

De la soue au souper du roi

Chants 15 à 19

A partir du chant 15, les histoires du père et du fils sont étroitement liées ; il est donc difficile d'y faire la part de ce qui appartient au récit primitif, celui du *Retour*. La conversation du chant 19 entre Pénélope et le mendiant, est un maillon indispensable de la chaîne narrative qui conduit à l'épreuve de l'arc et à la rencontre finale entre l'épouse et l'époux. L'entretien de la reine avec un mendiant ne pouvait avoir lieu qu'à l'intérieur de la demeure, dans la salle d'accueil des hôtes ; nécessairement, donc, a été raconté de quelle façon le mendiant a été introduit dans le *mégaron* et comment, auparavant, il a été conduit jusque dans la cour de la demeure où est restée son épouse. Telle est la fonction du chant 17, d'où nous aurons à mettre entre parenthèses toutes les mentions de Télémaque.

Chants 15 et 16 : Une intrusion : la matière de Télémaque

Dans l'état actuel du texte, à la fin du chant 13, Athéna quitte Ulysse pour aller à Sparte inciter Télémaque au retour. Nous avons vu que le chant 14 est consacré à la rencontre entre Ulysse et Eumée ; le chant 15 est consacré, dans sa plus grande partie, au récit du retour de Télémaque depuis Sparte, où il s'était attardé ; en chemin, le « fils d'Ulysse » rencontre un devin en fuite, Théoclymène (« Purifié par le dieu »), qu'il emmène sur son navire. A Ithaque, pendant ce temps, Eumée raconte au mendiant sa propre histoire. Télémaque enfin arrive chez Eumée, au milieu des soues et des cochons, où, en l'absence du porcher, Athéna d'un coup de baguette magique révèle au fils un père dans toute sa splendeur et toute sa gloire (chant 16). Il est difficile de considérer qu'un tel épisode est dans le goût, non d'Homère, mais de l'aède du *Retour* que nous avons suivi jusqu'au récit du premier jour et de la première nuit chez Eumée. Il est du moins certain que la (re-)connaissance du père par son fils détonne nettement par rapport aux scènes d'authentique reconnaissance d'Eumée lui-même, d'Euryclée, la vieille nourrice, de l'épouse et du père. Nous disposons par ailleurs de suffisamment d'indices pour éliminer du *Récit du retour* la moindre allusion à un fils d'Ulysse.

Athéna expliquait à Ulysse (13, 397-402) qu'elle le rendrait méconnaissable (397) « pour tous les hommes » (elle ferait en sorte que personne ne le reconnaisse), « ὥς ἄν ἀφεικέλιος πᾶσι μνηστῆρσι φανήης », « en sorte qu'aucun des prétendants ne puisse trouver quelque ressemblance » (avec toi), « ainsi que ton épouse et ton enfant », précise le vers suivant, en contradiction avec une donnée de la narration, nous l'avons vu à l'occasion de la rencontre avec Eumée : Ulysse devait se faire reconnaître de son épouse pour lui demander son aide. La scène de reconnaissance du fils, chant 16, est en contradiction avec cette donnée narrative. Mais il semble que l'aède de la Télémachie n'a guère veillé à éviter les contradictions.

Conformément au style prégnant du récit du retour, dont l'unité s'articule à la visée de l'aède, performateur de ce récit, les épisodes de la reconnaissance qui mettent en scène les deux personnages les plus proches du voyageur, l'épouse et le père, sont organisés de manière complexe : le mendiant laisse à son interlocuteur de deviner son identité ; l'épouse et le père, qui l'ont reconnu, attendent de lui un autre signe de reconnaissance que celui qu'il veut bien leur donner. C'est finalement eux qui instruisent *Odusseus* de ce que signifie son nom dans le contexte du retour et qui lui

laissent donc entendre qu'ils l'accueillent parce qu'il est revenu conforme à l'attente qu'ils avaient de lui. De l'homme – le guerrier ambitionnant la tyrannie – parti vingt ans plus tôt, ils n'ont que faire (je renvoie le lecteur à l'analyse des chants 14, 19, 23 et 24). Enfin, qu'Athéna, dérogeant à son propre plan, ait rendu à Ulysse sa figure d'homme dans toute sa gloire devant son fils suppose que l'on impute à la déesse un geste absurde : Télémaque n'a jamais connu son père ; il ne peut donc le « reconnaître », qu'il ait ou non dépouillé le travestissement du mendiant.

En outre, temporalité du retour – Ulysse exécute sa vengeance dans la nuit de la lune noire, entre le 28^e et le 29^e jour du mois ; il a donc quitté Calypso 28 jours plus tôt. Le 21^e jour après son départ, il supplie Nausicaa sur une place de Phéacie ; Il quitte la Phéacie dans la nuit du 23^e jour ; il est donc en Ithaque le 24^e jour ; Eumée conduit le mendiant trois jours plus tard dans son ancienne demeure, soit le 27^e jour. Le soir de ce 27^e jour, il rencontre son épouse dans sa demeure. Elle lui promet un arc pour le lendemain.

Télémaque est donc censé rencontrer son père le 26^e jour du voyage de retour de ce dernier, soit 30 jours après son départ d'Ithaque, soit le mois entier qu'il est resté à Sparte, où il devait rester au plus 12 jours. Mais en vérité, du côté d'Ulysse nous devons compter au moins 6 jours d'intervalle entre une première Assemblée des dieux qui décide le départ d'Athéna à Ithaque et la seconde, qui décide l'envoi d'Hermès auprès de Calypso, puis 5 jours de construction du radeau (= 11) ce qui fait que la rencontre de Télémaque avec son père aurait eu lieu le surlendemain de l'arrivée chez Eumée, soit 26 jours + 11 = 37^e jour. Autrement dit, l'aède de la Télémachie a bien procédé à un calcul pour que la rencontre entre le père et le fils ait lieu au point de jonction des deux séries temporelles ; mais ce calcul est en contradiction avec d'autres données de son récit, selon lesquelles Télémaque aurait dû rester 12 jours absents. En outre, la seconde assemblée des dieux a été introduite de manière artificielle au début du récit du retour d'Ulysse, puisque Athéna, dans ses attendus, fait comme si elle n'était pas, elle-même, intervenu en faveur d'Ulysse (et non de Télémaque) lors de la première assemblée. C'est là d'ailleurs un des indices probants d'une interpolation de la matière du fils. Ainsi l'aède de la Télémachie fait coïncider les deux séries temporelles par un tour de passe-passe, qui n'était pas nécessaire, puisqu'il lui suffisait en effet de faire revenir Télémaque à Ithaque douze jours après son départ, et ménager une rencontre avec son père un jour où il aurait décidé de rendre visite à Eumée. En procédant autrement, en cherchant la complication, il est possible qu'il ait obéi à deux intentions différentes : il voulait faire la preuve de son habileté d'agenceur, raffiner dans l'exercice de son métier de *sophos*, d'une part, se payer en outre, d'autre part, le luxe de se moquer du personnage dont on lui avait fait la commande : au moins sur ce point M. Nardelli doit avoir raison, les délices de la table et du lit intéressaient plus le fils d'Ulysse que les *στόνοι* et les *μόχθοι* des combats.

Depuis la halte auprès d'Eumée jusqu'à la scène de la conversation entre le mendiant et Pénélope au chant 19, le récit du *Retour* comprenait donc deux étapes au minimum :

a – Eumée conduisait « le mendiant » jusqu'à la demeure d'Ulysse ; l'aède racontait les péripéties de sa rencontre avec les prétendants, les serviteurs et les servantes ainsi que les divers troubles provoqués par sa présence. Dans un premier moment, le mendiant s'installait sur le seuil du *mégaron* ; invité à le faire par un dénommé Amphinomos (voir ci-dessous), il pénètre dans le *mégaron* pour mendier ; seul Antinoos lui refuse de la nourriture ; le mendiant provoque la colère de celui dont on découvrira qu'il est un prétendant à la royauté en Ithaque ; Antinoos lance un tabouret contre l'homme qui lui tourne le dos, lequel, venu s'installer sur le seuil pour manger, maudit

son agresseur et lui promet une mort prochaine. On rapporte à Pénélope la cause du tapage ; elle mande Eumée, qu'elle charge de faire venir l'étranger auprès d'elle ; ce dernier la prie de ne le convoquer qu'à la nuit, lorsque les prétendants seront retournés dans leur demeure. (Chant 17). Eumée retourne chez lui avant la tombée de la nuit.

b – Apparaît, dans la cour, un rival en quémanderie, du nom d'Iros ; il vient à l'esprit des prétendants d'organiser, pour se divertir, un pugilat ; le meneur de la bande, Antinoos, promet au vainqueur qu'il serait accueilli dans le *mégaron* où il festoierait en compagnie de la meute de la jeunesse aristocratique faisant le siège de l'oie-renarde (Pénélope).

Voilà ce qui nous est raconté au début du chant 18 : le vainqueur du pugilat – c'est un avertissement dont il ne tient aucun compte – n'est pas celui qu'Antinoos attendait. Pour nous : il importait qu'Ulysse ait sa place dans le *mégaron* au moment où serait organisé le concours de l'arc : il ne pouvait demander d'y participer qu'à cette condition, car le tir a lieu depuis l'intérieur du *mégaron*.

C'est en conséquence de la promesse d'Antinoos que le mendiant a droit à une place au festin des Prétendants. Pour adopter la méthode de l'analyse narrative de Mme I. de Jong, je dégagerai une configuration séquentielle remarquable *dans* le récit du *Retour* de la manière suivante : un *étranger déguisé, malgré sa condition inférieure*, est autorisé à *s'installer* à la table de festin de la noblesse grâce à une *promesse inconsidérée d'un roi ou d'un personnage jouant un rôle équivalent à celui d'un roi (ce qu'il propose a valeur décisive)*. Cette configuration confère à l'admission du mendiant dans la salle de festin une valeur analogue à celle de l'étranger dans le palais royal des Phéaciens. Elle en indique l'importance : Antinoos a, par une promesse imprudente, enclenché le processus final qui conduit le héros chez lui en vainqueur. Par une belle ironie, Ulysse devra encore apprendre qu'il ne lui suffisait pas d'être victorieux dans un combat pour avoir le droit de s'asseoir à sa propre table et d'occuper la place du mari dans son propre lit.

C'est encore Amphinomos qui rendra effective la promesse d'Antinoos, en installant pour le mendiant, une table et un siège *dans le mégaron* (chant 20). Dans l'état actuel du texte, le rôle est attribué à Télémaque.

A la suite du pugilat, il nous est raconté comment Pénélope, elle aussi transformée par Athéna, se montre aux yeux de tous les Prétendants et du mendiant : il s'agit d'une fantaisie de personnage et d'aède complètement immotivée. Pénélope a déjà fixé un rendez-vous au mendiant, le soir, après le départ des Prétendants. Elle n'a nul besoin de descendre dans le *mégaron* pour voir à quoi il ressemble. Au cours de cette scène, elle s'adresse aux jeunes nobles d'Ithaque et des environs pour leur dire notamment qu'au moment de la quitter, Ulysse lui aurait conseillé de quitter la demeure pour épouser qui elle voudrait lorsque son fils mettrait de la barbe. Pour donner un tel conseil, encore eût-il fallu qu'Ulysse ait eu un fils à naître lorsqu'il a quitté la jeune fille qu'il venait d'épouser.

La validité du conseil dépend logiquement de l'existence du fils, une fiction élaborée après que le récit du *Retour d'Ulysse* avait été achevé. Si le conseil est logiquement impossible selon la perspective narrative du *Retour*, c'est toute la scène qui est délirante. Ce ne sont pas les analystes qui ont été heurtés par le comportement de Pénélope qui me reprocheront de faire passer par la trappe des oubliettes l'épisode. Examinons le contenu : si Ulysse avait réellement tenu, au moment du départ, le propos que son épouse évoque, cette dernière aurait dû quitter le manoir depuis quelque quatre à cinq ans, au moment où son fils devenait pubère ; à ce moment, elle n'avait plus à s'occuper des parents de son mari, la mère étant morte et le père s'étant retiré sur sa terre. Quoi qu'il en soit, en tant qu'épouse légitime, il ne dépendait pas d'elle de quitter la demeure matrimoniale ni d'un conseil de son époux parti au loin. Seul le veuvage lui

rendait la possibilité de prendre un nouvel époux. Tant qu'elle restait dans sa demeure, elle était sous la tutelle du père de son mari, puis, à sa majorité, de celle de son fils. L'auteur de l'épisode ne s'est pas arrêté longuement sur les propos qu'il prêtait à son personnage. Une comparaison de l'échange entre Pénélope et les prétendants au chant 18 avec les échanges, serrés, denses, pleins de sous-entendus, des chants 5 à 8, des chants 14, 19, 23 et 24, en fait apparaître un manque singulier de tenue, de tension et de consistance. Dans les épisodes liés à l'histoire du fils, Télémaque, je ne puis empêcher en moi une impression de « sabotage » : il en est comme si un aède avait accepté, à contrecœur, la commande qui lui avait été faite et avait trouvé la ressource de se venger de son commanditaire en faisant une mise en scène burlesque, atténuée de telle sorte que la moquerie ne soit pas trop voyante, de tous les épisodes se rapportant à ce grand dadais de fils. Le ridicule déteint sur tous les personnages qui entourent Télémaque, sa mère non moins qu'Athéna. En réalité, il est possible que cette scène ne soit pas antérieure à l'époque hellénistique.

Je reconstitue donc la matière narrative jusqu'à l'installation du mendiant dans le *mégaron*, de la manière suivante.

1. Eumée, le quatrième jour de l'arrivée du mendiant chez lui, le conduit en ville jusque dans le domaine d'Ulysse.

2. Près de la fontaine publique, les deux hommes rencontrent Mélantheus, le chevrier, qui les insulte.

[3. A l'entrée dans la cour de la demeure d'Ulysse, rencontre du chien Argos (interpolée !)]

4. Eumée pénètre le premier dans le *mégaron* ; il se dirige du côté où est assis Amphinomos (et non Télémaque) ;

5. Le mendiant vient s'installer sur le seuil ; Amphinomos lui fait apporter de la nourriture et lui conseille de faire le tour du *mégaron* pour en obtenir de chacun des prétendants ;

6. Antinoos refuse de lui concéder la moindre miette, mais le frappe traîtreusement. Le mendiant le maudit ;

7. Pénélope est informée de ce qui se passe ; elle obtient, par l'intermédiaire d'Eumée, que le mendiant la rencontre dans le *mégaron*, la nuit, à la lueur du foyer, lorsque les prétendants seront partis. Puis Eumée retourne dans son domaine (Chant 17)

8. A la fin du jour, un mendiant habitué des lieux, Iros, provoque le nouveau venu ; Antinoos promet au vainqueur un bel estomac de chèvre et la compagnie perpétuelle des prétendants.

9. Amphinomos apporte au mendiant, qui, après sa victoire, s'est installé sur le seuil du *mégaron*, la part promise. Ulysse se fait reconnaître de lui et l'invite à ne pas se tromper d'alliés ; à la fin de l'échange, les deux hommes concluent une alliance sous la forme d'une libation.

10. Le mendiant sème le trouble dans la compagnie ; la journée s'achève sur une provocation d'Eurymaque sur laquelle Ulysse renchérit.

11. Amphinomos, la nuit venue, invite les prétendants à retourner chez eux. Le mendiant reste seul dans le *mégaron* en compagnie des servantes (chant 18).

12. Echange dans le *mégaron* entre le mendiant et Pénélope (chant 19).

13. Chant 20, 255 : Amphinomos installe pour le mendiant une table *dans* le *mégaron* ; il met en garde les prétendants : que personne ne lève la main sur lui. Antinoos proteste, mais ne peut expulser le mendiant ; il est tenu par sa promesse : Amphinomos n'a fait que l'interpréter dans un sens strict (voir 18, vers 48 : « toujours *parmi nous* il festoiera »). Entre Alkinoos et Antinoos, il existe un strict parallélisme :

tous deux font une promesse intempestive, qui fraie, pour Ulysse, le passage vers le lieu ultime de la réalisation de soi.

Commentaires de détail, chant 17

Vers 205-207

καὶ ἐπὶ κρήνην ἀφίκοντο
τυκτὴν καλλίροον, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται,
τὴν ποίησ' Ἴθακος καὶ Νήριτος ἡδὲ Πολύκτωρ.

