s'élancer un personnage « assis », figé sur place, là Achille, le guerrier, ici Eumée, le porcher rendu impuissant à cause de l'absence de son maître (de son *wanax*). Patrocle, relevant de la fonction royale par son rôle de Conseiller, a commis une erreur : il s'est élancé à la place du guerrier, rendu trop confiant par la détention d'un objet chargé de puissance divine (magique). Quel est le problème d'Ulysse *déguisé*, porteur de haillons, d'un vêtement qui ne protège de rien, ni du froid, ni des coups ? D'obtenir une « armure » et des armes, qui lui permettront de combattre des imposteurs. Eumée sera son intermédiaire, il est celui qu'il doit faire se lever pour le mettre en communication avec la détentrice de l'arme, tenue prisonnière dans son propre domaine transformé en repaire de pillards. Les Prétendants sont à Ulysse et ses alliés potentiels ce que sont les Troyens aux Achéens. Pour l'heure, le mendiant déguisé, Ulysse, a besoin de confirmer qu'Eumée a effectivement compris qui il était et de préciser ce qu'il lui demande ; il le soumet donc à un test, au terme duquel il peut dormir, rassuré : Eumée s'est levé en prenant *des* armes, une *épée* et une lance, précisément les armes des hoplites. Le geste est allégorique : regarde ce que je prends, dit-il à celui qu'il pense être son maître, ce sont des armes, j'ai compris que c'est de cela que tu as besoin. Tu peux avoir confiance en moi : moi aussi, je suis prêt à me battre pour protéger les fruits de mon travail des parasites<sup>15</sup>. Mais je te mets en garde : ce dont tu as besoin, ce n'est pas de ces armes dont s'enorgueillissent les guerriers à prétention divine, *c'est du renfort de combattants dans le rang*. Je ne courrai pas, cette nuit, jusqu'en ta demeure pour demander à Pénélope ton arc divin. Tu iras toi-même le lui demander !

Dès le soir du premier jour, Eumée est prêt à conduire le mendiant dans la demeure d'Ulysse pour lui permettre d'y rencontrer son épouse afin d'en obtenir une arme masquée. Le porcher a compris jusque dans sa pointe ultime ce qui était visé sous les devisements de son hôte. Il se permet en outre le luxe de lui laisser entendre que ce dont il a besoin, ce n'est pas d'une arme magique. Lui, du moins, ne lui consentira pas ce caprice.

Peut-on affirmer que les impertinences de Figaro étaient autrement plus audacieuses que le franc-parler et la liberté de parole d'Eumée ? Et d'un plus grand enjeu ?

---

<sup>15</sup> La scène qui décrit l'habillement d'Eumée lui confère également stature de guerrier, au même niveau que les combattants de la guerre de Troie. Dans ce sens, vois Newton, R. M. (1998), *The Classical journal*, 93, p. 143-156, notamment p. 153



## *Excursus*

*Essai d'histoire raisonnée d'une révolution totale (mentale, d'abord, d'où idéologique avec incidence politique, sociale, économique ensuite).*

### *Une identité crétoise ou de la royauté de Poséidon à la souveraineté de Zeus*

Les tableaux légendaires grecs nous donnent en quelque sorte l'image d'une coupe transversale des résultats provisoires de transformations qui aboutiront à la mise en place du panthéon olympien sous l'autorité de Zeus. Comme le laisse entendre Hésiode, Zeus est le dernier né des dieux, soit, *le dernier à avoir acquis sa stature de dieu souverain*. C'est avec raison que C. Doyen aboutit, après un examen détaillé des documents de l'époque mycénienne à Pylos, à la conclusion que Poséidon était alors considéré comme un dieu souverain. Mon accord avec l'auteur, en revanche, s'arrêtera à cette affirmation. Je ne crois pas qu'il faille aller chercher dans la religion orientale de la période mycénienne un principe d'explication de *l'organisation* des rapports entre les dieux dans l'idéologie religieuse d'une société grecque particulière (Athènes, par exemple) ou même de l'idéologie religieuse panhellénique. Autrement dit, il n'est pas vrai que Poséidon soit à Kronos ce que, dans le panthéon d'Ugarit, Ba'al est à El et que la place et la fonction du Dieu grec à l'époque mycénienne aient été définies sur le modèle d'une représentation orientale du monde divin. Un système de représentation religieuse est étroitement articulé à une organisation sociale ainsi qu'à son idéologie de manière générale : c'est de l'intérieur des sociétés grecques de la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère et de l'époque dite « archaïque » (jusqu'au Ve siècle) que nous pouvons comprendre une transformation profonde des places et fonctions des dieux, transformation liée à celle de ces sociétés elles-mêmes. Si la transformation est particulièrement perceptible à Athènes, entre VIIe et VIe siècles, c'est qu'elle y a été conduite jusque dans ses conséquences les plus radicales. La place et la fonction de Poséidon dans l'idéologie aristocratique de Pindare ne sont pas celles du dieu sur l'Acropole d'Athènes à partir, notamment, de l'époque de Solon. Pour M. Doyen, il semble qu'il en soit comme si la vie de la religion était indépendante de la vie d'une société ou encore comme si elle était affaire de théologiens qui vont chercher dans un système étranger des représentations de dieux pour étoffer les leurs. A M. Doyen, les emprunts d'un principe d'explication par influence du Moyen-Orient sur la Grèce sont d'une évidence qui l'emporte si clairement sur l'histoire interne à une idéologie indo-européenne que cette dernière est purement et simplement ignorée. Ou une remarque incidente suffit à régler le problème : on n'a pas besoin de l'idéologie trifonctionnelle pour expliquer la « royauté » de Poséidon et sa relation à Zeus, bien que cette royauté ait laissé des traces « indo-européennes », puisque, conformément à cette idéologie, son emblème est le cheval alors que le taureau, également emblème de Poséidon, est celui d'un dieu souverain oriental. Le raisonnement est spécieux.

