

## Chant 7

### Une promesse royale en forme de lapsus.

#### 1- Le retour d'Athéna

Laissé seul, Ulysse adresse une prière à la déesse Athéna, dont il fait à nouveau – après avoir quitté Troie – sa déesse tutélaire.

6, 324-7 (fin du chant 6)

« κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἄτρυτώνη.  
νῦν δὴ πέρ μευ ἄκουσον, ἐπεὶ πάρος οὔ ποτ' ἄκουσας  
ῥαιομένου, ὅτε μ' ἔρραιε κλυτὸς ἐννοσίγαιος.  
δός μ' ἐς Φαίηκας φίλον ἐλθεῖν ἢ δ' ἐλεεινόν. »

κλῦθί μοι, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, Ἄτρυτώνη

L'orant interpelle la déesse sous deux de ses titres qui la rattachent à la fonction de la souveraineté olympienne. Elle est enfant αἰγιόχοιο Διὸς, de « Zeus détenteur de l'Egide ». Sous la désignation de l'Egide, il faut entendre, moins le nom de la « chèvre », que le thème du « jaillissement » vital, figuré par les éclairs dans un ciel d'orage. Zeus est le maître, sous les orages, du jaillissement vital ; il lui arrive de déléguer son pouvoir à Athéna. Ulysse se place donc, au moment qui sera décisif pour son retour parmi les hommes et donc dans l'ensemble du monde vivant, sous la protection des dieux souverains de tout le domaine de la vie, auxquels même Poséidon est subordonné.

Athéna est *Atrutōnē* (< *atrut-won-*), elle est « de la quatrième » (génération). Zeus est de la troisième génération ; il est fils de Kronos – Rhéa (deuxième génération), enfants de Gaia – Ouranos (1<sup>re</sup> génération). Elle occupe une place qui correspondrait à un nouveau cycle générationnel ; or, à cette place, sa position est bloquée : Athéna n'aura pas d'enfant divin, elle n'épousera pas un dieu souverain d'un nouveau style, elle est « enfant du dieu porte-égide » dont elle ne peut que défendre la position. Nous apprendrons peu à peu comment, sur le plan humain, Ulysse occupera une position analogue, qui signifiera son renoncement définitif à la position du « souverain ».

νῦν δὴ πέρ μευ ἄκουσον, ἐπεὶ πάρος οὔ ποτ' ἄκουσας

La formule ne signifie pas que, jusqu'à ce moment, Athéna a refusé d'entendre les prières d'Ulysse, mais que ce dernier ne lui a, depuis qu'il a quitté Troie, jamais fait entendre une prière venant de sa part, d'abord, nous l'apprendrons bientôt, parce qu'il a abandonné l'alliance de sa déesse tutélaire au profit de celle d'Arès et de Poséidon, ensuite, au temps des épreuves qu'il subissait de la part de Poséidon, ayant compris son erreur, il a refusé de susciter un conflit entre la déesse et le dieu.

δός μ' ἐς Φαίηκας φίλον ἐλθεῖν ἢ δ' ἐλεεινόν

« Donne-moi d'arriver chez les Phéaciens en allié et, par-là, capable de les fléchir. »

Je pense que ἦδε est formé sur la racine du démonstratif *j-* (latin « is ») et qu'il doit être lu *jējde* > *jēde* par dissimilation, qui pouvait s'articuler *ējde* ou *jēde* selon les contextes. Signifie donc : « là même » ou « par là même » ; joue donc le rôle d'un coordonnant.

#### Nausicaa rentre dans ses appartements

vv. 7, 7-13

Nausicaa rentre dans ses appartements ; une servante, venue de Ἀπειρά (une Ἀπειράϊη), nommée Εὐρυμέδουσα, s'affaire auprès du foyer et lui prépare son repas. Il me paraît peu probable que, dans son nom, la servante porte le thème de « celle dont les soins souverains s'exercent sur une vaste étendue ». Je lui conférerai plutôt des traits artémisiens et supposerai

que, conformément à son rôle de gouvernante, elle est « celle qui protège du pénis » et qu'elle est venue de « Non Transpercée » ! Elle offre à la jeune princesse la consolation d'un bon feu. La maîtrise de la pulsion sexuelle était bien un thème important de la rencontre entre Ulysse et Nausicaa.

7, 31 sq.