Trois éléments remarquables : l'eau est retenue par une construction, une fontaine artificielle ; viennent y puiser les habitants de la *polis* ; sous *politai*, il nous faut sans doute entendre la notion de « citoyens » ; la fontaine est publique et tous les habitants de la ville y ont également et librement accès.

Les trois noms des bâtisseurs peuvent être entendus comme formant un seul syntagme : on comprendra alors que la fontaine a été aménagée en bassin par un dénommé Polyktôr, habitant à Ithaque et que l'eau en a été canalisée depuis les pentes du mont Néríte. Si Ithaque est une anagramme d'Athique, alors sous le mont Néríte se laisse déchiffrer l'Hymette.

Cook (1995) notamment s'est efforcé de montrer les liens de l'*Odyssée* avec Athènes ; il ne lui a manqué que d'élargir au champ du politique un examen des rites. Il est vrai, en outre, que si la place réservée, dans cet examen, à l'olivier est un indice convaincant, l'allusion, sous le règne du désordre introduit par les jeunes aristocrates, aux Skirophories, ne peut être probante que si l'on montre ce qu'il y a de spécifiquement athénien sous Ithaque.

L'anagramme que j'ai signalée, Ἴθακὴ > Ἀθική (orthographe ancienne d'Attique) n'a de valeur probante qu'intégrée dans le faisceau d'indices qui concernent soit Athènes, soit Pisistrate. Pour en rester sur le plan des signifiants, je propose de voir l'un de ces faisceaux dans la description de l'île et dans les noms propres qui l'accompagnent.

L'aède, au début du chant 13, aide son auditoire à se représenter de la façon suivante le territoire où Ulysse est déposé par l'équipage phéacien (*Od.* 13, 96-112) :

Φόρκυνος δέ τίς ἐστι λιμὴν, ἀλίοιο γέροντος,
ἐν δῆμῳ Ἰθάκης δύο δὲ προβλήτες ἐν αὐτῷ
ἀκταὶ ἀπορρῶγες, λιμένος πότι πεπτηῦται,
αἱ τ' ἀνέμων σκεπόωσι δυσάων μέγα κῦμα
ἔκτοθεν· ἔντοσθεν δέ τ' ἄνευ δεσμοῖο μένουσι
νῆες εὖσσελμοι, ὅτ' ἂν ὄρμου μέτρον ἴκωνται.
αὐτὰρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον πειρατὸν* ἡφερφειδές,
ἱρὸν Νυμφάων, αἱ Νηϊάδες καλέονται.
ἐν δὲ κρητῆρές τε καὶ ἀμφιφορῆες ἔασι
λάϊνοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
ἐν δ' ἴστοι λίθε' οἱ περιμήγε' ες, ἔνθα τε Νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ριδέσθαι·
ἐν δ' ὕδατ' ἀ' ἐνάφοντα. δύο δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς βορέα' οὐ καταιβαταὶ ἀνθρώποισιν,
αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

*(έ)πήρατον Manuscrits : πειρατόν correction personnelle (voir chant 13, annexe)

« Sur le territoire d'Ithaque, il y a un port, appelé Phorkys, le vieillard de la mer » ; la rade est comme prise entre les mâchoires d'une tenaille rocheuse qui la met à l'abri des vents et de la houle. A l'arrière-plan du port se trouve une crête rocheuse (« un crâne ») sur laquelle pousse un olivier. Près de l'olivier, une caverne, 'sanctuaire' des nymphes que l'on appelle les « Nēiades ». A l'intérieur, des cratères et des amphores de pierre ; les abeilles y « entassent le miel » ; sur des métiers à tisser en pierre, oblongs, les nymphes tissent de longues bandes d'étoffe (des « châles ») teintes de pourpre ; « à voir, un prodige » ; y coule une eau perpétuelle ; il y a deux entrées, l'une, au Nord, est accessible aux hommes, celle qui est exposée au Sud est réservée à ce qui est plutôt divin ; les « mâles » (ἄνδρες) ne pénètrent jamais dans la grotte par cette porte ; c'est la voie des « choses (?) / êtres (?) immortel(le)s ».

La description ne correspond que vaguement à un bord de mer d'Ithaque, même si l'on peut établir une analogie (voir Hoekstra, *Commentary*, II, chant XIII, v. 103-107). Ou plutôt, elle paraît d'une telle généralité (une anse, une élévation rocheuse, une grotte, au loin une montagne) qu'elle peut correspondre à n'importe quel bord de mer où il est possible de trouver un mouillage en Grèce. L'aède, d'ailleurs, décrit-il un bord de mer ou délivre-t-il quelques traits caractéristiques « codés » qui permettaient à son auditoire d'identifier un lieu ? Décrit-il ou délivre-t-il une clef de reconnaissance d'une terre en énumérant ses signes emblématiques ?

« L'antre des Nymphes » attire l'attention par la place qu'elle occupe dans l'ensemble de la description (10 vers sur 17) et par la singularité de quelques détails : des cratères, des amphores et, surtout, des métiers à tisser *en pierre*, sur lesquels tissent des « nymphes », deux entrées opposées, dont l'une est interdite « aux *andres* » (aux hommes « mâles »), ἀλλ' ἄθανάτων ὁδός « mais est la voie des Immortels » ou bien, si l'on traite l'adjectif comme un neutre, « des choses immortelles ». La grotte est dite ἐπήρατον ἡφερφειδές. Le second adjectif signifie qu'à l'intérieur on y voit comme on voit, à travers l'air, les figures estompées des arbres lointains, par exemple. La grotte a deux entrées ; le jour y pénètre donc des deux côtés ; on peut s'y déplacer guidé, en tous points, par de la lumière. Les reliefs s'y distinguent comme au travers d'une atmosphère confuse, mais translucide. Dans ce contexte, il est probable que le sens de l'adjectif, en contexte, n'est pas celui de « fort désirable », mais de « traversable », *peiraton* (voir annexe au chant 13).

Les particularités physiques de la grotte « à deux entrées », son contenu allégorique (cratères, jarres, métiers de pierre) renvoient plus sûrement qu'à une grotte d'Ithaque à une configuration physique et rituelle de l'Acropole d'Athènes, où, nous le savons déjà, Athéna a sa demeure.

Les historiens des religions ou anthropologues qui se sont attachés à la description et à l'explication du rite des Arrhéphores s'appuient sur une source principale, celle de Pausanias ; ce dernier, en décrivant la configuration de l'Acropole où est censé se dérouler le rite, mentionne, à l'angle Nord-Ouest, sur l'Acropole même, le sanctuaire de Pandrosos, qui abritait les deux Arrhéphores. Lorsque, à la fin de leur retraite rituelle, les deux filles, âgée de 7 à 11 ans, étaient chargées de transporter, tenue sur leur tête, une corbeille dont elles ignoraient le contenu, elles descendaient un antique escalier, creusé à l'époque mycénienne, conduisant à une citerne hors d'usage à l'époque archaïque, mais contenant encore de l'eau ; elles pénétraient dans un passage souterrain

pour se diriger ensuite, au pied de l'acropole, dans l'enceinte du sanctuaire consacré à Eros et Aphrodite, où elles déposaient la corbeille¹.

Que fait l'aède au moment où il introduit Ulysse en Ithaque ? Il dirige l'attention de l'auditoire vers le lieu où s'enracine la société d'Ulysse, qui a toutes les apparences de la société athénienne ; en ce lieu se trouvent des « mâts » de pierre (des *kerkopes*), support d'un tissage destiné à durer autant que durera la terre, ainsi que des amphores et des cratères de pierre, c'est-à-dire des contenants, destinés eux aussi à durer autant que la terre, où l'on recueillera deux liquides (huile, d'un côté, vin de l'autre) sur lesquels reposera la richesse économique de l'Athique. Il y a une analogie entre les « mâts » des métiers à tisser, le long duquel vont et viennent les tisserandes, et le mât du navire, qui leur permet, selon les vents changeants, d'aller et venir sur la mer.

Dans le même chant 13, lorsque Athéna dissipe la brume qui empêchait de bien distinguer les détails, elle décrit brièvement ce qui apparaît, comme le ferait un acteur pour les spectateurs au théâtre (13, 345-351) : « Voici le port du vieillard de la mer, Phorkys, et là, sur cette crête rocheuse au-dessus du port, un olivier aux feuilles lancéolées ; là, c'est la grotte au vaste plafond où, souvent, tu sacrifiais des hécatombes de bêtes adultes pour les Nymphes ; là, c'est le mont Néríte couvert de forêts. »

La grotte des Nymphes a changé d'aspect. Mais occupons-nous d'abord de ce que nous savions déjà.

Un port, sommé d'un olivier sur une crête rocheuse ; une grotte des nymphes ; à l'arrière-plan, une montagne. La configuration, un mouillage, une élévation rocheuse, une grotte, une montagne à l'horizon, n'est pas unique en Grèce, ni même en Attique. Elle répond à celle du Phalère, port principal d'Athènes jusqu'à Thémistocle, jouté par la baie de Munichie, qui, elle, correspond précisément à la description : une anse entre deux promontoires, une élévation rocheuse au pied de laquelle se trouvent deux grottes, dont l'une porte le nom d'Aréthuse, à l'arrière-plan sur une ligne Sud-Nord dans le prolongement de laquelle se trouve Brauron, une montagne, l'*Hymette*, occupant entre ces deux extrêmes une position axiale de fléau de la balance. Or la configuration de Brauron est symétrique², par rapport à cet axe formé par l'*Hymette*, de celle de

¹ Voir Burkert, *Le mythe des Cécropides*, in *Vérité des mythes*, trad. françaises de Wilder Ursprung, recueil d'articles comprenant « Kekropiden... », *Hermès* 94, 1966, p. 1-25, in *Vérité des mythes*, p. 102, note 21) et l'infléchissement du point de vue par Calame, C. (2010) « Identities of Gods and Heroes : Athenian Garden sanctuaries and Gendered Rites of Passage », in Bremmer, *The Gods of Ancient Greece : Identities and Transformations*, pp. 245-269. Je pense que Calame a raison d'interpréter le rite en terme de refondation de la société athénienne plutôt que dans les termes d'un simple rite de passage. Sur le rite, voir également l'étude de P. Brulé, *La fille d'Athènes*. On trouvera dans Pirenne-Delforge (1994), p. 55 un plan de l'Acropole, p. 58 le plan en coupe de l'escalier mycénien conduisant à une source d'eau creusée dans le rocher. L'auteur considère que les deux Arrhéphores déposaient la corbeille dans le *kourotropheion*, également situé au pied de la falaise de l'Acropole, mais séparé par un rocher du sanctuaire d'Aphrodite et d'Eros. Un *kourotropheion* est un endroit où l'on « nourrit », « élève », « endure » un *kouros* (*kor-w-os*), c'est-à-dire, si nous prêtons attention à l'étymologie, un être à l'époque de sa croissance. Il est vraisemblable qu'il y avait, dans la corbeille, un *kouros*. Quel était son aspect ? Je m'en tiendrai à l'idée que c'était un serpent familier du foyer, nourri sur l'Acropole. Annuellement, ce serpent aurait été échangé avec un autre, que les deux filles transportaient encore dans la corbeille, soit du « kourotropheion », soit du sanctuaire d'Aphrodite et d'Eros ; le rite aurait eu pour fonction de faire d'Athéna, à la place de la déesse indomesticable de la vie, Aphrodite, la donneuse de vie « cultivée » sur le territoire de l'Attique. Je montre ailleurs (chant 13 encore !) qu'Athéna peut être interprétée comme « celle qui contribue à faire croître ». Enfin, il faut rendre à son découvreur le passage souterrain conduisant au pied de l'Acropole, l'archéologue américain O. Broneer (*Hesperia*, 7, 1938 et 8, 1939).

² Sur la présence d'une grotte à Brauron, à l'arrière du temple, au pied d'une élévation rocheuse, voir la formulation de l'hypothèse et références (J. Papadimitriou, *Βραυρων, Ergon* (1956), p. 25-

Munichie. Plus essentiellement, à l'arrière-plan du Phalère se trouve le « crâne » de l'Acropole d'Athènes sommé d'un olivier.

Nous avons-là trois portes d'accès analogues : Munichie, une élévation rocheuse comprenant deux grottes, une montagne au loin ; le Phalère, l'Acropole avec ses grottes et son passage souterrain, un olivier jailli d'un crâne (ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη), une montagne ; le mouillage de Brauron, une colline avec sa grotte, au fond, l'autre des nymphes de l'Hymette où les abeilles entassent le miel. Trois variations d'un idéogramme signant l'identité d'une terre.

Une crête rocheuse au sommet de laquelle pousse un olivier près duquel se trouve une grotte à double entrée contenant les instruments et ustensiles des productions fondamentales d'une société grecque fonctionne, plus spécifiquement, comme la marque de reconnaissance d'Athènes. L'Ithaque d'*Odusseus* et l'Athique de Pisistrate – pour qui les abeilles de l'Hymette ont distillé leur miel bien avant qu'elles ne le fassent pour Platon, dont la tradition fait un descendant du lignage des Néléïdes, comme Pisistrate – ne forment qu'un seul espace mental.

Est-il possible de motiver dans ce sens l'usage des deux noms propres, celui du « port », Phorkus, et de la montagne, le *Nērite* ?

La notion implicite dans le nom du dieu de la mer est celle de la blancheur (voir Chantraine, *DELG*, s. u., énumérant les définitions du lexique d'Hésychius : φορκόν· λευκόν, πολιόν, ῥυσόν ; « blanc », « chenu », « ridé »). Au VI^e siècle, le port d'Athènes était au Phalère, dont le nom est formé sur un radical signifiant également « blanc », se rattachant probablement à la même racine indo-européenne que celle de *Phorkus* (réciproquement **bheə₂-l-* / **bh ə₃-r-*). Les deux mots se sont en outre prêtés à la désignation d'un trait de la vieillesse (ridé/chauve). Au Phalère se trouvait, nous dit Pausanias le Périégète (*Description*, 1, 4), un temple d'Athéna Skiras ; la qualification de la déesse a également quelque chose à voir avec la blancheur, σκῆρος désignant le gypse. Chantraine doute qu'existe un lien, sinon par étymologie populaire, entre σκῆρος σκῶρος. Burkert se montre plus affirmatif (*Homo Necans*, p. 164, note 44). L'aède de l'*Odyssée* en doutait-il ? *Skuros* s'extrait de *ph-orkus*, moins φ-, lettre à laquelle Φάληρος prête l'appui d'une initiale. La motivation de la substitution *Phorkus* / *Phalēros* pourrait être plus profonde que celle d'une notion commune. Rudhardt (*Pensée religieuse...*, p. 99) mentionne une entrée du lexique d'Harpocrate citant Isée³, selon qui une tradition fait d'Athéna une fille de Poséidon et de l'Océanide *Koruphē* ; selon d'autres traditions, Poséidon descend de *Phorkys*, le vieillard de la mer. Le mythe rapporte encore autrement que Poséidon-serpent s'est uni à Gorgone-Méduse ; de l'union sont nés « Epée d'or » (*Khrus-a-or*) et le cheval Pégase (« source »). Il existe également une tradition mythique qui attribue à Athéna le meurtre de Méduse, suscitée par la terre au moment où les dieux Olympiens ont engagé la guerre contre les Géants. La guerre contre les Géants a aussi été une guerre diplomatique pour détacher Poséidon de son alliance « naturelle » avec les Fils de la Terre. L'entrée d'Ulysse dans le port de *Phorkus* / *Phalère* est l'équivalent d'une prise de possession d'un lieu antique, archaïque (« blanc », « chenu », « ridé ») par un *therapōn* substituant, sur les lieux, l'autorité d'une divinité (Athéna, la déesse prenant la place de la déesse

34 et J. S. Boersma, *Athenian Building Polity from 561/0 to 405/4*, Groningen, 1970, p. 238) par Venturi, R. *Osservazioni sul sito archeologico di Brauron*, in Così, D.M., éd., 2001, p. 91. Comme celle de Munichie, la grotte de Brauron abritait une source qui la destinait à un culte des Nymphes.

³ *Ἰππία Ἀθηνᾶ: Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Καλυδῶνα. Μνασέας ἐν α' Εὐρώπης τὴν ἰππίαν Ἀθηνᾶν Ποσειδῶνος εἶναί φησι θυγατέρα καὶ Κορύφης τῆς Ὠκεανοῦ, ἄρμα δὲ πρώτην κατασκευάσασαν διὰ τοῦτο.* In Harpocrate, *lexicon*.

des origines, la maîtresse des serpents) à une autre (Poséidon). En ce lieu, Athéna est « la chenue », l'ancêtre. Couverte de « poussière blanche », elle est en même temps la première « meunière » (*ph-alēr-*), l'opératrice du premier geste civilisateur, celui de la mouture des farines des céréales (**alew-r*). Voilà son lien confirmé avec la nourriture. Son domaine interfère, ici, avec celui d'Artémis, la guide des initiations des filles, entre 11 et 15 ans, au temps de leur puberté, à Brauron.