Je pense qu'il est impossible de comprendre les transformations de l'idéologie religieuse en Grèce à l'âge archaïque sans les analyser à la grille de lecture de l'idéologie trifonctionnelle et dans les limites de traits culturels, que l'on peut dire « indo-européens » sans abus de langage. (Que le lecteur se rassure : il ne sera pas du tout question des Aryens dans ce qui suit).

Il est un trait que j'ai déjà cité et dont je pense qu'il a été de grande conséquence sur toute l'organisation sociale et sur le système de pensées religieuse, juridique et économique indo-européennes, c'est la découverte de la technique de castration des

mâles reproducteurs, par excellence, celle du taureau<sup>16</sup>. A l'appui de ce seul trait, l'on peut déjà affirmer qu'un dieu indo-européen, maître des troupeaux de bovins, n'exerce pas sa compétence de la même façon que ce que l'on appelle le « dieu-taureau » de certains cultes moyen-orientaux. La découverte de la technique de la castration est le fait d'un groupe d'éleveurs de *bovins*. C'est également à l'intérieur de la culture indo-européenne que le cheval a été intégré dans l'élevage, qu'il a été maîtrisé, dompté, monté pour être finalement attelé, non à des véhicules de transport de marchandise, mais au char de guerre ou à des chars d'apparat. Maîtrise du taureau par la castration, du cheval par domptage ont nécessairement eu une incidence sur la représentation de la souveraineté dans le monde divin étant donné que, sur le plan humain, la détention et la maîtrise du cheval conféraient le premier rang sur le plan social tout en faisant du détenteur une menace potentiel de désordre pour son groupe d'appartenance.

Enfin, il s'agit de saisir précisément l'incidence sur l'exercice du pouvoir de l'idéologie trifonctionnelle, dont nous avons vu, dans ce qui précède, qu'elle est encore un principe de structuration de la narration de l'*Odyssee*<sup>17</sup> (chaque épisode peut aussi être éclairé au prisme des trois fonctions).

Je pense que Dumézil a commis au moins une maladresse en attribuant le titre de « dieux souverains » aux dieux de la première fonction. L'exercice de la souveraineté dans le monde divin non plus que dans le monde humain n'est lié à aucune des fonctions en particulier ; selon les groupes ou les époques, il pouvait être lié à l'une des deux premières fonctions (fonction magico-juridique ou guerrière), à deux des fonctions dominant la troisième (fonctions magico-juridique et guerrière) ou à l'obligation, pour les détenteurs de l'autorité à l'intérieur de chacune des fonctions, de coordonner leurs décisions et leurs actions. M. Doyen, s'appuyant sur les relevés cadastraux de Pylos, constate que les revenus les plus importants sont destinés à deux personnages qui paraissent associés entre eux, le second le *lāwagetās*, dont le rôle paraît clairement militaire, le premier dont il pense, avec les spécialistes, que ce serait simplement un personnage important du palais, portant le nom propre de *e-ke-ra<sub>2</sub>-wo*. Le mot ne désignerait-il pas plutôt une fonction ? Mesurée à la détention de propriété foncière, l'importance du *wanax*, conventionnellement considéré comme le roi à l'époque mycénienne, serait inférieure à la leur. Or l'étymologie invite à rattacher le *wanax* à la troisième fonction, de richesse ; en tant que tel, il serait le maître de leur répartition (leur *vendeur*). En tant que « guide du groupe des hommes chargés du pillage ou de la moisson (*leia*) », le *lāwagetās* est le souverain des guerriers, dont la fonction a une incidence sur les richesses : le *lāwos* est aussi un groupe producteur de richesses, par le moyen de la guerre ou du pillage et celui de la moisson, qui peut être considérée comme une modalité de la guerre. Ajouté à ces deux personnages, l'*e-ke-ra<sub>2</sub>-wo* pourrait occuper la place la plus importante ; le mot peut s'interpréter comme un nom composé (*w*)*e*(*r*)*gelajw-o-*, soit « le gardien », soit le « cultivateur de l'olivier » ou, de manière encore plus obvie, si *e-k* = *ekh-*, « le détenteur de l'huile ». A chacun des personnages, selon cette interprétation, pourrait être corrélée une substance qui joue un rôle fondamental dans la vie sociale : l'huile, la farine, le vin (par jeu d'assonance avec le

<sup>16</sup> La castration remonterait à l'époque de ce qui a été appelé la « seconde révolution du néolithique » et pourrait en avoir été un des facteurs principaux. Voir Sergent.

<sup>17</sup> Il en va de même pour l'*Illiade* : les oppositions à l'intérieur des combattants se recoupent avec les trois fonctions : à l'intérieur de l'armée achéenne les détenteurs de l'autorité de la parole, agissant conformément au modèle de Zeus, s'opposent aux détenteurs de l'autorité de la force, aux professionnels de la guerre, partagés en deux sous-groupes, celui des combattants sur un mode traditionnel (Achille and Co) d'une part, celui des « apprentis » d'une forme nouvelle de combat (Diomède), d'autre part. Les Troyens et leurs alliés appartiennent, en dehors de deux hommes, Hector et Polydamas, au groupe des producteurs de richesse.

*wan-ax / woin-o-s*). Qu'est-ce qui aurait conféré au « gardien / détenteur de l'olivier » une importance qui semble dépasser celle du *wanax* ? Reformulons la question : quel est l'usage de l'huile à l'époque mycénienne ? L'huile, de l'olivier, était principalement utilisée pour les besoins rituels, les soins du corps, et l'éclairage; elle était une matière précieuse jouant en outre le rôle de monnaie d'échange. Etant donné les traits physiques singuliers de l'olivier (dureté, longévité, renaissances, feuillage persistant), l'arbre était considéré comme sacré, l'analogie, dans le monde végétal, du serpent dans le monde animal et cela jusque dans la substance qu'il sécrète, étant donné l'amertume de l'huile qu'il produit. Etant donné ce que l'on peut extraire de son fruit, il contient en lui quelque chose de l'énergie solaire nocturne ; l'olivier est, parmi les arbres, l'emblème de la fonction magico-juridique. Il est le *thémiste* par excellence, le pilier, solidement enfoncé dans le sol, du droit.

Les trois substances sont des produits d'une civilisation agricole, Or, primitivement, le groupe à l'origine de la formation de la famille des langues indo-européennes était composé d'éleveurs nomades, détenteurs de troupeaux de bovins, maîtres des chevaux. (Sur la présence de chevaux en Europe de l'Ouest, au deuxième millénaire, de mors dès la fin du premier millénaire, voir Hančar, F. (1956), p. 26-42). La présence du cheval sur le territoire occidental de l'Europe s'explique le mieux, me semble-t-il, par le processus de la progression migratoire de groupes venus des grandes plaines entre Oural et Mer Noire, plutôt que par une « importation » du cheval depuis l'Asie Mineure (où il a été importé !). Une population « indo-européenne », si l'on prend en considération la parenté entre diverses langues de cette famille, a diffusé dans toutes les directions de l'espace depuis une, deux, trois sources, peu importe : tous les sous-groupes de cette population, Latins, Celtes, peuples Nordiques, Grecs, Scythes, Indo-iraniens ont été conduits dans leur voyage dans l'espace et dans l'histoire d'abord par des hommes à dos de cheval. Etant donné leur origine la plus vraisemblable, les plaines entre Oural et Mer Noire, leur premier « contact » avec l'agriculture l'a été par l'intermédiaire des céréales (dans l'espace danubien). Je fais l'hypothèse qu'à la source de leur expansion dans toutes les directions de l'espace, il y a eu le domptage du cheval et la découverte de la technique de la castration. La castration du taureau, du bélier et du cochon a eu des conséquences pour le moins importantes pour leur propre développement, pour leur mode de vie et pour leur idéologie.

Le bœuf a favorisé la reconversion des éleveurs en agriculteurs, disposant désormais d'une force de travail incomparable en regard des modes de production céréalière traditionnels et de l'utilisation, par les femmes, des outils à fouir. Le labourage *est devenu une tâche masculine* ; cela a entraîné une secondarisation du rôle de la femme dans l'élaboration des rites destinés à tenter de maîtriser le régime de la fertilité.

Par la technique de la castration, l'homme (le nière, le mâle) devenait un agent jouant un rôle essentiel dans la fécondité et, indirectement, la fertilité. Il est légitime de faire l'hypothèse que, dans l'idéologie indo-européenne, la divinité principale n'a jamais été la « déesse mère » ou la « grande déesse » du Moyen-Orient, par exemple. Certes, au fur et à mesure de leur progression dans l'espace et dans la conquête de nouvelles pâtures pour leurs troupeaux et de nouvelles terres pour leur agriculture, ils ont rencontré des groupes humains déjà sédentarisés, cultivant la terre, célébrant le culte d'une déesse, mère, héritage de la révolution agricole du néolithique. La nécessité du nomadisme, devenu migration, ne se faisait sentir que lorsque l'accroissement de la population, lié à l'amélioration des techniques de production de nourriture, dépassait les capacités, à nourrir ses habitants, d'un territoire dont l'étendue était définie par la capacité que l'on avait de le défendre. Un groupe de *cavaliers*, sous la conduite d'un homme revêtu de cette fonction, était détaché pour chercher de nouvelles terres où s'installer. La

migration était un essaimage (voir Fr. Létoublon). Par la médiation des femmes, qu'il était préférable de ne pas massacrer au même titre que les hommes, étant donné les ressources vitales qu'elles représentaient, les Indo-Européens, maintenant différenciés en diverses ethnies que distinguait notamment leur langue, conduits dans leur conquête de nouvelles terres par les maîtres des chevaux, ont été amenés à intégrer dans leurs propres cultes celui d'une déesse de la fertilité, subordonnée toutefois à l'autorité d'un dieu mâle, qui préservait le maintien de sa souveraineté sur elle par la maîtrise des liens (un animal peut être castré par ligature).