Le mythe fera plus tard d'Athéna la fille de Zeus, jaillie de sa tête, ce qui peut se dire aussi jaillie de son « sommet », de sa *koruphē*, toute armée, porteuse d'un casque (*koros*). *Mētis*, la mère, est une fille d'Okéanos. Ulysse, venu du pays des *Gris*, entre en *Athique*, sous la conduite des *Grisonnants*, des plus vieux que les dieux, par un port blanc – la porte de sortie du songe – qui le met immédiatement de plain-pied avec le territoire d'Athéna, la déesse à masque de blanche cavale (elle lui apparaît sous la figure d'un jeune gardien de chevaux), se transférant à elle-même la puissance du dieu des chevaux – en tant que fille de Poséidon, elle est Athéna *hippia* – qu'elle repousse sur l'élément marin pour qu'il y fonde sa demeure. En ce même endroit nous allons bientôt voir un navire se dresser sur un socle. Si, en Phéacie, il barre l'accès de la ville aux hommes, ici, il barre l'accès d'un dieu à la terre. Sur terre, les chevaux seront définitivement domptés et entièrement soumis à la maîtrise de la déesse technicienne : ils tireront des chars pour jouer à l'intérieur d'un espace strictement délimité, et non pour combattre.

Entre le port et l'Acropole, au bord de la mer, se trouve une terre faite d'un calcaire blanc inculte, avec lequel il est possible de façonner des statues ou de colmater les fentes des vases ou encore qu'il est possible de cuire pour en faire de la chaux, que l'on utilisera pour amender les sols⁴. Cet espace en bordure de l'habitat et des terres cultivables est le lieu de destination d'une procession des éphèbes portant des grappes de raisin attachées encore à leur sarment, guidés par deux d'entre eux vêtus de vêtements féminins. Sur les lieux est organisée une course au terme de laquelle on offre aux deux vainqueurs la *pentaploa*, une grande coupe contenant la totalité des nourritures civilisées, servies par les mères appartenant aux familles nobles (disons, aux anciennes familles de l'Athique⁵). Cet espace où se situe le temple d'Athéna Skiras est un lieu de passage, je ne dirai pas de la sauvagerie à la culture, mais d'une culture, dont Poséidon était le maître, tolérant les manifestations de violence internes au groupe (le libre exercice des rivalités, la justice vindicative et le droit du plus fort) à une autre culture où tous les individus ont une place et une fonction intégrées dans un ensemble où elles s'harmonisent et où s'exerce la souveraineté de l'intelligence et de la *dikē* (prévalence de la règle de conduite instituée sur la force).

Parmi les différents rituels associés à la légende du retour de Thésée à Athènes, C. Calame en met en évidence qui associent Athéna à Poséidon autour du Phalère, de Salamine et du territoire de Sciron, jouxtant Eleusis. En parlant de la collaboration entre les deux dieux, il explique (*Thésée...*, 1990, p. 354-55) : « Sans doute ne peut-on que déplorer notre ignorance quant à l'identité des acteurs participant au rituel poséidonien du Phalère. De la partition entre hommes et femmes du génos des Etéoboutades dans les honneurs rendus au Sciron à Poséidon et à Athéna respectivement on ne peut qu'inférer que la présence aux Oschophories d'Athéna Sciras de femmes adultes en tant que Dipnophores avait pour correspondant aux Cybernésia la participation d'hommes adultes, peut-être accompagnés d'éphèbes et d'adolescents représentant Thésée et ses compagnons. De même en va-t-il de la fonction assumée par ce culte poséidonien ; à

⁴ Voir Calame, C. (1990) (*Thésée*), « Athéna au Phalère », pp. 337 sqq.

⁵ Calame, C., *ibidem*, pp. 143 sqq. et 324 sqq.

partir de la consécration par Thésée de son navire et de l'entretien dont il est l'objet au Phalère on ne peut qu'émettre des suppositions : en rapprochant le culte héroïque rendu aux deux pilotes salaminien de cet entretien rituel, en rappelant le rôle joué par l'intelligence artisanale d'Athéna dans la construction du navire, en évoquant son culte au Phalère où son épiclèse Sciras la rapproche du culte héroïque rendu également au Salaminien Sciros, en se remémorant le rôle assumé par Poséidon à l'égard de Thésée à l'occasion d'une expédition spécifiquement marine, en mêlant ainsi éléments rituels et éléments légendaires, on peut s'imaginer que les honneurs rendus à Poséidon au Phalère en relation avec toute la mythologie salaminienne avaient pour fonction de sanctionner la vocation maritime qu'Athènes se découvre... dès la bataille de Salamine ! »

Je suggère l'hypothèse que cette sanction de la vocation maritime d'Athènes préparée par Thémistocle, confirmée par Cimon, fils de Miltiade, le Philaïde, coïncide avec la mise en place d'une *marine de guerre* et qu'elle s'est substituée à *une autre vocation maritime, celle dans laquelle les navires sont les supports des échanges, mise en place sous la conduite de Solon et de Pisistrate*.

Devant le port du Phalère a été élevé en monument un navire, dont on renouvelait les pièces de bois pourrissant, commémorant le retour de Crète de Thésée vainqueur. Au rituel des *Kubernēsia* (du pilotage) était associé le culte de deux héros, pilotes du navire, *Phaiax* et *Nausithoos* (Plutarque, dans la vie de *Thésée*). Le nom des deux pilotes renvoie clairement à l'épisode du retour d'Ulysse grâce à un navire phéacien (on se rappelle que l'ancêtre des rois de Phéacie se nommait Nausithoos). Sur la plage, le navire « de Thésée » est analogue à l'*agalma*, imaginé par Ulysse, le « cheval de bois », qui, ici, sert de *palladion*, d'amulette protectrice à figure de poulain ; il n'est pas sans rappeler également cette immense sculpture de pierre en forme de navire que Poséidon a enfoncé dans la mer, devant le port des Phéaciens. A Thésée, pour qui également on célébrait un rituel des *Theseia*, le huitième jour du mois consacré à Poséidon, sont associés les différents héros ou héroïnes qui ont été des médiateurs dans le transfert à Athènes de la domination sur Salamine et Eleusis. A la tête de la procession des *Oschophories* conduisant du temple d'Apollon *Delphinien* (sauveur des hommes en mer) au temple d'Athéna Sciras, au Phalère, se trouvaient deux éphèbes revêtus de vêtements féminins (on se reportera, pour tous ces éléments, à l'ouvrage cité de Calame).

Deux récits traditionnels, associés l'un à Solon, l'autre à Pisistrate, racontent de quelle façon Salamine a été reconquise par le premier grâce à une ruse et, par le second, grâce au travestissement de marins en jeune fille ; grâce à cette ruse, Pisistrate a réussi à investir le port Mégarien de Nisa. *Ce sont deux figures historiques, et non la figure légendaire de Thésée*, qui sont comme à la racine des cultes qui se célèbrent sur les terres poudreuses des bords de mer au Phalère et sur le territoire faisant face à Salamine. J'en conclurai personnellement que la légende de Thésée est un déplacement qui a eu pour effet de refouler à l'arrière-plan, non Pisistrate seul, *mais la politique économique de Solon et de Pisistrate, étouffée sous l'enrégimentement démocratique de toute une population (analogue à celui des citoyens spartiates dans la phalange)* par les aristocrates bourgeois (Périclès et ses alliés). Ce que j'appelle aristocrates bourgeois, ce sont des aristocrates dont la puissance repose sur la richesse commerciale (ou industrielle) et qui trouvent séant d'envoyer le peuple se faire massacrer sur les champs de bataille (maritimes ou terrestres) tandis qu'ils sont occupés aux affaires sérieuses, des conversations de salon, des spectacles théâtraux, des fréquentations de salles de concert, des visites des musées telles qu'elles conviennent à des gens qui ont le soin de leur culture.

Au moment d'arriver en Ithaque, la première mise en place ressemble à celle d'un décor ; il vaudrait mieux dire, celle de l'inscription, dans l'ordre terrestre, part d'un ordre cosmique, des traits constitutifs, ni purement mythiques, ni prosaïquement géographiques, de l'identité athénienne telle qu'elle s'incarne « territorialement » : un port rattachant la terre qu'il borde à l'époque des fondations du monde, une friche où puiser du matériau agglutinant comme de la farine, sur laquelle on joue aux dés des combinaisons possibles (sur laquelle on écrit), un crâne rocheux surmonté du panache d'un olivier, jouté d'une grotte aménagée, dès l'origine, pour y accueillir en permanence les activités de base de la civilisation humaine (tissage, poterie), un passage souterrain mettant en communication le crâne avec une base *kourotrophe* qui permet à la divinité poliade, à Athéna, de se subordonner la puissance de fécondité d'Eros, le dieu des érections désordonnées, et de « l'incliner à son servage ».

Aurai-je entretemps oublié la fontaine bâtie par Ithaque, Néríte et Polyktōr ? Nous avons laissé au loin, une montagne, le *Néríte*, ou plutôt, puisque nous sommes en Athique, l'*Hymette*.

Il doit y avoir une histoire d'eau codée sous ces noms⁶.

Certes, le nom de l'*Hymette*, étant donné sa terminaison, paraît d'origine carienne-lycienne plutôt que grecque. Si ce n'est l'étymologie, l'archéologie du moins montre le rapport, avec l'eau, de la montagne qui occupe une position axiale entre Phalère et Munichie, d'un côté, Brauron de l'autre. A son sommet, les fouilles ont mis à jour les bases de statues de Zeus *Hymettios*, *Ombrios* (*de la pluie*), d'Apollon *Proopsios* (*de la prévision météorologique*), *Hersios* (*des averses printanières*). Il semble que le culte ne doutait pas de l'existence d'un lien entre les dieux pilotant les régimes des pluies de printemps et ceux de l'Hymette. Les fouilles ont permis de découvrir mieux pour notre propos, des traces de la canalisation qui amenait l'eau des sources de l'Ilissos, sur l'Hymette, jusqu'à la fontaine publique de l'*Enneakrounos*, des « neuf sources », appelée aussi *Kallirhoé* (Eumée et le mendiant arrivent à une *krēnēn tuktēn kallirhoon*, à une fontaine au flot abondant (?) bâtie de pierres appareillées), aménagée à l'initiative de Pisistrate dans la ville d'Athènes⁷.

Quels fils pourraient donc bien relier le *Néríte* à l'*Hymette* ? Le signifiant *Néríte* évoquerait une montagne « innombrable », soit une montagne « aux arbres innombrables » plutôt qu'immense⁸. Ne serait-ce que de ce point de vue, l'Hymette, abondamment boisé jusqu'au IV^e siècle antique, est un meilleur candidat que le sommet qui domine Ithaque. L'explication, quoi qu'il en soit, repose sur une construction fort hypothétique de la transformation de l'épithète d'une formule traditionnelle (« aux feuilles innombrables ») en nom propre.

Le chant 17 nous apprend donc qu'Eumée et le mendiant « arrivèrent à une fontaine », maçonnée, où les « gens de la ville » (*politai*) venaient puiser de l'eau, fontaine τὴν ποίησ' Ἰθακος καὶ Νήριτος ἡδὲ Πολύκτωρ » « que firent façonner

⁶ Cf. l'anecdote, citée, parmi d'autres, par Eustathe, à *Od.* 19, 407 : Σιληνὸς μέντοι ὁ Χῖος κατὰ τὴν ἱστορίαν ἐν δευτέρῳ βιβλίῳ τῶν αὐτῶν μυθικῶν δασύνει παρὰ τὴν ὁδὸν, λέγων ὡς Ἀντικλείας ὁδεύουσας παρὰ τὸ Νήριτον, ὧσεν ὁ Ζεὺς. τὴν δὲ ὑπὸ ἀγωνίας ἐκεῖ πεσοῦσαν τεκεῖν. καὶ τὸ γεννηθὲν κληθῆναι Ὀδυσσεά παρὰ τὸ ἐν τῇ ὁδῷ ὧσαι. Résumé : un gros orage de Zeus éclatant tandis qu'Anticléa enceinte était en route, elle tombe, et enfante un fils qui s'appellera : « Il pleuvait fort sur la grand' route ; elle cheminait sans parapluie... »

⁷ Sur tous ces éléments, voir Kolbe, W (1914) in *R.-E.*, s. u. Hymettos, vol. IX, 1, colonnes 135 à 140. Voir également l'article de Lohman, H. *Der neue Pauly*, vol. 5, 1998, pp. 787-788.

⁸ Voir Hoekstra, *Commentary*, II, chant XIII, au vers 351, retenant partiellement l'explication de M. Leuman, *Homerische Wörter*, p. 243 sqq.

Ithaque, Néríte et (par) là même Polyktōr » (*Od.* 17, 207). L'association des trois noms peut se lire comme la désignation d'un seul personnage « l'homme du Néríte d'Ithaque (ithaquien), 'Poluktōr', « défricheur sur une grande étendue » ou « grand défricheur⁹ ». Ce dernier adjectif signifie également : « ayant acquis de grandes richesses » (par l'étendue de son défrichage).

La notion de « Néríte d'Ithaque » est apparemment un pléonasme, à l'intérieur de l'*Odyssée* et même, semble-t-il, à l'intérieur de l'ensemble référentiel grec de l'époque de composition de l'*Odyssée* puisqu'il n'y a jamais eu de montagne portant le nom de Néríte que dans et par l'*Odyssée*. L'absence de pertinence dans l'usage d'un pléonasme a pour fonction d'attirer l'attention de l'auditeur sur l'un des deux éléments qui le composent pour en signaler l'ambiguïté¹⁰. Sous la notion vide, du point de vue informationnel, « Néríte d'Ithaque », puisqu'il n'y a de Néríte qu'à Ithaque, l'auditeur est invité à entendre un contenu *ad usum Delphini*, un Néríte de l'*Athique*, qui a été défriché, à l'initiative d'un homme proprement nommable « Le Grand Défricheur », le laboureur d'un long sillon, d'un long *ktēma*, afin de canaliser l'eau de source d'une rivière et la conduire jusqu'à une fontaine, en ville, où viendront puiser *tous les gens de la ville et les jeunes filles avant leur mariage* ; telle a été l'œuvre de Pisistrate à Athènes. Le « Néríte » « Athique », c'est donc une montagne que les Athéniens appelaient « Hymette ».

La figure du mot, homophone d'un adjectif signifiant innombrable, peut avoir été forgée à l'appui du nom d'un « Vieux de la mer », comme *Phorkus*, Νη-ρ-εὺς, que l'on rapproche d'une racine lituanienne signifiant « plonger » / « se baigner » ; à la même famille sémantique appartiennent les Naïades (*Nēiades*), les nymphes des sources, autrement dit les « baigneuses ». L'eau de source se répand dans une vasque, naturelle ou artificielle, où elle stagne et se prête aux baignades, ce que le grec appelle *ardmoj*. Une montagne qui porte le nom de Néríte est donc une montagne où se trouvent au moins plusieurs vasques où se répand l'eau de source et où les jeunes filles, à la veille de leur mariage, telles des Naïades, pour cela appelées *numphai* (cf. latin *nubes et nubo*), venaient se baigner, plus, me semble-t-il, pour être fécondables (pour être couvertes) que pour être purifiées, ou, disons simplement, lavées.