Les enquêtes de Dumézil, les divers recoupements résultant de la comparaison entre les idéologies religieuses védiques, iraniennes, germaniques, latines et grecques permettent d'affirmer que ces différents groupes ethniques partageaient une croyance commune à

- un dieu corrélé à la clarté diurne, d'une part, maître de justice, sur le modèle du soleil qui, certes, subit des modifications quotidiennes et annuelles, mais selon un cycle *invariable* (Mithra, « Mesure », est un dieu solaire), d'autre part maître des forces magiques qu'il peut lier, capable d'assurer la stabilité du cosmos (Varouna, par exemple, est « le protecteur » / « celui qui couvre », celui qui contient toute force à l'intérieur de limites, faisant ainsi obstacle à un retour possible du chaos) ; ce dieu du ciel est également le maître de la pluie, fécondante ou destructrice (orages et tempêtes) ; il détient la maîtrise du « jaillissement vital perpétuel ». A ce titre il porte le nom de *Jupiter* (pater) chez les latins, de *\*jw > d'ew-* (*Zeus*)/ *diw-* chez les Grecs.

- un dieu guerrier, conquérant, dont le cheval a été primitivement l'emblème, fauteur de désordres potentiels, jouant toutefois un rôle essentiel en tant qu'il est capable de *dompter* toutes les forces dont l'usage débridé, au lieu de protéger ou d'être fécond, détruit : forces du sol, des fleuves, du cheval, du guerrier (de la virilité) ; en tant que dompteur par la castration, il est, lui aussi, un maître des liens ; dans l'idéologie indo-européenne, l'ambivalence n'est pas celle d'une déesse dont les colères (bourrasques, orages en tempête, pluies diluviennes de l'hiver) sont destructrices, mais celle d'un dieu qui débande ses forces s'il subit un affront ; dans un régime oriental, le « mal » est « naturel », dans le régime indo-européen, il ressortit à la maîtrise de soi de l'individu (mâle) ; il relève du comportement d'une personne juridique ; le mal est social ;

- une divinité féminine ou un couple divin ou des jumeaux, venus de l'extérieur dans le système (c'est le statut de Dionysos dans le panthéon grec, par exemple), représentant de l'autre (le groupe des femmes) assimilé dans la progression de la conquête par intégration de rites spécifiquement agricoles dont la mémoire est transmise par tradition féminine. Dans la tradition germanique, la guerre des Ases et des Vanes explique de quelle façon les puissances de la fertilité ont dû faire reconnaître leur divinité.

Aux deux premières divinités mâles étaient associées des parèdres féminines, complémentaires de leur rôle ; à un dieu des contrats répond une déesse des alliances matrimoniales, notamment, garante, avec la paix, des récoltes (Héra chez les Grecs). A un dieu de la domestication, de manière générale, (domestication de la terre, des eaux et des animaux) répond une « maîtresse » exerçant son autorité sur le sol (garante de la fructification et de la croissance des plantes : Déméter), dans la maison (contre tout risque de souillure), sur les chevaux (par la maîtrise technique), sur les sources (Athéna était primitivement une déesse associée à Poséidon).

Quand on passe au plan humain, on a théoriquement le choix entre trois types de royauté, royauté dont le dieu de la clarté diurne est le modèle, royauté guerrière (en Inde, par exemple) et royauté disons, pour simplifier, de la répartition des fruits. Un modèle domine les deux autres ; il n'assure sa prééminence qu'en s'alliant avec l'un des deux autres « rois ». Le plus souvent, l'alliance s'est faite entre les deux premières

fonctions. L'originalité de l'aède de l'*Odyssée* est justement d'avoir imaginé un modèle d'alliance entre la première et la troisième fonction, ce qui l'a conduit à passablement bouleverser la représentation de la souveraineté, jusqu'à évacuer la royauté, nous le verrons (chant 23). Athènes, au VI<sup>e</sup> siècle, est le lieu où des transformations idéologiques qui ont concerné l'ensemble des unités du monde hellénique entre le moment d'installation des nouveaux migrants, de dialecte dorien, dans le Péloponnèse et sur l'ensemble des territoires bordant le golfe de Corinthe et le golfe saronique, ont été conduites jusqu'à des conséquences que l'on n'a pas tirées ailleurs. C'est donc l'aboutissement athénien de ces transformations que nous voulons comprendre.

Que s'est-il passé dans le domaine « grec » entre l'époque mycénienne et la période archaïque ? Si les conclusions que tire C. Doyen de l'analyse des tablettes de Pylos sont recevables<sup>18</sup>, on peut accorder à l'historien des religions que Poséidon y était considéré comme un dieu souverain, maître du sol et du palais, dont il assure la stabilité, maître des chevaux, associé étroitement à la déesse « Mère Céréale », Déméter. Sur le plan humain, deux porteurs de titre sont mis en évidence, le *lāwagetās* et le *wanax*, le chef de guerre et le responsable de la distribution et de la répartition des richesses. Aucun titre ne paraît distinguer le représentant du dieu du ciel, si ce n'est, peut-être, celui de « gardien / détenteur de l'olivier ». Cela ne veut pas dire que l'on considèrerait que le dieu du ciel, appelons-le Zeus, était subordonné à la souveraineté de Poséidon, mais que ses représentants, maîtres du savoir, du droit et des diverses techniques assurant la maîtrise relative des forces magiques, jouant notamment le rôle de sacrificateurs (de prêtres) n'occupaient pas une position royale ; ils jouaient plus probablement un rôle de régulateur et d'arbitre, de conseiller, de ministre, de secrétaire.

La place éminente de Poséidon signifie que, dans l'organisation mycénienne, le groupe dominant était celui de l'aristocratie équestre, et il a pu en être ainsi dans toute société d'origine indo-européenne dans la mesure où l'appropriation d'un territoire dépendait de l'efficacité des détenteurs de chevaux. Au moment de la sédentarisation, toutefois, l'usage du cheval devient problématique, parce que contre-productif. Au temps de la croissance des céréales et des récoltes, le cheval doit être tenu à l'écart des activités agricoles. L'aristocratie équestre de l'époque mycénienne a réussi à maintenir sa domination, sans doute en limitant le plus possible à l'apparat son usage ou au combat de char ritualisé.

Après l'effondrement de la civilisation mycénienne – peu nous importent ici les causes – de nouveaux migrants, de langue grecque, venus de Nord (de la Thrace à l'Épire ?) ont afflué, selon le mode traditionnel, sous la conduite des cavaliers. Ils ont occupé peu à peu toutes les plaines, plus ou moins étendues, en Thessalie, en Béotie, à Mégare, sur l'île d'Égine, dans le Péloponnèse, en Argolide, en Achaïe, à Lacédémone et en Messénie, jusqu'en Crète. Le groupe venu dans la région de Mégare a poussé son appropriation du territoire (sa « colonisation ») jusque dans la plaine d'Eleusis et sur l'île de Salamine, mais la population qui occupait alors l'Acropole d'Athènes et

---

18 Sur le rôle primordial de Poséidon dans un état ancien de la pensée religieuse grecque, voir son ouvrage, *Poséidon souverain. Contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2011. C. Doyen met en évidence la primauté du dieu à l'époque mycénienne, sur le continent, mais je ne pense pas qu'il l'explique correctement en recourant à une analogie avec le monde des dieux ougaritiques. Il me paraît significatif que l'auteur ne mentionne aucun ouvrage de Dumézil dans sa bibliographie : vouloir comprendre le rôle de la souveraineté de Poséidon sans référence au cadre tri-fonctionnel revient à vouloir expliquer la place d'un élément dans un ensemble selon un système de relations empruntées à un ensemble étranger, ou, pour être plus explicite, la place d'un élément dans la phrase française selon les règles de la syntaxe d'une langue étrangère, à désinences casuelles par exemple.

l'Attique a pu résister à la poussée migratoire et se maintenir dans son habitat (légende du roi Kodros). Après la stabilisation de ces diverses populations, il a fallu à nouveau chercher des solutions à l'usage du cheval ; on l'a fait, cette fois, en s'attaquant à la question de la place et de la fonction de l'aristocratie équestre.

Au cours de l'époque archaïque, dès la fondation des « jeux d'Olympie », précisément datés de l'an 776 avant notre ère, vont se succéder diverses réformes qui visent toutes à dompter non seulement le cheval mais les chevaliers (les membres de l'aristocratie équestre). A Olympie, on s'est donné les moyens de canaliser l'exubérance de la jeunesse aristocratique en lui permettant de s'exprimer dans le jeu, en marge des territoires cultivés, à l'intérieur d'un espace clos, selon des règles dont on imposait le respect. La légende de la création de la course des chevaux place cette dernière encore sous le patronage de Poséidon (Pélops, le fondateur, est un fils du dieu). Or les jeux, historiquement, sont placés sous le patronage de Zeus, dont on peut donc admettre qu'il s'est substitué à Poséidon selon un processus qui s'est étendu à toutes les institutions. A partir de l'Asie Mineure, avec l'institution du banquet (de la consommation ritualisée du vin à l'intérieur d'un espace clos, analogue à la lice des jeux) se développe la poésie lyrique dont les sujets énonciateurs ne sont pas des « artisans » comme les aèdes, mais des membres de la jeunesse aristocratique. Le chant ou la fable permettent l'expression des « humeurs », belliqueuses s'il le faut, tout en les soumettant à une mesure. A Sparte, au début du VII<sup>e</sup> siècle (vers 680), se met définitivement en place la formation hoplitique, qui transforme radicalement les comportements guerriers et met un terme à la façon aristocratique de combattre (la recherche de l'exploit individuel, héroïsant, est bannie). Les jeunes aristocrates doivent désormais combattre « dans le rang » ; la règle impérative est celle du respect de la consigne, autrement dit de la solidarité avec des membres de la société de rang, du moins antérieurement, inférieur. Le combat hoplitique est le premier moment de la mise en place de l'égalité civique (voir Detienne). Sur le plan politique, l'appartenance à une même entité transcendant les solidarités familiales (*Polis*) se reconnaît à la pratique d'un culte commun adressé à une même divinité protectrice de tout le territoire (Athéna à Athènes, Héra à Argos, Samos, etc.). Des lois communes à tout le groupe sont élaborées et écrites, l'administration de ce qui deviendra la Cité se fait sous la conduite d'une instance regroupant les chefs des grandes familles (les archontes à Athènes), bientôt assistée par un Conseil plus ou moins élargi à l'ensemble de la société.