⁹ Je retiens l'explication qui rattache les verbes κτάομαι / κτίζω à une base commune *kti- / ktei-, signifiant « défricher » en tant qu'acte *fondateur* d'une œuvre civilisatrice, opération qui commence par l'action de « scarifier » (*ktizein*) (piocher, labourer) pour déraciner les plantes (pour l'étymologie, voir Chantraine, *DELG*, sous κτάομαι / κτίζω). Une canalisation allant de l'Hymette à l'*Ennéakrounos*, sur l'agora ancienne d'Athènes, se signale comme œuvre de défrichement de vaste envergure. Sur l'*Enneakrounos* et « les tyrans », voir Thucydide, 2, 15, 3-6 : τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἢ ἀκρόπολις ἢ νῦν οὐσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον. τεκμήριον δέ· (...). ἴδρυται δὲ καὶ ἄλλα ἱερὰ ταύτῃ ἀρχαῖα. καὶ τῇ κρήνῃ τῇ νῦν μὲν τῶν τυράννων οὕτω σκευασάντων Ἐννεακρούνη καλουμένη, τὸ δὲ πάλαι φανερῶν τῶν πηγῶν οὐσῶν Καλλιρρόη ὠνομασμένη, ἐκεῖνοί τε ἐγγὺς οὔση τὰ πλείστου ἄξια ἐχρῶντο, καὶ νῦν ἔτι ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου πρό τε γαμικῶν καὶ ἐς ἄλλα τῶν ἱερῶν νομίζεται τῷ ὕδατι χρῆσθαι. La fontaine se trouve sur le flanc sud de l'Acropole, sur l'emplacement de l'ancienne agora ; « elle a été aménagée dans son aspect actuel par les tyrans. Auparavant les sources étaient à ciel ouvert ; la fontaine était appelée *Kallirhoé* ; les Athéniens d'alors recouraient à la source la plus proche pour les usages les plus précieux ; maintenant encore, en continuité avec les temps primitifs, il est d'usage de recourir à son eau avant les mariages et pour les autres actes sacrés. » Voir Pausanias, 1, 14, « κοσμηθεῖσα par Pisistrate », dit-il.

¹⁰ L'exemple le plus remarquable est celui du langage de l'oracle de Delphes s'adressant à Œdipe dans la pièce de Sophocle, τοῦ φυτεύσαντος πατρός, *Œdipe roi*, v. 793, « ton père *qui t'a engendré* / *celui qui t'a engendré*. ». Sur le double sens du syntagme, voir André Sauge, *Sophocle lecteur de Freud*, chapitre 2.

Le choix du déplacement de la figure du signifiant « Hymette » vers « Néríte », tout en fixant dans « Hymette » le thème de l'eau¹¹, peut s'expliquer par une paronomase « Né-r-éides » / « Né-l-éides ». La famille de Pisistrate affirmait se rattacher aux Néléides, une famille à prétention royale venue de Pylos au moment des mouvements migratoires des « Âges obscurs ». Une branche aurait transité par l'Attique avant de poursuivre sa migration jusqu'à Milet, tandis qu'une autre serait restée en Attique, à laquelle se rattache la légende du « chasseur noir » (Mélanthos), devenu roi de l'Attique par une ruse, et de son fils ou frère, le roi Kodros, qui aurait, lui aussi par une ruse, sacrifié sa vie pour sauver la terre qui l'avait accueilli d'une invasion (migratoire) « dorienne ». Mélanthos assure l'autonomie de l'Attique et sa souveraineté sur une zone frontière avec la Béotie avec l'aide, selon certaines légendes, de Dionysos revêtu d'une peau de chèvre noire (Ulysse, le mendiant est couvert d'une nébride, d'une peau de faon, qui le rattache par métonymie à Dionysos) ; Kodros confirme cette même autonomie en se revêtant d'une tenue de pauvre bûcheron du côté d'Eleusis, contre une troupe venue de Mégare. L'histoire de leur « descendant », le Néléide (le fils de celui qui assure le retour de la troupe partie en expédition pour une razzia) Pisistrate répète, dans un ordre inverse l'exploit de ses ancêtres devenus athéniens, en quelque sorte, par choix (ils ne faisaient pas partie des Eupatrides), repoussant ainsi du côté de la sauvagerie Mélanthos sous la figure du « chevrier Mélantheus ». Probablement à la tête d'un groupe d'éphèbes, en s'emparant, par une ruse et un travestissement, du port de Mégare et en prenant en otages quelques citoyens de Mégare, exerçant une fonction importante, il a assuré la souveraineté définitive d'Athènes sur Salamine et les terres d'Eleusis ; il a définitivement approprié les familles des Eupatrides éleusiniennes à l'Attique ; il a mis en place une nouvelle relation d'ordre : l'appartenance à un lignage n'est pas prioritaire pour définir le statut de citoyen athénien. Il a scellé les conséquences de la réforme de Solon. Contrairement à ce que laisserait supposer une interprétation trop simpliste de l'autochtonie, on *ne naît pas* athénien, on ne l'est pas *naturellement*, par plus qu'aucun Suisse n'est naturellement Suisse, etc., – on naît Kéryke, Etéoboutade, Néléide, etc. – et on *devient* Athénien, etc., par *dé-finition* (délinéation de limites fermes du territoire) et par un acte qui consiste à inscrire une marque civilisatrice sur la terre, en combattant pour elle, en prenant sa défense, en la cultivant et, de manière générale, en y travaillant. Au moment de son retour, en dispersant ses adversaires près du sanctuaire d'Athéna *Palléné*, Pisistrate a débarrassé Athènes d'un risque « d'invasion dorienne » *de l'intérieur*, d'un retour des grandes familles au pouvoir ; il a inscrit la réforme de Solon dans la durée, à l'égalité civique il a donné l'aliment qui permettait de la *trephein*, de la faire croître et de l'endurcir : ce qui garantit la *timē* d'un citoyen, c'est la capacité de nourrir la citoyenneté par le partage d'un travail qui, inscrit dans un système d'échange généralisé, nécessairement rapporte des fruits répartis entre tous. Un citoyen est *autokhthōn* en tant qu'il est *polu-kt-ōr*, en tant qu'il inscrit les marques de ses œuvres.

Articulée à l'Hymette, l'œuvre civilisatrice de Pisistrate a été conditionnée par la victoire de *Palléné*. L'homme politique n'a pas seulement neutralisé la rivalité entre les grandes familles et ses effets destructeurs sur les ressources des petits agriculteurs, des artisans, des besogneux de manière générale. La canalisation des sources de l'Ilissos sur l'Hymette jusque sur l'agora d'Athènes a permis de modifier le rite de préparation des

¹¹ Initiale de ὕδωρ, « eau » ou celle d'ὕει, « il pleut ». Je me demande tout de même si « Hymette » et *hymēn* n'appartiendraient pas à une racine commune, **jw-m-*. *Hymēn* était un cri rituel des jeunes gens et jeunes filles entourant les jeunes épousés. **Jw-* est une racine que l'on trouve dans latin « iuvenis » (jeune), grec *ajwei*, *ajwōn*, comportant dans sa notion l'idée de « jaillissement des forces vitales ».

jeunes filles au mariage. Quelques indices permettent de faire l'hypothèse que Pisistrate a joué un rôle dans le culte d'Artémis à Brauron notamment. Un récit, que rappelle Pierre Brulé dans *La fille d'Athènes* (p. 287 sqq.), rapporte une anecdote qui aurait concerné « la fille de Pisistrate¹² ». Un jeune homme, l'ayant vue dans un cortège, ébloui par sa beauté, n'aurait pas hésité à s'approcher d'elle pour l'embrasser. Ses frères crient à l'outrage et veulent une réparation. Le père aurait répondu : « Si nous châtions ceux qui nous donnent des baisers (qui nous traitent en alliés), que ferons-nous à ceux qui nous traitent comme du rebut (qui nous conspuent : μισοῦντας) ? » Le jeune homme persistant dans sa fougue amoureuse (il ne s'appelle par pour rien Thrasymède), enlève la jeune fille alors qu'elle était au bord de la plage participant à un sacrifice, l'embarque pour l'emmener à Egine ; Hippias qui, de ce côté-là, faisait la chasse aux pirates, aperçoit la barque, des rameurs hâtifs, les prend pour des pirates, découvre que sa sœur était le butin. Il reconduit Thrasymède et ses compagnons vers son père..., qui donne sa fille en mariage au ravi ravisseur, définitivement transporté.

Après l'aménagement de l'*Ennéakrounos* par Pisistrate, les jeunes filles de la ville à la veille de leur mariage venaient y puiser l'eau, pour à l'abri désormais des regards, un bain dont la fonction était sans doute analogue au bain des « nymphes » des sources, sur l'Hymette. En période de puberté, avant son mariage, la jeune fille était exposée à visage nu aux regards de ses compagnons d'âge lors des cortèges, notamment sacrificiels. C'était notamment le cas de celles qui, aptes désormais à être épousées, devenaient canéphores. Il n'est pas interdit de supposer que la fille de Pisistrate a été enlevée, alors qu'elle était canéphore, dans le cadre d'un sacrifice pour Artémis entre Phalère et Munichie ou l'Hymette et Brauron. A une époque ancienne, la situation la plus périlleuse était celle où la jeune fille exécutait le rite du bain pré-nuptial, en pleine nature, dans la vasque d'une source naturelle, sur le mont Hymette, par exemple (la montagne de l'hyménée ?), à une époque où elle était « nymphe », « jeune fille à couvrir ». Et la tradition qui attribue à Pisistrate la canalisation des sources de l'Ilissos et l'aménagement d'une fontaine à neuf bouches en ville, et l'anecdote concernant sa fille, et la tradition qui rapporte qu'il aurait « orné » le temple de Brauron et qu'il en aurait aménagé les rites, laissent entendre que Pisistrate a aussi joué un rôle dans la « domestication » des rites du mariage, en faveur des jeunes filles qu'il aurait protégées, ou mieux protégées, des risques de viol ou de rapt. L'anecdote de Thrasymède (« dont les desseins sont audacieux »), fils de « Philomèlos » (« Rossignol ») est le récit d'un retournement : Pisistrate transforme en contrat matrimonial un scénario rituel dérivant d'une tradition, aristocratique, du rapt de la future épouse. Autre façon de dire que Pisistrate a mis un terme à un certain nombre de rites de tradition aristocratique, le pillage, *et le rapt des femmes*. Son action s'est exercée en profondeur dans le sens d'une transformation civilisatrice généralisée des comportements et des mœurs. Pour un aristocrate, professionnel de la guerre, faiseur d'exploits et son substitut, le grand bourgeois, exploiteur, agir ainsi, c'est agir en tyran.

On voudra bien lire ce qui suit comme un exercice d'exploration de la richesse d'un signifiant. Il est possible d'accorder à la figure du signifiant « Néríte » d'autres valeurs, encouragé à le faire par les corrélations constatables, littéralement entre Ithaque et Athique, par

¹² Pour les références (Polyen, Plutarque, Diodore, papyrus d'Oxyrrhinque), voir P. Brulé, pp. 287-288 + notes ; l'anthropologue fait entrer la générosité de Pisistrate dans le « poncif du bon tyran ». Pour un intellectuel qui se respecte, un « bon tyran » ne peut être qu'un poncif. Est-ce qu'il serait interdit de supposer que le titre de « tyran » dont on affuble Pisistrate serait, lui aussi, un « poncif », qui arrange bien les intellectuels bourgeois, détenteurs des règles du bon goût en tous les domaines, puisque ce sont les règles qui légitiment ce qu'ils pensent ?

synonymie entre Phorkys et Phalère. Supposons que dans Νήριτος, η soit également la trace d'une écriture de /we/ ou bien /ew/ comme dans *Il.* 23, 598 σταχύεσσιν ἑέρση et 24, 757 νῦν δέ μοι ἐρσήεις, l'écriture εε et ἑ, associées, sont la trace de /w+e/ (racine du mot : *wer-s-) et non nécessairement du moins celle d'une laryngale. Cette syllabe /we/ ou /ew/ (/e/ long ou bref) était écrite dans la période la plus ancienne de la transcription de l'épopée homérique HE¹³. Mettons en évidence la figure ainsi obtenue du signifiant : *newr-i-tos* que l'on peut également découper *new-wri-t-os* et dont on peut lire en miroir la première syllabe : (h)rwe-n-it-os. Les deux figures, images l'une de l'autre, hrwe- ou hrew- / new-r- ou nwe-r- constituent le noyau d'une notion verbale comportant, dans les deux cas, l'idée de « couler » (νέφω / ῥέφω) et, donc, celle de « se baigner ». Le nom de la rosée (*wersē*) en attique, par assimilation de /s/ à /r/ a pu se prononcer /werrē/ (les arrhéphores sont dites aussi (w)erréphores). Le même mot désigne également « les agneaux », dont la croissance, à l'époque des pluies printanières, accompagne celle des herbages et des feuilles des arbres, tandis qu'à Athènes, deux filles entre sept et onze ans, deux agnelles, apprennent à tisser avec de la laine (*wer-w > *jer-w > ejr-w par dissimilation de /w/ /) d'agneau (*warēn / *wrēn) pour en faire un *péplos* qui, ayant atteint sa taille adulte, porteur de broderies figurant la victoire d'Athéna sur les Géants, revêtira la statue de la déesse en signe de son alliance renouvelée avec l'ensemble des habitants de l'Attique.

Par la médiation de *nē- et de *nāw- > *nēw-, le Nérîte révèle, dans l'*Hymette*, un ensemble complexe de significations : pluie printanière, nymphes des sources (*nēiades*), monde des agneaux (*warēn > wrēn), laine, tissage, rituels – grand nettoyage des *Plyntēria* avant les Skirophories, renouvellement des liens de la Cité avec Eros, placé sous l'autorité d'Athéna, aux Arrhéphories –, navires (*nāw-), thème du renouvellement (*new-). Posons encore la racine qui désigne le printemps, *wes-r, par assimilation consonantique *wehr- > wer- (latin, *ver*) ainsi que la racine qui recèle en elle le thème du renouvellement (*new-*) ; superposons les deux racines, nous obtenons *newr-*, ce qui, en langue épique se sera écrit νηρ-. Enfin, révélons sous cet ensemble la racine qui en tient lieu de « fil rouge » invisible, *snē- > hnē-, « lier », « nouer ».

Serions-nous invités, par l'entrelacement de tous ces fils, à comprendre que la montagne chiffrée « Nérîte » est l'agenceuse ou l'opératrice de tout ce qui fait partie des renouvellements du printemps, que le rite (hasard ?), sur le plan humain, transforme en croissance ordonnée et maîtrisée ?

Nērikos

Plus avarement encore que « Nérîte », l'*Odyssée* mentionne, une seule fois, un lieu-dit – une « ville » ? – « Nērique », dans un passage du chant 24 dans lequel Laërte fait allusion à l'exploit qu'il a accompli autrefois en prenant le territoire (le passage appartient à la *Télémachie* et non au récit du *Retour d'Ulysse* ; en tant que tel, il est encore antérieur au cinquième siècle, proche de l'origine, puisque contemporain d'une commande des fils athéniens de Pisistrate).

Thucydide mentionne un promontoire du même nom en Acarnanie, à l'endroit où l'île de Leucade était autrefois rattachée au continent (*Guerre du Péloponnèse*, III, 7).

¹³ Sur ce problème, voir André Sauge, 2007. Le recours à l'alternative εε / ἑ pour rendre compte d'une même initiale est la preuve d'une graphie ancienne, antérieure à la réforme orthographique de 403 / 402 à Athènes, He pour /we-/. Considérons les deux exemples retenus et transcrivons-les conformément à l'hypothèse proposée : ΣΤΑΧΥΕΣΣΙΝΗΡΣΗ / ΝΥΝΔΕΜΟΙΗΡΣΗΕΙΣ. Dans le second cas, du point de vue métrique la mesure de MOI est brève ; /i/ est donc détaché de /o/ pour être lié avec l'initiale vocalique ou semi-vocalique du mot qui suit ; le scribe chargé de la réécriture du vers selon les nouvelles normes a donc interprété H de ΗΡΣΗΕΙΣ comme la trace d'une aspiration et a donc écrit ΗΡΣΗΕΙΣ (H notant dans ce cas l'aspiration, qui n'interdit pas la liaison). Dans le premier syntagme, la simple transcription HER (initiale aspirée) était impossible ; elle aurait impliquée le défaut d'une mesure brève. Dans l'ignorance de la valeur de H dans ce contexte, étant donné qu'alors, à Athènes, /w/ s'était amui sans laisser de traces (sans aspiration, à la différence de /s/ ou de /j/), le scribe a interprété H comme la trace de EE. Que l'on examine toutes les suites EE dans la langue épique : on constatera que, à moins d'une suite /ewe-/ (augment + syllabe initiale /we/ du verbe), elles alternent avec l'écriture d'une aspiration et qu'en tous contextes elles sont la trace d'une initiale comportant /we/. Conclusion : dans les textes épiques, HE peut se lire /we/.