Ces transformations, qui ne mettent pas fin à l'existence d'une aristocratie et de son emblème, mais qui la soumettent à une autorité commune, sont parallèles à des transformations sur le plan des représentations du monde divin. Leur logique s'énonce d'une formule : la royauté a été déplacée de Poséidon vers Zeus, à qui a été soumis non seulement le maître du sol, du palais, des chevaux et des guerriers, mais tout le personnel divin. Comment s'est opéré ce déplacement ? Par un modèle dont la source a été partiellement crétoise : le Moyen-Orient de la Grèce, c'est la Crète.

Partons de l'hypothèse que le dieu souverain, ancien, des Grecs, puisque ce sont eux qui nous occupent, ce n'était pas Zeus, mais Poséidon, le « maître du domptage », aussi bien des animaux, entre autres du cheval et du taureau, que du sol cultivé, d'une part, sur lequel fonder une demeure, d'autre part.

Par quel processus, Zeus a-t-il supplanté le *Paterfamilias* dans son rôle et s'est-il approprié une formule, celle de « Père des dieux et des guerriers », qui qualifiait, dans le monde indo-européen, le maître des chevaux et, dans les religions orientales, le seigneur de la déesse des céréales ? En termes de généalogie divine orientale, ce qu'il fallait expliquer, c'est comment Baal est devenu le maître des colères destructrices d'Anat, en termes de généalogie divine grecque, à l'intérieur du domaine indo-européen, ce qu'il

faut expliquer, c'est comment un dieu du ciel où se déploient les phénomènes météorologiques est devenu le souverain de tous les dieux et donc de Poséidon lui-même.

En Grèce, cela s'est fait grâce à la rencontre, puis l'amalgame, entre deux traditions d'explication du monde, étrangères l'une à l'autre, et cela, d'abord, en Crète, où Athènes est allée chercher un modèle au moment où il lui a fallu neutraliser la prééminence des adeptes de Poséidon dans la conduite des affaires de la Cité.

Les sociétés grecques se sont donc trouvées devant la nécessité de changer leur mode de gouvernement, c'est-à-dire de mettre en place une instance à laquelle les chefs des grandes familles acceptaient de se soumettre et dont ils reconnaissaient l'autorité : j'appelle cette instance, l'instance de la parole ou encore l'instance de décision. Cette instance elle-même a été placée sous l'autorité d'un dieu souverain qui ne pouvait pas être Poséidon, puisque c'est l'autorité de ce dernier qui légitimait le pouvoir des chefs de grandes familles. La fonction de souveraineté ne pouvait être que confiée au dieu du ciel, maître des orages et donc de la fertilité, détenteur des *thémistes* (des dispositions fondamentales garantes de l'organisation d'un cosmos, d'un monde dont les éléments étaient en quelque sorte tenus par les liens indéfectibles, analogues à un engagement verbal), maître de justice et maître des liens. Zeus faisait valoir sa supériorité sur Poséidon par son *noos* et sa compétence à prendre des mesures efficaces à l'appui d'une *mētis* qui le rendait capable, en toutes situations, de « combiner » une solution victorieuse. Il a suffi d'associer à cette compétence un *kratos*, une force souveraine pour lui supposer un pouvoir indéfectible.

Je suggère que cette substitution de Zeus à Poséidon dans le rôle de dieu souverain a d'abord été opérée en Crète, en raison de la position particulière des groupes achéens, puis doriens à l'intérieur d'un territoire où, minoritaires, il leur a fallu, pour préserver leur position dominante, trouver des compromis. On a compris que la solution la plus efficace serait d'instaurer un état de droit, concrétisé par la mise en place de codes, notamment juridiques. Doyen explique qu'il n'a pas analysé les documents de l'époque mycénienne en Crète parce que l'impact de traditions étrangères à la Grèce y a été plus fort qu'ailleurs. En Crète, en effet, avant que cela ne soit le cas sur le continent, dès l'époque mycénienne, le rôle de Poséidon était refoulé à l'arrière-plan. Pour les Cités du continent qui cherchaient à refouler également son rôle, étant donné son lien avec l'aristocratie équestre, le modèle de la Crète était un réservoir où puiser des idées. Athènes y a abondamment recouru.

C'est, à mon sens, uniquement la « personnalité » du Zeus crétois qui s'est enrichie de l'apport des cultes orientaux, et notamment de l'alliance privilégiée, dans la religion cananéenne, par exemple, entre le dieu de l'orage et la déesse mère, de qui dépendaient la fécondité des troupeaux et la fertilité des champs. L'intégration de la déesse dans l'organisation du panthéon indo-européen, à l'intérieur duquel la souveraineté est exercée par un dieu, modifiait profondément son statut : son rôle s'inscrivait désormais dans un ensemble gouverné par des contrats et sa puissance, primitivement diffuse et polymorphe, était redistribuée en différentes figures exerçant leur fonction sous l'autorité de Zeus. La déesse de la maturation des fruits et des récoltes devenait, en tant qu'épouse légitime, la garante des contrats matrimoniaux et de la légitimité des filiations. A la détentrice des secrets de la croissance, hypostase de Gaia, Athéna, était délégué le rôle de premier ministre de l'administration de Zeus, devenu entre-temps son père grâce à l'ingurgitation de *Mētis*, la détentrice de toutes les combines dans l'art de gouverner (la naissance mythique de *Mētis* est contemporaine de l'accès de Zeus à la fonction de dieu souverain). L'ancienne parèdre de Poséidon, *Dēmētēr*, « Mère Céréale », donnait à Zeus une fille, La Fille, ou encore « La Tueuse du Cheval », par la

médiation de laquelle les laboureurs, eux aussi, étaient intégrés au système de la production à l'exclusion de celui de la guerre. Arès, « le Laboureur », était chassé loin des champs de labour : qu'il aille donc se faire voir dans les Balkans.