Odyssée, 24, 376-379 :

αἶ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίῃ καὶ Ἀπολλων,
οἷος Νήρικον εἶλον, ἐϋκτίμενον πολίεθρον,
ἄκτῃν ἡπίροιο, Κεφαλλήνεσσιν ἀνάσσω,
τοῖος ἐών τοι χθιζὸς ἐν ἡμετέροισι δόμοισι

« Zeus Père, s'écrit Laërte ! Athéna ! Apollon ! Si seulement, hier, j'avais été tel que lorsque j'ai pris *Nērikos*, la ville aux solides fondations, sur la pointe du continent, alors que j'étais à la tête des Céphalléniens en *wanax*... »

A la tête des « Céphalléniens », Laërte conduisait les descendants de son ancêtre, l'Athénien Céphale qu'un meurtre, selon la légende, a obligé à s'exiler sur les îles environnant l'Acarnanie, auxquelles il a donné son nom. Il était en cette circonstance leur *wanax*, conducteur d'une expédition chargée de ramener un butin. Des « Cephal-lén-ien », ce sont, si nous décomposons le signifiant, des « crânes recouverts d'un (bonnet) de laine (feutrée) », qu'Ulysse, dans les représentations figurées, portent sous forme de bonnet conique en feutre.

Une tradition rapporte que l'île de Salamine a porté d'autres noms, dont celui de Skiras, du nom du fondateur de l'île. Il existe sur une pointe de l'île un sanctuaire, consacré à Enyale, nous dit Plutarque, et qui a été fondé par Solon après qu'il eut occupé, avec un groupe de jeunes montés dans un navire, le bourg de l'île. A ce sanctuaire correspond, sur le continent, à l'arrière du port de Phalère, le sanctuaire d'Athéna « Skiras », opposé, par rapport au Pirée, à un autre sanctuaire dont la fondation est attribuée à un devin d'Eleusis, nommé « Skiros ». (La désignation Skiros s'applique à trois lieux, le premier situé près du Phalère, le second sur l'île de Salamine, le troisième une terre séparant Athènes d'Eleusis ; un ou deux devins, d'Eleusis ou venu de Dodone, seraient morts sur l'un d'eux au cours d'une bataille).

Plutarque nous rapporte deux traditions de la prise de l'île ; sur l'initiative de l'expédition, il ne semble pas qu'il y ait eu des divergences. De guerre lasse, les responsables de la politique athénienne, à la fin du VII^e siècle, au début du VI^e, ont interdit de mentionner publiquement Salamine. Solon trouve le décret inadmissible. Il compose une élégie qu'il est capable de réciter par cœur, il fait semblant d'avoir été frappé de folie, il se coiffe, nous dit Plutarque, d'un *pilidion*, d'un « bonnet de feutre » conique, monte sur la pierre d'où sont proclamés les décrets publics, chante son élégie, provoque une réaction d'enthousiasme des jeunes qui se sont rassemblés pour l'écouter ; son action a pour conséquence la levée de l'interdit ; aussitôt Solon est placé à la tête d'une expédition ; Plutarque rapporte deux versions, dont l'une laisse entendre qu'une troupe d'Athéniens a détourné l'attention des Mégariens en engageant la bataille sur la plaine d'Eleusis pendant qu'un navire se dirigeait sur l'île et, par un coup de force, s'emparait du bourg. Si Solon fonde ensuite un sanctuaire sur une pointe rocheuse, c'est que la prise du bourg lui a été imputée. (Voir Plutarque *Vie de Solon*, 9, 6-7 : ... εἷς ἀνὴρ ἔνοπλος ἐξαλλόμενος μετὰ βοῆς ἔθει πρὸς (7.) ἄκρον τὸ Σκιράδιον ἐκ γῆς προσαγόμενος. πλησίον δὲ τοῦ Ἐνυαλίου τὸ ἱερόν ἐστιν ἰδρυσαμένου Σόλωνος. ἐνίκησε γὰρ τοὺς Μεγαρέας, καὶ ὅσοι μὴ διεφθάρησαν ἐν τῇ μάχῃ, πάντας ὑποσπόνδους ἀφῆκεν).

Une seconde tradition rend compte de la prise de la « ville » par une ruse : à un moment où les femmes célébraient les Thesmophories dans la région du cap Kôlias, Solon aurait attiré un navire mégarien dans un piège : des jeunes qui le suivaient se seraient revêtus des vêtements des femmes, robes et *mitres* (bandeaux servant de coiffure), nécessaires pour cacher les chevelures et favoriser la confusion entre des jeunes hommes imberbes et des femmes. (Cette seconde tradition n'est sans doute qu'une copie de l'action de Pisistrate.)

Les deux vers du chant 24 de l'*Odyssée* οἷος Νήρικον εἶλον, ἐϋκτίμενον πολίεθρον, / ἄκτῃν ἡπίροιο, Κεφαλλήνεσσιν ἀνάσσω ne seraient-ils pas un cryptage permettant de recouvrir d'une apparence mythique un exploit historique, la prise du bourg de Salamine par Solon ? Selon ce qu'il est possible de reconstituer à l'appui de Plutarque, ce dernier était à la tête d'un groupe de jeunes ayant embarqué sur un navire, déguisés ; puisqu'ils portaient des vêtements féminins, ils avaient nécessairement le crâne couvert d'une coiffure (un bandeau) et on peut donc proprement les appeler des « Cephal-lén-es », des « crânes laineux » (cf. *lên-os*). Il avait tendu une embuscade en vue de rapporter un butin, tout un territoire avec son bourg principal. En tant que tel, il était destiné à jouer le rôle d'un *wanax*, d'un répartiteur des richesses (c'est le rôle politique qu'on lui confiera ensuite). L'exploit de Laërte, de « Qui soulève la pierre », a consisté à prendre Νήρικον, ἐϋκτίμενον πολίεθρον, ἄκτῃν ἡπίροιο... Il a pris « *Nērikos*, l'habitat bien cultivé, avancée de la terre continentale dans la mer ». Etant donné que ἄκτῃ est en apposition à πολίεθρον, ce dernier ne désigne pas une « ville » ou un « bourg », mais une étendue de terre sur laquelle il est possible d'aller et venir, avec les

charrues, jusqu'à ses extrémités. Ἀκτή signifie également « la céréale » de Déméter. Le jeu entre les deux notions permet une allusion au territoire d'Eleusis sur lequel Déméter a initié Triptolème – « Celui qui va et vient trois fois », « qui procède à trois labours » – à la culture des céréales. La possession de Salamine était indispensable aux Athéniens : elle permettait de mettre à l'abri le territoire d'Eleusis des incursions mégariennes depuis l'île. (Elle permettait également de prévenir les incursions venues d'Egine). Conquérir Salamine, c'était donc s'assurer la possession des terres à céréales d'Eleusis.

Est-il possible de mettre en évidence un lien entre *Nērikos* et le complexe salamino-éleusinien ?

Dans la tradition mégarienne, *Skeirōn* est le nom d'un homme qui aurait été tué par Thésée au moment de la conquête d'Eleusis par les Athéniens (voir Plutarque, *Vie de Thésée*, 10, 4 : ἀλλὰ Θησέα φασὶν οὐχ ὅτε τὸ πρῶτον ἐβάδιζεν εἰς Ἀθήνας, ἀλλ' ὕστερον Ἐλευσινά τε λαβεῖν Μεγαρέων ἐχόντων, παρακρουσάμενον Διοκλέα τὸν ἄρχοντα, καὶ Σκεῖρωνά ἀποκτεῖναι. ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀντιλογίας.) Lorsque les historiens de Mégare affirment que *Skeirōn* a été tué par Thésée au moment de la conquête d'Eleusis, ils dépendent de la fabrication athénienne de la légende du héros, à qui l'on a attribué une conquête définitive de Salamine et, corollairement, d'Eleusis, que l'histoire permet d'attribuer à Solon, puis à Pisistrate. S'il est une bataille, la seule probable historiquement, au cours de laquelle un « *Skeirōn* », un habitant d'une région portant le nom de *Skiros* et de *Skeirōnis* – des terres séparant Athènes de Mégare – a pu être tué, c'est celle que rapporte Plutarque et qui aurait permis à Solon de prendre pied sur l'île de Salamine. Si l'on extrait toutes les lettres de *Nērikos*, en opérant une métathèse de quantité $e > \bar{e}$, $\bar{o} > o$, on reconstitue le nom de *Skeirōn*. Sous *Nērikos* = *Neirikos* serait fait, par anagramme et divers déplacements (*skeirōn* pour *skiros*, *Eleusis* pour *Salamine*) allusion à la conquête de Salamine, ... par Solon « Laërte ».

Le récit que rapporte Plutarque lui-même et qui attribue à Solon la conquête de Salamine par une ruse (*Vie de Solon*, 8) ou au cours d'un combat (9-10) se verrait confirmé par une formule cryptée de l'*Odyssée*, si l'on veut bien admettre le décryptage proposé. L'aède aurait profité de l'existence d'un lieu-dit *Nērikos* – dont l'existence est attestée par Thucydide – pour renforcer les liens anagrammatiques entre Athènes et les îles de la « Céphallénie ». Ou serait-ce l'*Odyssée* qui aurait donné son nom à un promontoire d'Acarnanie jouxtant Leucade et qui aurait induit à faire de *Kephalos* l'Athénien le colonisateur des îles ? Car le nom des îles paraît plutôt être dérivé d'un trait vestimentaire qui distinguait ses habitants (la coiffure conique en feutre, le *pilos*) et qui a induit les imagiers des vases à en affubler Ulysse.

L'Hymette, revenons à elle, est, en position axiale dans l'Attique, entre terres blanches du Phalère et Brauron, dressée comme le métier à tisser du plus antique et plus primitif hymne (**wbh-mn-* > *hu-mn-*), autrement dit « vêtement verbal », la synecdoque des choses, des hommes et des mots rassemblés autour d'une déesse assurant la continuité du fil reliant les forces générationnelles entre elles et, plus essentiellement encore, leur intégration dans un ensemble par leur harmonisation.

Que « Nérîte » soit une métonymie, de formation complexe, pour l'Hymette peut s'expliquer par l'existence d'autres liens privilégiés de Pisistrate avec la montagne de l'Attique. Le domaine des Philaïdes se situe, sans que l'on puisse atteindre à une plus grande précision (voir Lavelle, 2005, pp. 171 sqq.), entre Brauron et les pentes orientales de la montagne. Quand Ulysse est devenu certain qu'il était arrivé dans sa patrie, il a adressé une prière aux Nymphes du lieu : « Naïades, filles de Zeus, leur dit-il, je ne pensais pas vous revoir... (En sus de la prière) nous vous apporterons aussi des offrandes, comme autrefois, αἴ κεν ἔῃ πρόφρων με Διὸς θυγάτηρ ἀγγελεῖη / αὐτὸν τε ζῶειν καὶ μοι φίλον υἱὸν ἀέξῃ », « ... si la fille de Zeus, guide des initiations, m'étant bienveillante, permet que je vive et fait naître et croître pour moi un fils » (*Od.* 13, 356-360). Les Nymphes ici visées ne sont pas celles que l'aède a présentées avec « la crête rocheuse sommée d'un olivier ». Les Naïades sont des Nymphes des eaux de « source ». Au sud de la pente orientale de l'Hymette (voir Kolbe, 1914, colonne 139), à en endroit proche, vraisemblablement, du domaine des Philaïdes se trouvent une grotte des

Nymphes et une source, non loin d'une seconde source où les femmes venaient boire une eau censée favoriser les naissances. Dans le contexte de la prière d'Ulysse, la déesse invoquée, « guide des initiations », « fille de Zeus » est plus probablement Artémis qu'Athéna, présente aux côtés de l'orant, lequel sait qu'il bénéficie de sa protection. Au moment de pénétrer dans sa patrie, il entre dans le domaine de la déesse gardienne des frontières et des passages, la même que celle qu'il rencontrait sur la plage de Schérie sous la figure de Nausicaa, « semblable à un palmier ». La réussite de son retour dépend aussi de l'autorisation d'Artémis, patronne de Brauron.

Il y avait près du Phalère, à Munichie, comme à Brauron, un sanctuaire d'Artémis et une grotte des nymphes. La topographie mise en place par l'aède n'est pas strictement géographique ; elle condense en une entité les lieux d'accès à la patrie ; ce qui importe, ce n'est pas leur place dans l'espace mais la communauté symbolique dont ils participent : en quelque endroit qu'Ulysse ait atterri, il l'a fait dans un espace sous la juridiction d'Artémis, analogue à celui de Brauron, près duquel se trouvaient une source et une grotte des Naïades ainsi que le domaine de Pisistrate, synecdoque de toute l'Attique – il est en tant que *Nēritos*, *Ithakos* – qu'il administrera *comme son propre domaine* dans le style décrit par Eumée au chant 14 de l'*Odyssée*.

Sous les trois noms *Nēritos*, *Ithakos*, *Polyktôr* se laisse donc déchiffrer celui de Pisistrate, à l'origine de l'adduction de l'eau de l'Hymette jusqu'au pied de l'acropole sur l'emplacement de l'ancienne agora, où il a fait bâtir une fontaine (parmi neuf autres, semble-t-il). La mise en commun des ressources de l'eau a été un geste économique important. De tyran ? Non, d'homme politique ayant été capable de soumettre les intérêts privés des grandes familles à l'intérêt général d'une communauté de citoyens.

Imaginons donc Eumée et Ulysse arrivant, venus des pentes de l'Hymette, sur l'emplacement de l'ancienne agora, « à neuf fontaines », au pied de l'Acropole.

Vers 215-232

- 215 τοὺς δὲ ἰδὼν νεΐκεσσεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν (215)
ἔκπαγλον καὶ ἀεικές· ὄρινε δὲ κῆρ Ὀδυσῆος·
« νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει*,
ὥς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὥς τὸν ὁμοῖον.
πῇ δὴ τόνδε μολοβρὸν* ἄγεις, ἀμέγαρτε* συβῶτα,
220 πτωχὸν ἀνιηρόν, δαιτῶν ἀπολυμαντήρα;
ὃς πολλῆς φλιῆσι* παραστὰς φλίψεται* ὦμους,
αἰτίζων ἀκόλους*, οὐκ ἄορα οὐδὲ λέβητας.
τόν γ' εἴ μοι δοίης σταθμῶν ῥυτῆρα γενέσθαι
σηκοκόρον τ' ἔμεναι θαλλόν τ' ἐρίφοισι φορῆναι,
225 καί κεν ὀρὸν πίνων μεγάλῃν ἐπιγουνίδα θεῖτο*.
ἀλλ' ἐπεὶ οὖν δὴ φέργα κάκ' ἔμμαθεν, οὐκ ἐθελήσει
φέργον ἐποίχεσθαι, ἀλλὰ πτώσσω κατὰ δῆμον
βούλεται αἰτίζων βόσκειν ἦν γαστέρ' ἀναλτον.
ἀλλ' ἔκ τοι φερέω, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται·
230 αἶ κ' ἔλθῃ πρὸς δώματ' Ὀδυσσῆος θείοιο*,
πολλά οἱ ἀμφὶ κάρη σφέλα ἀνδρῶν ἐκ παλαμάων
πλευραὶ ἀποτρίψουσι δόμον κάτα βαλλομένοιο.

Le propos du chevrier est un morceau de bravoure de l'invective truculente, qui se gave d'allitérations et de mots expressifs ou dépréciatifs avec un plaisir animal. En réalité, c'est son propre portrait qu'il fait sous la figure de l'autre dont l'apparente répugnance lui masque la perception de sa propre répugnance. Les vers 225-227 comportent une allusion obscène aux « mœurs » des chevriers – et de leurs maîtres – surveillant leur troupeau dans l'*agros*, aux confins du territoire.

230 : Πρὸς / κατὰ δώματ' Ὀδυσσεὺς θεῖοιο est formulaire et justifie donc l'emploi de la qualification θεῖος dans la bouche du chevrier. Il reste que cette valorisation apparente dans la bouche d'un personnage particulièrement grossier dans son comportement est étonnante. Il est probable que *thejjos*, dans ce contexte, et dans les contextes suivants où il est question des demeures d'Ulysse, dérive de *dhwesjos*, (qui signifie « fantomal », de la consistance d'une brume, d'une fumée). Anglais « ghost » est issu de la même racine (**dh^wes-* ou *gh^wes-*). Cf. également allemand Geist. « Der Heilige Geist » est « le Saint Fantôme ».

Pour plus de détails, voir l'analyse du « chant 1 » « prologue ».

Vers 248

« ὦ πόποι, οἷον ἔφειπε κύων ὀλοφώϊα εἰδώς... »

« Holà ! Ce qu'a dit le chien ὀλοφώϊα φειδώς... » Le sens de l'adjectif (nominalisé), que l'on rapproche de ἐλεφαίρομαι, interprété au sens de « tromper », n'est pas assuré. Qu'il soit complément de φειδώς suggère l'idée d'images trompeuses, images de rêve, hallucination... Je suppose donc : « Ce chien qui prend ses rêves pour des réalités » / « l'ombre pour la proie »... Au chant 19, l'aède joue avec le nom de l'ivoire (*elephas*) pour évoquer les « images trompeuses d'un rêve », celles qui, du sommeil vers la conscience, franchissent les portes d'ivoire. Le jeu est sans doute motivé ; il suggère que ὀλοφώϊος signifie quelque chose comme « de la consistance de l'image d'un rêve ».

Vers 273-279

- 273. ῥεῖ' ἔγνωσ, ἐπεὶ οὐδὲ τὰ τ' ἄλλα πέρ ἐσσ' ἀνοήμων,*
- 274. ἀλλ' ἄγε δὴ φραζώμεθ', ὅπως ἔσται τάδε φέργα.
- 275. ἡφὲ σὺ πρῶτος ἔσελθε δόμους εὖ ναιετάοντας, (275)
- 276. δύσσο δὲ μνηστῆρας, ἐγὼ δ' ὑπολείβομαι αὐτοῦ.
- 277. εἰ δ' ἐθέλεις, ἐπίμεινον, ἐγὼ δ' εἴμι προπάροιθεν.
- 278. μηδὲ σὺ δηθύνειν, μή τίς σ' ἔκτοσθε νοήσας
- 279. ἦ βάλει* ἦρ' ἐλάσῃ· τὰ δέ σε φράζεσθαι ἄνωγα*.

*ἀνοήμων, : ponctuation personnelle ; je supprime le point : la suite ἐπεὶ οὐδὲ τὰ τ' ἄλλα πέρ ἐσσ' ἀνοήμων, ἀλλ' ἄγε δὴ φραζώμεθ', ὅπως ἔσται τάδε φέργα, forme une seule phrase.

Le passage présente quelques difficultés d'ordre grammatical.

« S'expliquer » / « examiner » ὅπως ἔσται τάδε φέργα signifie, selon le mot à mot, « comment les choses que voici (et qu'expose la suite du propos) seront œuvres », soit, « de l'alternative que je vais soumettre, réfléchissons pour savoir laquelle sera le mieux réalisable ». *Werga* comporte dans sa notion l'idée de l'aboutissement d'un travail sous forme d'une œuvre.

L'alternative est ensuite exposée sous une forme quelque peu surprenante : ἡφὲ σὺ πρῶτος ἔσελθε δόμους ... εἰ δ' ἐθέλεις, ἐπίμεινον... « Ou bien, toi, pénètre le premier dans la demeure... Si tu veux, attends.... » Habituellement, nous dit Chantraine, (GHII, p. 293-4, § 431), la 'double interrogation' s'exprime par ἦ (ἡέ = ἡφέ) dans le premier membre, ἦ (sous-entendre φέ) dans le second membre, mot à mot : « ... ou bien, oui !....

ou bien, non !... ». ἤ n'est donc qu'un renforcement de la particule ῥέ (vel latin) introduisant une alternative.

Il s'agit là d'une restitution graphique des grammairiens alexandrins ; si, selon les reconstitutions de l'orthographe homérique que je propose et qui reposent sur de nombreux recoupements, ῥέ s'articulait *ē we* et s'écrivait vraisemblablement HHE ; or εἰ pouvait également être écrit H. Nous reconstituerons donc ἡῤε σὺ πρῶτος HHEΣΥΠΡΩΤΟΣ. Il est probable que εἰ δ' ἐθέλεις est une correction pour ῥέ θέλεις, écrit HHEΘΕΛ.... Je pense que l'alternative était introduite selon la forme habituelle ῥέ ... ῥέ, et qu'il faut donc rétablir : ῥέ σὺ πρῶτος ἔσελθε δόμους ... ῥέ θέλεις... : « Ou bien, oui ! toi, entre le premier... Ou bien, oui ! tu (le) préfères, attends... ».

On constate que l'on n'a pas affaire, en l'occurrence, à une double interrogation, mais à l'exposition d'une alternative sous la forme d'une invitation à agir, ou bien dans tel sens, ou bien dans tel autre. N'oublions pas le contexte : « Tu as bien reconnu (la demeure d'Ulysse), dit Eumée au mendiant. *« Puisque pour le reste, tu ne manques justement pas de jugeote, eh bien ! Allons ! Expliquons-nous de quelle façon nous réussirons notre entreprise : ou bien, oui ! Toi, pénètre le premier dans la demeure... ou bien (plutôt), oui ! (je vois bien que) c'est ce que tu veux : attends... »* Eumée ne donne pas des ordres au mendiant dont il sait qu'il est son maître, il laisse entendre le choix qu'il fera parce qu'il sait que son maître détient la solution la plus efficace pour la suite des opérations. Il attendra afin de permettre à Eumée, qui le précédera, de rejoindre dans le *mégaron* l'homme sur la complicité de qui il peut compter. L'aède nous laisse entendre que le mendiant a fait comprendre au porcher que le premier terme de l'alternative qu'il formulait ne lui convenait pas.

279

μή τίς σ' ἔκτοσθε νοήσας / ἢ βάλη ῥ' ἐλάσῃ

Je réécris ἢ βάλη ῥ' ἐλάσῃ (en aucun cas, la diphtongue η = ηι ne s'abrège devant voyelle) en adoptant la terminaison –ει, soit terminaison brève du subjonctif, soit, plutôt, terminaison du futur, affectant les deux verbes : μή τίς σ' ἔκτοσθε νοήσας ἢ βαλεῖ ῥ' ἐλάσει.. : « Evitons (μή) que quelqu'un, en te voyant dehors, ne reconnaisse tes intentions : certes ! il te lancera des projectiles ou bien il te repoussera » (à coups de bâton, à la manière d'un animal). Μή porte sur le participe νοήσας et non sur les deux verbes conjugués. « Ne t'attarde pas ! » disait Eumée. Soit : ne laisse pas le temps à quelqu'un de te découvrir là-dehors et de comprendre ce que tu veux : il te jettera des pierres ou te chassera... La conséquence est réelle et non hypothétique.

τὰ δέ σε φράζεσθαι ἰάνωγα : ainsi Eumée conclut-il l'exposé de son point de vue. La valeur intensive du parfait, ἄνωγα porte, dans le groupe de l'infinitif, sur τὰ δέ, c'est-à-dire sur ce que vient de dire Eumée : il lui recommande *surtout / avant tout* d'éviter de s'exposer à être refoulé à coups de pierre ou de bâton. La réponse d'Ulysse portera exclusivement sur cet aspect du problème (le risque de subir des violences).

La forme ancienne du parfait ὤγα (sur ἄγω, pousser) est renforcée par une particule /j/ (= i) + ἄν(α) ; cette particule est celle que l'on trouve dans la formation du temps du passé au parfait *weid-ej-* ou comme suffixe des verbes à valeur intensive-causative, du type δοκέω, écrits δοκέω ; elle est attestée, ἰα-, sous forme de préfixe dans ἰα-πτ-ω, « faire tomber », ἰαν- devant voyelle. C'est du moins l'hypothèse qui me paraît le mieux rendre compte du verbe écrit ἄνωγα. *Iliade* 9, 703 un manuscrit propose la leçon ἐνὶ στήθεσσι ἰανώγη (= ἐνὶ στήθεσσι ἰανώγη ?). cf. *Iliade* 14, 262 : νῦν αὖ τοῦτό μ' ἄνωγας ἀμήχανον ἄλλο τελέσσαι. Lire : νῦν αὖ τοῦτό ἰάνωγας ἀμήχανον ἄλλο τελέσσαι?

τολμήεις μοι θυμός, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπονθα
κύμασι καὶ πολέμῳ· μετὰ καὶ τόδε τοῖσι γενέσθω.

Dans le contexte, τολμήεις est un équivalent de τάλας, « endurent », mais endurent jusqu'à l'audace, ἐπεὶ κακὰ πολλὰ πέπονθα / κύμασι καὶ πολέμῳ. Πέπονθα est un parfait présent ; il ne peut donc pas être simplement traduit par « j'ai souffert ». Mot à mot : « Je suis celui qui en a subi et encore subi des maux à cause des flots et de la guerre... » « La guerre et mes errances sur la mer ont fait de moi un homme *endurci à toute épreuve* ; alors, tu penses bien que ce ne sont pas des cailloux ou un bâton qui vont me faire fuir ! »

Vers 328-342

328 τὸν δὲ πολὺ πρῶτος ρίδε Ἀμφινόμος* θεοφειδῆς
329 ἐρχόμενον κατὰ δῶμα συμβώτην, ὃκα δ' ἔπειτα
330 νεῦσ' ἐπὶ οἷ καλέσας· ὁ δὲ παπτήνας ἔλε δίφρον
331 κείμενον, ἔνθα τε δαιτρὸς ἐφίζεσκε κρέφα* πολλὰ
332 δαιόμενος μνηστῆρσι δόμον κάτα δαινυμένοισι·
333 τὸν κατέθηκε φέρων πρὸς τάρπεζαν* Ἀμφινόμοιο*
334 ἀντίον, ἔνθα δ' ἄρ' αὐτὸς ἐφέζετο· τῷ δ' ἄρα κῆρυξ
335 μοῖραν ἐλὼν ἐτίθει κανέου τ' ἐκ σῆτον αἰείρας.
336 ἀγχίμολον δὲ μετ' αὐτὸν ἐδύσετο δώματ' Ὀδυσσεύς,
337 πτωχῷ λευγαλέῳ ἐναλίγκιος ἢ δὲ γέροντι,
338 σκηπτόμενος· τὰ δὲ λυγρὰ περὶ χροῖ φείματα ρέστο.
339 ἶξε δ' ἐπὶ μελίνου οὐδοῦ ἔντοσθε θυράων
340 κλινάμενος σταθμῷ κυπαρισσίνῳ, ὃν ποτε τέκτων
341 ξέσσεν ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἵθυνε.
342 Ἀμφινόμος δ' ἐπὶ οἷ καλέσας προσέειπε συμβώτην

Vers 328

τὸν δὲ πολὺ πρῶτος ρίδε Ἀμφινόμος* θεοφειδῆς

Le texte de la vulgate mentionne Τηλέμαχος et non Ἀμφινόμος. Selon la logique de l'analyse de l'*Odyssée* à laquelle j'ai procédé, la matière du fils d'Ulysse, Télémaque, est une invention ultérieure au récit du *Retour* proprement dit (résultant d'une commande des fils athéniens de Pisistrate). J'ai pensé, primitivement, que tous les passages mentionnant Télémaque avaient été composés au cours de l'invention de la *Télémachie*. Or il fallait expliquer les circonstances de l'entrée du mendiant dans le *mégaron* : qui donc lui avait souhaité la bienvenue, surtout, qui lui avait installé une table et un siège dans la salle de festin et lui avait ainsi permis d'être présent au moment du concours de l'arc ? Ce ne pouvait être que quelqu'un faisant partie de la compagnie des prétendants, un homme de noble famille. Or plus loin (18, 125), le mendiant interpelle Amphinomos par son nom ; la bizarrerie s'explique le mieux si l'on suppose qu'il lui a déjà été présenté. Ainsi, lorsque le mendiant pénètre dans le *mégaron* pour la première fois, au lieu de Télémaque, nous sommes invités à supposer qu'Amphinomos le remarque et charge Eumée, assis près de lui, de lui apporter une part de nourriture ; le porcher s'exécute et dépose la nourriture en indiquant sa provenance, non pas Télémaque, mais (17, 350) : « Amphinomos te donne ceci... ».

L'hypothèse que Télémaque a été substitué à Amphinomos permet de comprendre la logique du récit primitif, notamment le déroulement du combat décrit au chant 22. Voir le commentaire au chant 22.

Vers 331

κρέφα* πολλὰ : racine : **k^wrew-as* ; le mycénien invite à reconstituer une labiovélaire à l'initiale (**k^wr-w*), par dissimilation : **krew-a-* ; génitif pluriel *krewaōn*, ionien *kreaōn* > *krēon* ; l'écriture κρείων est plus probablement une interprétation de l'écriture ΚΡΗΩΝ par les grammairiens alexandrins que la résultante d'une contraction **kreeōn*..

Vers 333

τὸν κατέθηκε φέρων πρὸς τάρπεζαν* Ἀμφινόμοιο* / ἀντίον

Texte de la vulgate τὸν κατέθηκε φέρων πρὸς Τηλεμάχοιο τράπεζαν / ἀντίον...

Invité à le faire par Amphinomos, donc, et non par Télémaque, Eumée apporte à sa table un siège pour s'asseoir en face de lui. Or dans le vers, la construction πρὸς Ἀμφινόμοιο τράπεζαν n'est pas correcte sur le plan métrique (la syllabe de πρὸς ne peut être longue que devant consonne). D'une part, « [Eumée apporte le siège] en rapport à (devant) la table, en face d' (Amphinomos) » est la construction la plus probable ; d'autre part τράπεζαν est issu de **tetar-pedja* (à quatre pieds), et non de **tetra-pedja* (**tr* > **tar-* / *tor-*). **Tetarpedja* > **ttarpedja*, par syncope de /e/ > **tar-pedjia*, puis par métathèse phonétique > *trapedja* écrit *trapeza*. La suite πρὸς τάρπεζαν Ἀμφινόμοιο est métriquement correcte. Le texte homérique portait la trace de la forme ancienne du nom de la table τάρπεζαν.

Une forme τάρπεζαν peut être reconstituée ailleurs ; cf. *Od.* 8, 69 :

κῆρυξ/· πὰρ δ' ἐτίθει κάνε/ον κα/λῆ ταρ/πέζα*,

πὰρ δὲ δέπας οἶνοιο, πιεῖν ὅτε θυμὸς ἀνώγοι.

*Texte de la vulgate : κα/λὴν τε τρά/πεζαν

Selon le texte actuel, il faudrait traduire, étant donné la conjonction τε, qui met « table » au même niveau que « corbeille » et « coupe » : « [le héraut) posait à côté de lui (Démodokos) une corbeille et une belle table, à côté encore une coupe de vin.... ». Le héraut a évidemment posé la corbeille à côté de la coupe sur la table, et non « la corbeille et la table à côté de la coupe » ! Placer une corbeille et une coupe l'une à côté de l'autre sur une table implique l'emploi du locatif ou de son substitut, le datif, pour exprimer la notion de lieu sur... Le syntagme locatif s'écrit donc en grec καλῆ τραπέζα, qui devient métriquement correct si l'on écrit κα/λῆ ταρ/πέζα. Du point de vue du calcul du sens, le texte transmis par la vulgate ne peut pas être maintenu en l'état actuel.

Od. 19, 61 : αἱ δ' ἀπὸ μὲν σῖτον πολὺν ἤρεον ἡδὲ τραπέζας. Là encore, [les servantes] « enlevèrent abondance de pains des tables » et non « enlevèrent abondance de pain et là même les tables ! ». Cela s'écrivait : « αἱ δ' ἀπὸ / μὲν σῖ/τον πολὺ/ν ἤρουν / τραπέζων. » On aura noté que ἤρεον, en présence d'une consonne initiale, doit s'écrire ἤρουν. Certes la contraction –ουν est rarement attestée dans la morphologie du temps passé des verbes, mais on peut se demander si l'écriture –εον n'est par une correction systématique (une hypercorrection) des grammairiens (dans les manuscrits, on trouve par exemple προσεφώνεον ou προσεφώνουν). Enfin τραπέζων s'articule /*tar-ped-jā-ōn*/. Si les puristes tiennent absolument à un dactyle au quatrième pied, je leur conseille d'articuler /*hēj-re-o-/ntar-ped-jā-ōn*/. L'aède n'articulait-il pas *a-ndro-tē-ta* ?

Vers 335

μοῖραν ἐλὼν ἐτίθει κανέου τ' ἐκ σῖτον ἀφείρας... La figure que forment les deux participes est celle que l'on appelle un *husteron proteron* ; l'ordre des syntagmes est l'inverse de l'ordre des opérations : « Ayant pris (soulevé) du pain dans une corbeille et

ayant choisi la part (de viande) qui lui revenait » (*moira* = conforme à ses attributions = la part qui revient à un porcher), il la déposait (devant lui) ».