Par des transformations progressives, les cités crétoises ont modifié leur gouvernement et changé de dieu tutélaire principal : un Zeus mâtiné de qualités du dieu suprême oriental est devenu le grand patron du panthéon, auquel a dû se soumettre Poséidon, le patron de l'aristocratie dorienne. C'est ce modèle que l'aède de l'*Odyssée* se propose de transférer en Attique, où le problème politique soulevé est analogue au problème crétois : rendre à une population traditionnelle sa souveraineté sur son territoire, neutraliser les prétentions hégémoniques de l'aristocratie équestre (des grandes familles). Cela n'a pas été possible sans une transformation du mode de production des richesses. Ce ne sont pas, d'abord, des structures économiques, des relations de classes, qui ont conformé une idéologie politique et religieuse : c'est un projet politique, à l'appui d'un remodelage de la distribution des rôles dans le monde divin, à l'appui d'une conceptualisation des rapports fonctionnels les plus aptes à harmoniser les rapports humains par une distribution optimale *des tâches et non des richesses*, qui a induit la mise en place d'une nouvelle organisation économique.

Ce que les Achéens d'abord, puis les Doriens ont trouvé en Crète, c'est un ensemble de rites et de mythes puisés au réservoir d'un système de croyances dans lesquels le rôle principal revenait à une déesse maîtresse de la fertilité et de la fécondité. A cette déesse, était associé un dieu-taureau, subissant un cycle annuel, se renouvelant perpétuellement, de morts et de renaissances, de manière analogue aux cycles de la vie des plantes et des animaux. Achéens, puis Doriens se sont approprié les éléments fondamentaux de cette imagerie pour la transposer dans leur propre système de représentation du monde divin et le réélaborer de l'intérieur. Il s'est agi, non pas d'élaborer un scénario mythique de la mort et de la renaissance d'un dieu, parèdre de la déesse mère, mais de conceptualiser, sous forme de récit, la naissance de Zeus en tant que dieu souverain, destiné à prendre, non sans luttes et sans combats, la place d'un dieu souverain d'un moment antérieur de l'organisation du cosmos. On a pu, pour un tel récit, emprunter un schéma élaboré pour les récits de succession des dieux souverains orientaux, venant prendre la place les uns des autres selon que les rois de Babylone triomphaient des rois de Ninive, ou les rois d'Assyrie renversaient les coalitions des cités environnantes. Mais la *Théogonie* d'Hésiode, ultime mise au point de l'accession de Zeus à la position, désormais stabilisée, de dieu souverain, ne doit rien d'essentiel à des emprunts orientaux. Je vois en elle l'aboutissement conceptuel grec du système indo-européen de représentation du monde divin, enrichi, certes, d'emprunts, mais entièrement assimilés. Quoi qu'on en dise, à l'âge archaïque et classique, il n'est pas de trait plus étranger à la souveraineté de Zeus que celui de l'arbitraire et du despotisme. *Prométhée enchaîné* décrit un moment du pouvoir de Zeus représenté de manière anthropomorphique, celui de sa jeunesse inexpérimentée. Si le dieu se comporte alors de manière despotique, c'est au temps mythique des origines, au temps de la jeunesse de son accession à la souveraineté où il se laissait emporter par l'exubérance de sa force : il a appris, depuis longtemps, à corriger ses erreurs.

En Crète, l'immigration achéenne, puis dorienne n'a eu qu'un impact limité sur les populations indigènes, qui ont réussi à préserver la gestion autonome d'une grande partie des terres. D'où une société divisée en une opposition entre deux groupes, l'aristocratie équestre, d'un côté avec sa clientèle de « laboureurs », célébrant primitivement le culte de Poséidon, une population traditionnelle, d'autre part, ailleurs asservie, ayant réussi à préserver ses droits sur la terre : à la différence des « esclaves » ou des populations asservies sur le territoire de Sparte, par exemple, les habitants d'un