Vers 342

Ἀμφινόμος δ' ἐπὶ φοι καλέσας προσέφειπε συβώτην

Conformément à la logique de la reconstruction du récit du *Retour d'Ulysse*, c'est bien sûr Amphinomos et non « Télémaque » qui appelle vers lui Eumée au moment où le mendiant se montre sur le seuil du *mégaron*. Amphinomos a donc immédiatement fait le rapprochement entre l'arrivée du porcher et celle du mendiant. Il avait l'esprit en alerte. Lui seul, parmi les hommes qui fréquentaient le *mégaron*, attendait le retour d'Ulysse.

Vers 356 sqq.

356. ἦ ῥα, καὶ ἀμφοτέρησιν ἐδέξατο καὶ κατέθηκεν
357. αὖθι ποδῶν προπάροιθεν, ἀφεικελῆς ἐπὶ πύλης,
358. ἦσθι δ' εἶος ἀφροδὸς ἐνὶ μεγάροισιν ἄφειδεν.
359. εὖθ' ὁ δεδειπνήκειν ὁ δ' ἐπαύετο θεῖος ἀφροδός·
360. μνηστῆρες δ' ὁμάδησαν ἀνὰ μέγαρ'. αὐτὰρ Ὀδυσσεύς
361. ~~ἄγχι παρισταμένην Ἀερτιάδην Ὀδυσῆα~~
362. ~~ᾧ τρυν', ὥς ἂν πύρνα κατὰ μνηστῆρας ἀγείροι~~
363. ~~γνοίη θ' οἳ τινὲς εἰσιν ἐναίσιμοι οἳ τ' ἀθέμιστοι~~
364. ~~ἀλλ' οὐδ' ὥς τιν' ἔμελλ' ἀπαλεξήσιν κακότητος~~
365. βῆ δ' ἵμεν αἰτήσων ἐνδέξια φῶτα ἕκαστον,
366. πάντοσε χεῖρ' ὀρέγων, ὥς εἰ πτωχὸς πάλαι εἴη.
367. οἱ δ' ἐλεαίροντες δίδοσαν καὶ ἐθάμβεον αὐτὸν
368. ἀλλήλους τ' εἵροντο, τίς εἴη καὶ πόθεν ἔλθοι.

A la demande d'Amphinomos, Eumée apporte une portion de nourriture au mendiant, resté sur le seuil ; il lui transmet également le conseil, de s'avancer, quand il aurait fini la portion qu'il lui donne, dans le *megaron* pour obtenir de la nourriture de chacun des prétendants.

Vers 358-9 : ἦσθι δ' εἶος ἀφροδὸς ἐνὶ μεγάροισιν ἄφειδεν. εὖθ' ὁ δεδειπνήκειν, ὁ δ' ἐπαύετο θεῖος ἀφροδός·

εἶος : réécrire **jēwos* > **ējwos*, en orthographe homérique, ΗΙΩΣ (ΗΙ = ēj / ej ; Ω = fo), provenant de **jāwat* « aussi longtemps que », « jusqu'au point où ». En attique, ā > ē ; wa > wo.

Lorsque Eumée et Ulysse sont arrivés près du *mégaron*, Ulysse a remarqué que Phémios, l'aède, chantait. Pour la scène suivante, il est indispensable qu'il ne chante plus. Selon la logique de la séquence, il fallait donc mentionner que l'aède arrêta de chanter ; par simple coïncidence, autrement dit, par commodité narrative, il arrêta de chanter au moment où le mendiant « achevait de manger » la part de nourriture que lui avait donnée Amphinomos. Il va de soi que la coïncidence est purement temporelle, qu'elle n'a rien de causal. Mais il est probable qu'il faut entendre que « lorsque l'aède a cessé de chanter, le mendiant mettait un terme à son repas », « cessait de manger » (valeur causative du parfait).

Vers 360 : αὐτὰρ Ὀδυσσεύς est mis pour αὐτὰρ Ἀθήνη du texte de la vulgate ; les instructions d'Athéna sont inutiles puisque c'est Amphinomos qui a recommandé, par l'intermédiaire d'Eumée, une mise à l'épreuve de tous les prétendants, sollicités par le

mendiant. Cette apparition d'Athéna est, quoi qu'il en soit, en contradiction avec la façon dont l'aède du *Retour* met en scène le rôle de la déesse.

Vers 365 : αἰτήσων ἐνδέξια...

La mendicité a ses règles et des obligations : le nouveau venu, en quelque sorte, doit se présenter ; ce qu'on lui remet, ce sont des ἐνδέξια, des dons de « bienvenue », ou, du moins, d'accueil. Il valait mieux ne pas provoquer Zeus, le protecteur des hôtes. Superstition ? Conscience aiguë de la relativité des choses humaines, plutôt, et respect de soi en présence du mystère de l'altérité.

Invité à le faire par Amphinomos, le mendiant fait le tour des prétendants, dans le *mégaron*, pour qu'ils remplissent sa besace de nourriture. Mais cela a également une fonction : donner de la nourriture, c'est faire du mendiant un hôte. Seul Antinoos lui refusera le statut.

Antinoos est le dernier qu'il aborde ; il lui refuse brutalement la nourriture ; au contraire, il lance un tabouret contre le mendiant, qui a tourné le dos ; retourné sur le seuil, assis devant la nourriture qu'il a reçue, le « mendiant » ne peut s'empêcher de formuler une malédiction.

468. « κέκλυτέ μεν, μνηστῆρες ἀγακλειτῆς* βασιλείης*,
469. ὄφρ' φείπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.
470. οὐ μὰν οὔτ' ἄχος ἐστὶ μετὰ φρεσὶν οὔτε τι πένθος,
471. ὅππότε' ἀνὴρ περὶ οἷσι μαχεϊόμενος* κτεάτεσσι
472. βλήεται* ἢ περὶ βουσὶν ἢ ἀργεννῆς' ὀϊεσσιν*·
473. αὐτὰρ ἔμ' Ἀντίνοος βάλε γαστέρος εἵνεκα λυγρῆς,
474. οὐλομένης, ἣ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισι δίδωσιν.
475. ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσὶν,
476. Ἀντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο κιχείη. »
477. τὸν δ' αὖτ' Ἀντίνοος προσέφη, Εὐπείθεος υἱός·
478. « ἔσθι' ἔκηνος, ξεῖνε, καθήμενος, ἢ ἄπιθ' ἄλλη,
479. μή σε νέοι διὰ δώματ' ἐρύσσωσ', οἳ' ἀγορεύεις,
480. ἣ ποδὸς ἣ καὶ χειρός, ἀποδρῦψωσι δὲ πάντα. »
481. ὣς ἔφαθ', οἳ δ' ἄρα πάντες ὑπερφιάλως νεμέσθησαν·
482. ὧδε δέ τις εἶπεσκε νέων ὑπερηγορέοντων·
483. « Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην.
484. οὐλόμεν', εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι·
485. καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
486. παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,
487. ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες. »
488. ὣς ἄρ' ἔφαν μνηστῆρες, ὁ δ' οὐκ ἐμπάζετο* μύθων.

Vers 468

ἀγακλειτῆς* βασιλείης*

Une *basilejjē* (< *basilewjē*) est d'abord l'épouse d'un *basileus*, d'un « Conseiller » et non, nécessairement, d'un roi. Je pense qu'avant d'être « fort célèbre », Madame la Conseillère est avant tout « fort secrète » et même « fort recluse ». *Agaklejtēs* provient soit de **aga-klew-tēs* (< **klew-* « faire retentir ») > *agaklejtēs*, soit de **aga-klēwj-tēs* > *agaklejtēs* (< **klēwj-* « fermer », « verrouiller »). Il est probable qu'en écriture homérique, ἀγακλειτῆς était écrit ΑΓΑΚΛΗΤΗΣ ; ΚΛΗ peut se transcrire aussi bien κληι que κλει. Je traduis : « Ecoutez-moi jusqu'au bout, prétendants de l'épouse d'un

Conseiller, *réputée pour sa prudence impénétrable...* » Ulysse lui-même sera surpris pas son épouse retranchée à l'abri d'un quant-à-soi insondable.

Vers 470

οὐτ' ἄχος / οὐτε τι πένθος

Le contexte invite à supposer une gradation (croissante) entre les deux terme : *akhos* nous situe dans le domaine de l'oppression, de l'angoisse, *penthos* dans celui de la douleur due aux mauvais coups que l'on subit.

Il est probable que le « mendiant » évoque délibérément le *penthos* par jeu avec le nom du père d'Antinoos, *Eupeithēs* (voir vers 477), qui peut s'interpréter soit comme « celui qui persuade bien » « se laisse bien persuader », soit comme celui « qui fait subir / subit des coups vigoureusement frappés ». Le contexte joue sur les deux sens ; au sens propre, Antinoos « fait subir de mauvais coups », ironiquement, il est celui qui « ne se laisse pas persuader » par le sens numineux (le *muthos*) des propos de sa jeune troupe. *Eupeithēs* peut être dérivé soit de **peith-*, « persuader », soit de **penth-* > *peith-* « subir des coups ». Si *penthos* désignait primitivement la douleur résultant du resserrement des liens sur les membres du prisonnier de guerre ou de l'esclave ou de la paralysie de la mort, alors il se pourrait que les deux verbes soient issues de la même racine signifiant « lier ».

Vers 471

Μαχειόμενος : « allongement métrique » nous dit-on, sans doute faudrait-il préciser, résultant, par un coup de baguette magique, de **makhe-e-omenos*, qui donnerait, par contraction, soit *makhei-omenos* (une attestation), soit *makhe-ou-menos* (deux attestations, au chant 11 et au chant 24, dans un passage doublet du chant 11). La lecture μαχεούμενος n'est pas la seule attestée dans les manuscrits.

Μαχειόμενος a toutes les apparences d'une formation désidérative **makhe-sj-omenos* > *makhehj-o-menos* > *makhe-jj-o-menos*, « s'engageant avec ardeur dans un combat » pour protéger ses troupeaux. *Makheoumenos* apparaît dans un contexte analogue : Ulysse demande à Agamemnon s'il a été tué alors qu'il combattait pour ses troupeaux ou pour la défense de son territoire et des femmes. Supposons donc également une formation désidérative *makhesjomenos* > *makheh-ojmenos*, un allongement syllabique obtenu par métathèse de position vocalique *jo* > *oj* et non par modification de la figure phonétique du mot. En écriture homérique, *oj* s'écrivait Ω, d'où MAXEΩMENOΣ. Dans ce contexte, Ω a été lu, par les grammairiens alexandrins, ΟΥ.

Vers 472

Βλήετα/ι* ἢ περὶ / βου-σὶ ἦρ' / ἀργενν/ῆσ' ὀφν/ίεσσιν

Blē(w)e ta- / j'ēw pe ri / bou sjēw' / arg enn / ējs' o wi / jes-si(n)

Pour *blē(w)etai*, je suggère simplement que **g^wleH₁* s'est d'abord réécrit **blē-w-*, que la vélaire en présence de la bilabiale (*w*) s'est labialisée, mais que la bilabiale s'est maintenue dans la figure du mot, **bwlē* devenant **blēw-*. Simple hypothèse, que rend plausible des figures de mots dans lesquelles /w/ s'est clairement maintenu. Je considère que *kueō*, *kurios* sont issus d'une racine **k^wa*, d'où est également issu *pateomai*, « faire paître », « nourrir ». La « grosseur » (*kuesis*) n'est pas un « gonflement » mais bien un « grossissement » sous l'effet d'un « nourrissage » ; le *kurios* est le maître de la croissance de toute vie.

Dans le corrélat ἢ... ἦ, le trait sémantique distinctif est véhiculé par ῥέ, « ou bien » ; ἦ doit donc être lu *ēw* ; la suite βουσὶν ἦρ' forme, sur le plan métrique, dans le vers, un

spondée (deux longues) ; cela n'est possible que si l'on supprime *v* dit « épheleystique », en l'occurrence, une aberration orthographique de grammairien ; dès lors la suite *βουσι ἦρ'* se lit */bū-siēw'/*, soit *bū-sjēw'/*. Je rappelle que sans l'articulation du phonème palatal */j/* (comme celle de */w/*), il est exclu de rendre compte du mètre dactylique de la narration épique. Autrement dit : */j/* et */w/* sont des phonèmes de la langue homérique ; les aèdes des narrations épiques qui ont été transmises n'ont pas été actifs en Asie Mineure (dans le domaine ionien ou éolien), mais sur le continent, entre Béotie, Eubée et Attique. Car *yod (/j/)* s'est maintenu le plus longtemps en Béotie, jusqu'au 5^e siècle à Athènes ; il est possible que sa disparition de la tragédie attique ait été favorisée par coquetterie de prononciation de « l'élite cultivée » athénienne cherchant à prendre ses distances d'avec la prononciation béotienne.

ὄϊ/εσσιν : on peut se demander si l'aède n'articulait pas, encore, *owijessi*, plutôt que *oj-jessi*.

Vers 475-76

*ἀλλ' εἴ που πτωχῶν γε θεοὶ καὶ ἐρινύες εἰσὶν, / Ἀντίνοον πρὸ γάμοιο τέλος θανάτοιο
κιχείη.*

Le locuteur (Ulysse) multiplie les précautions pour atténuer sa malédiction ; il en est comme s'il la conjurait ; il rend ainsi, à l'oreille de l'auditeur extérieur à la scène (l'auditoire de l'aède) le risque de sa réalisation d'autant plus imminente. La supposition renforcée (*εἴ που*) puis l'hendiadys qui permet de dissocier « les dieux » des « Erinyes », laissant à la fois ouverte la porte à une hypothèse hardie (« y a-t-il quelque part des dieux pour les mendiants ? ») mais aussitôt la fermant (l'hypothèse ne porte pas sur « les dieux », mais sur « les Erinyes », dont l'existence certaine se déduit de leur assimilation à des dieux), ces deux éléments laissent entendre qu'il n'y a de doute sur l'existence des dieux vengeurs des mendiants que pour celui qui tient le mendiant en profond mépris, incapable de « voir » que leur apparence misérable recouvre une réalité redoutable. Si ces dieux vengeurs n'existent pas, l'hypothèse *les fait exister*. La protase hypothétique gomme le caractère brutal du souhait qui suit (« Puisse l'achèvement de la mort précéder la consommation du mariage ») pour en suggérer, sous forme atténuée encore une fois, sous une politesse feutrée, la possibilité, dont le ton de l'ensemble laisse entendre qu'elle est déjà, désormais, inévitable. La mort d'Antinoos sera l'équivalent de l'exécution d'une vengeance divine.

- 489. τὸν δ' αὖτ' Ἀντίνοος προσέφη, Εὐπείθεος υἱός·
- 490. « ἔσθι' ἔκηλος, ξεῖνε, καθήμενος, ἢ ἄπιθ' ἄλλη,
- 491. μή σε νέοι διὰ δώματ' ἐρύσσωσ', οἳ' ἀγορεύεις,
- 492. ἢ ποδὸς ἢ καὶ χειρός, ἀποδρύψωσι δὲ πάντα. »
- 493. ὣς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ὑπερφιάλως νεμέσησαν·
- 494. ὧδε δέ τις εἶπεσκε νέων ὑπερηγορόντων·
- 495. « Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην.
- 496. οὐλόμεν', εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι·
- 497. καὶ τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
- 498. παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,
- 499. ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες. »
- 500. ὣς ἄρ' ἔφην μνηστῆρες, ὁ δ' οὐκ ἐμπάζετο* μύθων.

La suite (477-488) est une belle illustration, en mode ironique, de ce à quoi a été donné le nom d'aveuglement tragique. Antinoos est désigné, de façon numineuse (voir ci-dessus) en tant que « fils d'Eupeithès » (qui subit, et c'est bien fait, un contrecoup).

Il promet au mendiant de subir les mauvais coups des « jeunes » « débordant de vigueur guerrière » : ils l'écorcheront vif en le traînant sur le sol s'il ne se tient pas tranquillement à sa place (s'il continue à se mêler de donner des leçons). « Ainsi dit-il ; tous s'indignèrent ὑπερφιάλως, « en l'arrogance de leur force ». Apparemment, ils s'indignent du propos d'Antinoos, en réalité, ils se moquent de la naïveté de ceux qui, comme le mendiant, croient à une justice rétributive des dieux. L'aède laisse clairement entendre que leur ironie empêche Antinoos d'entendre l'avertissement du mendiant : ὁ δ' οὐκ ἐμπάζετο μύθων... « Il ne 'surveillait' pas le contenu » (des propos tenus) : il le « laissait filer » comme on laisse échapper une bête du troupeau que l'on surveille mal ; il l'oubliait aussitôt. Aurait dû lui revenir à l'esprit l'avertissement au moment où l'arrogance des prétendants était dégonflée par aveu d'impuissance. Aucun ne réussissait à tendre l'arc d'Ulysse. Précisément à ce moment-là, Alkinoos qui savait, en tant que prétendant à la royauté, qu'un mécanisme caché bloquait la tension de l'arc, décide de reporter au lendemain l'épreuve, sous prétexte de respecter un signe divin, et introduit ainsi dans le déroulement du concours, dans la logique du rituel, un espace de jeu qui permet au mendiant de s'y glisser et de retourner le rapport de force en sa faveur.

Je pense que dans ὑπερφιάλως le thème du « débordement de force » est prégnant et que le mot est formé non sur la racine *phu-*, faire croître, mais sur *g^wij-* > *bih-* > et, par métathèse d'aspiration d'une syllabe interne à la première syllabe, renforcée par la présence de *rho*, *bhi-* (sur un phénomène analogue voir les explications de Chantraine, in *DELG*, sous φιάλη) ; je pense donc que l'adjectif composé appartient à la même base que βία, « exercice violent de la force ».

Sur ἐμπάζομαι, issu d'une racine **peH₂* > *pā-* voir *Supplément au DELG*, s.u, la référence à l'article d'Alain Blanc, *RPh*, 64, 1990, 143-150. La racine signifie « surveiller un troupeau » (pour le protéger). L'emploi dans le contexte est métaphorique.

Vers 492-97

- 492. τοῦ δ' ὥς οὖν ἤκουσε περίφρων Πηνελόπεια
- 493. βλημένου ἐν μεγάρῳ, μετ' ἄρα δμοῖσιν ἔφειπεν·
- 494. « αἶθ' οὕτως αὐτόν σε βάλοι κλυτότοξος Ἀπόλλων.»
- 495. τὴν δ' αὖτ' Εὐρυνόμη ταμίη πρὸς μῦθον ἔφειπεν·
- 496. « εἰ γὰρ ἐπ' ἀρῇσιν τέλος ἡμετέρησι γένοιτο·
- 497. οὐκ ἂν τις τούτων γε εὖθρονον ἦδ' ἴκοιτο.»

Le vers 492 est l'objet de nombreux commentaires spécialisés. Où se situe l'appartement de Pénélope, se demande-t-on, pour qu'elle ait pu entendre ce qui se passe dans le *mégaron* et pour qu'elle ait pu « deviner » qu'Antinoos avait lancé un tabouret contre le mendiant. On en déduit que l'appartement est « à côté » du *mégaron*, qu'il ne peut pas être au-dessus, alors que le début du chant 20 laisse clairement entendre qu'il se situe au-dessus. La réponse est pourtant simple, qui met un terme à toutes les *disputationes* savantes : Pénélope a « entendu parler de lui (le mendiant) frappé dans le *mégaron* » ; quelqu'un, une servante, lui a rapporté ce qui s'est passé. Ἀκούω signifie entendre + génitif, quelqu'un ; le contexte exclut qu'elle ait entendu « celui qui avait été frappé dans le *mégaron* ». Le verbe signifie également « entendre parler de... » ; c'est le sens qu'il a en contexte. Malheur ! L'aède n'a pas « raconté » qu'une servante avait été envoyée par sa maîtresse pour savoir ce qui se passait et qu'elle était revenue rapporter ce qu'elle avait appris ! Cela s'appelle une ellipse narrative, dont l'usage obéit au principe d'économie : il n'est besoin que d'un peu de gymnastique mentale de la part de l'auditeur de l'aède pour comprendre que, même si ce dernier ne le lui a pas dit explicitement, il lui suffit de compléter par l'hypothèse

« quelqu'un a raconté à Pénélope ce qui s'est passé » l'information qui lui est donnée : « lorsque Pénélope eut entendu parler de celui qui avait été frappé dans le *mégaron*, elle dit... ». Beaucoup de bruit pour rien.

Apollon *klutotoxos*, c'est certainement Apollon célèbre, et célébré, pour ses exploits accomplis avec un arc – encore que la légende soit discrète sur le sujet ; c'est tout aussi certainement Apollon, si j'ose user d'une métonymie anachronique, « à la botte secrète ». Eh bien, ça y est ! J'ai osé. « Puisse Apollon te frapper d'une flèche que tu n'attends pas ! »

L'intendante, gardienne de la nourriture, de manière générale, gardienne du partage, « dit *pros mūthon* », « en rapport au souhait sous-entendu » de sa maîtresse : « Puisse-t-il être mis un terme ἐπ' ἀρχῆσιν, à *nos malheurs* / à *nos prières* / à *nos malédictions* / à *nos guerres* ». « Puissent-ils tous périr avant l'aurore prochaine ! » Pénélope, en réponse, atténue la rudesse du souhait : tous les prétendants sont des « ennemis » (des fauteurs de guerre), mais seul Antinoos (vers 500) μάλιστα μελαίνῃ κηρὶ ρέφοικε « se fait assimiler au plus haut point à un serviteur de la mort ». Seul Antinoos a adopté un comportement qui lui mérite la mort. Le propos doit alerter l'esprit de l'auditeur : plus tard, lorsque Ulysse cherchera la mort de *tous les prétendants*, il n'accomplira pas un acte de justice, il exécutera une vengeance. Peut-être cette *hubris* était-elle nécessaire pour le mettre en garde devant les risques d'un retour à la tyrannie.

Vers 513 sqq.

Dans son portrait du « mendiant », Eumée, que Pénélope a fait venir auprès d'elle pour être son messager, insiste sur le sortilège exercé par l'étranger lorsqu'il raconte ses infortunes. Je fais l'hypothèse que c'est là un élément à fonction extra-diégétique, renvoyant à un personnage « historique », Pisistrate, dont la tradition rapporte qu'il exerçait une grande fascination lorsqu'il parlait. Son nom est probablement, d'ailleurs, un nom apposé au terme de son initiation éphébique, au cours de laquelle il s'était montré particulièrement « persuasif » pour ses compagnons d'embuscade (« stratos »). L'aède contamine les deux plans, de l'énoncé et de l'énonciation et invite le public à conférer à un personnage, Pénélope, la connaissance qu'il a lui-même d'un personnage vivant, réputé pour son art de parler, Pisistrate, et donc à superposer le personnage de fiction au personnage vivant. Il invite l'auditoire à tirer la conclusion que Pénélope connaît la véritable identité du mendiant et qu'elle sait avant de l'avoir rencontré, qu'elle aura affaire avec son mari déguisé.

Sollers (*Guerres Secrètes*, 2007) a remarqué de façon pertinente et judicieuse, dans son odyssée en quête de l'être singulier, qu'il est étrange que Pénélope n'ait pas reconnu son mari à sa voix. Je l'ai noté, l'aède ne nous dit pas, en effet, qu'Athéna a travesti la voix de l'homme revenu dans sa patrie ; il ne nous dit pas que le mendiant lui-même travestit sa voix. Il nous laisse ainsi entendre que ceux qui l'ont connu dans sa jeunesse et, surtout, son épouse, ont pu le reconnaître à sa voix. La remarque de Sollers ne s'applique ni à Eumée, ni à Pénélope, qui ont immédiatement reconnu l'identité de celui qui se cachait sous un mendiant, qui a bien pris soin de ne pas travestir sa voix parce qu'il lui importait de se faire reconnaître d'eux. Les prétendants, nés après le départ d'Ulysse ou enfants au moment de son départ, ne pouvaient ni connaître sa voix, ni s'en souvenir.

Il est vrai que l'inexactitude de Sollers peut lui être pardonnée : aucun des spécialistes de l'*Odyssée*, dont on peut supposer pourtant qu'ils ont assidûment fréquenté le texte grec, n'a fait l'hypothèse, à une exception près, sauf erreur de ma part, que Pénélope savait qui se dissimulait sous le vêtement du mendiant.

Vers 518-520

ὥς δ' ὅτ' ἀφοιδὸν ἀνὴρ ποτιδέσκεται, ὅς τε θεῶν ἔξ / ἀφφείδη δεδαφῶς φέπε' *ἱμέρφεντα βροτοῖσι, / τοῦ δ' ἄμοτον μεμάρασιν ἀκοφφέμεν, ὅππότη' ἀφείδη.

Harmonie imitative de la fluidité du chant suggérée par les allitérations en /w/ et en /m/ prenant appui sur l'articulation de la dentale sourde (/t/) ou sonore (/d/) ? L'accent d'emphase au début du vers 519 induit par la gémation de /w/ dans ἀφφείδη, la triple scansion dentale précédant la reprise de /w/, la dominante des sonnantes et des liquides, encadrée, à l'attaque et à la finale par deux explosives sourdes (/j/ et /t/) dans ἱμέρφεντα, scansion reprise au vers suivant par la triple scansion de /m/ dans une unité syntagmatique (ἄμοτον μεμάρασιν) dont l'écoulement est comme retenu par les sourdes explosives de la fin du vers (/k/, /p/, /t/) conduisant à la claire retombée de la voix en fin de proposition où se prolonge la résonance de son attaque (ὥς δ' ὅτ' ἀφοιδὸν / ὅππότη' ἀφείδη), tout cela laisse percevoir un travail délibéré d'un aède se signifiant. Le syntagme φέπε' ἱμέρφεντα se situe au centre de l'ensemble ; le phonème, obtenu par la constriction maximale de la caisse de résonance au lieu le plus haut de la cavité buccale (la palatale /j/) partage en deux parties la ligne mélodique de la proposition à la façon d'un fléau. De part et d'autre de cette articulation la plus contrainte, deux timbres vocaliques les plus tendus du spectre /i/, /e/. Pour soulever et contenir quel sens ? La recherche étymologique (voir Chantraine, *DELG*, sous ἱμερος) propose comme explication « la meilleure », celle de Bally, qui rattache le nom à **si-smer-j-*, « avoir souci de... » « soin de... ». Il me semble que c'est passablement édulcorer la passion d'un « guerrier » / d'un « mâle » pour le chant aédique. Un aède se fait instruire (δεδαφῶς), en provenance du monde des dieux (θεῶν ἔξ) φέπε' ἱμέρφεντα, des paroles (des vers / des propositions complètes, des énoncés complets), non pas « désirables » ou « aimables » autant que peuvent l'être des mignonnettes allant voir la rose, mais, « qui provoquent un élan vers... », qui, « jettent à l'assaut d'un objet de désir » tel que « les hommes » ἄμοτον μεμάρασιν ἀκούεμεν, « sont tendus vers l'écoute d'un effort qui ne se relâche pas ».

Quel élan vers quel objet les *wepea*, les récits que le mendiant fait de ses infortunes suscitent-ils ? Il tient en haleine Eumée, comme il tiendra en haleine Pénélope (θέλγοιτο κέ τοι φίλον ἦτορ) dans la façon dont il a exaspéré et dont il exaspérera l'attente d'un *nom*. Le mendiant tient en suspens son auditoire en tenant en suspens un nom.

Je pense que l'aspiration du nom ἱμερος est la trace non de l'allophone de /s/, mais de /j/, que le nom appartient à la famille de ἱ-εμαι (racine **jije-* élargie –m), d'où sont issus latin **am-* (après amuïssement de /j/ initial, comme c'est probablement le cas dans « anus »), anglais **aim*. L'adjectif, prononcé *jimeros* ou *ijmeros* signifierait donc « qui excite le désir de... ». Venus est la déesse de l'amour, *du désir*, pas des tendres sentiments.

23, 144 : φόρμιγγα γλαφυρήν, ἐν δέ σφισιν ἱμερον ὥρσε ; lecture également attestée : ἐν δέ σφιν ἱμερον ὥρσε ; ce serait l'indice que l'initiale de ἱμερος jouait un rôle discriminant et s'articulait dans ce cas /jjj/. La présence d'un *nu* éphelcystique dans d'autres contextes ne permet pas de tirer une conclusion probante.

Vers 525-27

στεῦται δ' Ὀδυσῆφος ἀκοῦσαι / ἀγχοῦ Θεσπρωτῶν ἀνδρῶν ἐν πίοι δῆμῳ / ζωοῦ (ζοιοῦ)

« Il (le mendiant) affirme avec force qu'il a entendu dire d'Ulysse qu'il est proche, dans le riche territoire de 'guerriers thesprotés', vivant... » ; il est également possible d'entendre : « Il affirme avec force *avoir entendu Ulysse dire* qu'il est tout proche, vivant, sur le territoire de 'marins / guerriers / etc.' 'thesprotés' ». Autre façon de dire que le mendiant est Ulysse près de se démasquer.

Comme plus haut, Eumée était supposé savoir ce que seul l'auditoire de l'aède pouvait savoir (Ulysse a été sauvé d'un naufrage par le mât de son navire), présentement c'est Pénélope qui pourrait bien savoir de son mari – la séduction qu'il exerce quand il parle ou fait le récit de ses aventures – ce que l'auditoire de l'aède a découvert en même temps que la cour phéacienne. Le serviteur, Eumée, éclaire la reine sur ce qu'il lui sera permis d'entendre d'*Odusseus*, de la part du mendiant. Il est là, tout proche, vivant, consultant les oracles de « Passeurs du divin ».

Dans la phrase, l'expression Θεσπρωτῶν ἀνδρῶν ἐν πίονι δήμῳ recèle une invitation à jouer avec les mots : les deux mots πίον et δημός (accent, certes, différent de celui de δῆμος) comportent dans leur sens premier la notion de « graisse », de ce qui est « gras » et, πίον, par métonymie, ce qui est opulent. Ulysse est là, tout près, au milieu de la graisse abondante, au milieu de la nourriture abondante obtenue par le sacrifice des animaux, et notamment, des porcs, Θεσπρωτῶν ἀνδρῶν, de « guerriers » « s'autorisant des dieux à vendre » des hommes ?

Bref, le langage d'Eumée est double ; Pénélope en entend d'autant mieux les sous-entendus qu'ils font, pour elle, partie des bien entendus de la conversation.

531

Etant donné l'aspiration, je fais l'hypothèse que ἐψιασθαι comportait à l'initiale un yod (/j/) ; je reconstitue donc une forme nominale **jep-sia* ; /p/ peut être la trace de la vélaire *k^w*, ce qui permet de reconstituer **jek-w-*, latin *jocus*. Le latin attesterait, pour le grec, le sens de « plaisanterie verbale », « jeu de mots ». Je suppose qu'anglais « joke » se rattache à la même racine.

Pénélope fait allusion à la plaisanterie des jeunes ; celle-ci lui a été rapportée en même temps qu'on lui a fait le récit de l'altercation entre le mendiant et Antinoos.

Incidemment, l'aède nous donne une indication de temps qui nous permet de savoir qu'Ulysse en est au 27^e jour de voyage depuis son départ de l'île de Calypso : le concours de l'arc aura donc lieu au soir du 28^e jour.

562 Εὖμαι' αἰψά κ' ἰεγὼ νημερτέα πάντ' ἐνέποιμι / κούρη Ἰκαρίοιο περίφρονι Πηνελοπείῃ : noter que personne n'est censé avoir appris le nom du père de Pénélope au mendiant : pour Eumée, une façon, de la part d'Ulysse, d'insister sur son identité.

« Ikarios » renvoie au dème d'Ikarion (ou Ikaria) où, selon le mythe, Ikarios aurait accueilli Dionysos, qui lui aurait révélé la fabrication du vin.

576 οὐ σύ γ' ἴφ' ἄγεις* Εὖμαιε. L'emploi absolu du verbe ἄγω (nécessairement à deux valences : « x conduit y ») est exclu. Il faut donc restituer le complément ἴφε / ἴφ' = « le / lui ». Il n'est pas sûr qu'il faille maintenir la présence de γε, comme il n'est pas sûr que l'usage (articulation d'un agglomérat, /gw/) en soit superflu : « Quoi, même toi, il ne t'a pas suivi ? »

595 αὐτὸν μὲν ἴφε πρῶτα σάρου καὶ φράζεο θυμῷ... Il me paraît plus probable qu'Eumée demande à Amphinomos de protéger en tout premier lieu le mendiant, plutôt que « lui-même ». D'où je propose de corriger : αὐτὸν μὲν σὲ par αὐτὸν μὲν ἴφε πρῶτα... Cela implique de corriger la personne du verbe qui suit (μή τι πάθης > μή τι πάθῃ)