domaine (les οἰκεῖς) en détiennent les terres, peuvent se marier et avoir des enfants à qui reviendront les biens qu'ils possèdent. Cette population, dont l'immigration a précédé celle des Achéens, puis des Doriens, a ses propres cultes, primitivement centrés autour de la « Grande déesse », remodelés sous l'influence d'une population originaire d'Asie Mineure (« les Phéniciens »). La conséquence de ce remodelage a été la mise en place d'un couple dans lequel la figure d'un dieu de l'orage devient la figure dominante. La population venue de Grèce, achéenne d'abord, doriennne ensuite, est restée minoritaire et n'a pu contrôler que quelques plaines, notamment la plaine centrale dans l'arrière-pays de Knossos, malgré sa prétention aristocratique, tenant essentiellement à la maîtrise de la domestication du bœuf et du cheval ; il lui a donc fallu trouver un *modus vivendi* avec les diverses populations locales. Il s'agissait d'instaurer un droit qui protège la population traditionnelle des cultivateurs et leurs terres des attaques des jeunes cavaliers en mal d'exploits de guerre. Nous sommes à un âge de développement des sociétés où le droit requiert une garantie divine. Dans le cadre de l'idéologie indo-européenne (celle aussi bien des Achéens que des Doriens), le dieu garant du droit appartient à la première fonction, à composantes magico-religieuses et juridiques. Dans la tradition grecque, le dédoublement de la fonction entre droit et magie, tel qu'il se réalise entre Mithra et Varouna dans un stade ancien de l'idéologie indo-iranienne, par exemple, est aboli au profit du dieu du ciel (le dieu des orages dont dépend la fertilité du sol), soit de Zeus, disposant de la puissance magique (grâce à sa *mētis*), sous une modalité proprement grecque, le *noos*, l'intelligence, qui lui permet de maintenir sauf le droit. La Crète offrait un terrain d'expérimentation favorable à la mise en place d'un dieu *souverain avant tout garant du droit*, puisqu'il permettait de pacifier les relations entre groupes qui ne rendaient pas leurs cultes aux mêmes dieux. Achéens et Doriens n'ont pu imposer l'un de leurs dieux comme dieu souverain que parce que, en tant que garant des contrats, il obligeait les maîtres eux-mêmes à limiter l'usage de la force et à se faire eux-mêmes garants des accords qu'ils avaient conclus.

Le Zeus Crétois est un dieu « initié » à la fonction royale, capable donc, lui-même, d'initier, parmi les hommes, celui qui était destiné à exercer la royauté.

Je pense qu'il a existé une analogie, en ce qui concerne la composition des groupes sociaux, entre la Crète et Athènes. J'ai déjà évoqué la particularité de la composition de la population de l'Attique à la suite des mouvements de population au cours des âges dits obscurs (de la fin du XIIe au IXe siècle) : les migrants doriens, sous la conduite de leurs cavaliers, n'ont pu s'approprier que les terres à blé de la plaine d'Eleusis et l'île de Salamine. La population traditionnelle s'est maintenue ailleurs sur le territoire de l'Attique. Cette population traditionnelle se composait d'une aristocratie, d'une classe des laboureurs, d'artisans, de marins chargés des échanges commerciaux, et d'un substrat ancien soumis au servage. Au cours du VIIe siècle, la situation des petits propriétaires se dégrade ; les grandes familles, notamment celles qui occupent les terres les plus fertiles, d'origine doriennne, par un système de prêts, que les petits laboureurs ne peuvent rendre, étendent leur domaine et leur pouvoir. Ces grandes familles nouent depuis l'origine des alliances avec l'aristocratie mégariennne notamment. A l'intérieur de la population traditionnelle, une résistance réussit d'autant mieux à s'organiser que c'est l'identité d'Athènes et le patronage d'Athéna qui sont mis en péril. Si la réforme de Solon a paru si scandaleuse aux yeux de l'aristocratie, ce n'est pas seulement parce qu'il a aboli toutes les dettes des petits laboureurs, mais c'est aussi parce qu'il a interdit, à l'avenir, d'asservir *aucun des habitants de l'Attique*. Il a étendu le statut de citoyen jusqu'aux membres de la population la plus ancienne de l'Attique, jusqu'à celle, même, qui n'était peut-être pas d'origine grecque, asservie, mais de langue grecque par assimilation. (Il y a une allusion qui irait dans ce sens chez Hérodote lorsqu'il dit que

les Athéniens sont devenus Grecs par la langue). Obéissant aux mêmes nécessités que celles auxquelles on a obéi en Crète, Solon a substitué à un régime de la force imposant son droit, un régime du droit ayant force de loi. Il lui fallait, pour cela, donner à Zeus la primauté sur tout autre dieu. Pisistrate, après avoir constaté que ses ambitions tyranniques seraient vouées à l'échec et après un long exil d'une dizaine d'années, est revenu à Athènes pour y conduire la réforme de Solon jusqu'à son terme. Il avait compris qu'il ne suffisait pas de libérer les petits laboureurs de leur dette, mais qu'il fallait assurer les liens de solidarité de tous les habitants de l'Attique en assurant à chaque citoyen des revenus, autrement dit *des tâches différenciées et complémentaires*. Pour cela, il suffisait alors de mettre au cœur de l'activité économique l'usage des navires, en tant que moyens de transport et d'échange de biens, impliquant pour leur production (vin, huile, fruits, poteries) le grand nombre des égaux. Il n'est pas impossible que cette solution économique ait été également inspirée par la Crète, où a été développée la première flotte marchande grecque importante, avant que cela n'ait été le cas à Corinthe. Mais à Corinthe, c'est l'aristocratie qui a exercé une mainmise sur les navires et sur les échanges, à Athènes, c'est l'Etat.

Le récit du *Retour d'Ulysse* montre que c'est une opération de pensée qui a été le moteur de toutes les transformations que j'ai décrites.