« μηδέ τιν' ἀνθρώπων προτιόσσεο μηδ' ἐρέεινε.  
οὐ γὰρ ξείνους οἶ γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται  
οὐδ' ἀγαπαζόμενοι φιλέουσ', ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ.  
νηυσὶ θοῆσιν τοί γε πεποιθότες ὠκείῃσι  
λαῖτμα μέγ' ἐκπερώσιν, ἐπεὶ σφισι δῶκ' ἐνοσίχθων.  
τῶν νέες ὠκεῖαι ὡς εἰ πτερὸν ἤ ἐ νόημα. »

Athéna confirme ce que disait Nausicaa (6, 205-205) : les hommes vivent trop loin des Phéaciens, alliés des dieux, pour qu'ils puissent leur faire du mal. De manière complémentaire, l'éloignement du monde humain s'explique par le peu d'affinité des Phéaciens pour eux.

Les Phéaciens détiennent le moyen qui pourrait permettre à Ulysse de rejoindre Ithaque ; ils ont la maîtrise des mers ; ils peuvent atteindre *infailliblement* les points les plus éloignés ; c'est Poséidon qui leur confère leur compétence singulière. En revanche, ils n'aiment pas les êtres humains. Comment pourraient-ils donc affréter un navire pour mettre un homme à l'abri du dieu, leur allié, qui le poursuit de sa haine ! Le problème est posé : pour l'heure, Ulysse paraît être tombé dans un piège.

Quelques données supplémentaires l'aideront à se tirer du mauvais pas où Zeus l'a mis.

v. 47 τοῖσι δὲ μύθων ἤρχε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη

Quelle conversation introduit Athéna en présence d'un interlocuteur muet ?

Les explications de la déesse sont introduites par une formule qui paraît inappropriée (« elle entama la conversation »), et qui pourrait laisser soupçonner l'interférence de deux traditions. Toutefois, l'hypothèse de l'interpolation ou de la synthèse de deux traditions orales ne résout pas la difficulté : dire que « Athéna [...] lança la conversation 'pour eux' », c'était employer une formule inappropriée, voire aberrante, étant donné, nous le découvrirons, qu'elle est le seul personnage qui parle à un seul interlocuteur ; or cette formule inappropriée n'implique pas l'existence d'une interpolation puisque, interpolée ou pas, la formule reste aberrante. Supposons donc une anomalie de propos délibéré dès la mise en scène de l'arrivée en Phéacie : Athéna donne *le ton de toute la conversation, faite de sous-entendus* (μύθων), qui va suivre et qui constitue le contenu du chant 7. Autrement dit, il y a, dans les informations données par Athéna, des éléments essentiels, qui manquaient aux informations de Nausicaa, pour comprendre la suite des événements. Encore une fois, ces informations concernent la reine Arété et expliquent, au moins partiellement, pourquoi c'est à elle en premier qu'Ulysse doit adresser sa supplication.

vv. 53-66

δέσποιναν μὲν πρῶτα κινήσεια ἐν μεγάροισιν·  
Ἄρητη δ' ὄνομ' ἐστὶν ἐπώνυμον, ἐκ δὲ τοκῆων  
τῶν αὐτῶν, οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα.  
Ναυσίθοον μὲν πρῶτα Ποσειδάων ἐνοσίχθων  
γείνατο καὶ Περίβοια, γυναικῶν εἶδος ἀρίστη,  
ὀπλοτάτη θυγάτηρ μεγαλήτορος Εὐρυμέδοντος,  
ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασίλευεν.  
ἀλλ' ὁ μὲν ὄλεσε λαὸν ἀτάσθαλον, ὄλετο δ' αὐτός·  
τῇ δὲ Ποσειδάων ἐμίγη καὶ ἐγείνατο παῖδα

Ναυσίθοον μεγάθυμον, ὃς ἐν Φαίηξιν ἄνασσε:  
Ναυσίθοος δ' ἔτεκεν Ῥηξήνορά τ' Ἀλκινόον τε.  
τὸν μὲν ἄκουρον\* ἔοντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων  
νυμφίον, ἐν μεγάρῳ μίαν οἴην παῖδα λιπόντα,  
Ἀρήτην: τὴν δ' Ἀλκίνοος ποιήσατ' ἄκοιτιν

A tort Hainsworth, entérinant la tradition critique, *Commentary*, I. p. 324, chant 6, vers 54, parle de « uncertain handling of Arete's role ». Ce « traitement » prétendument « incertain » du personnage de la reine est un des grands lieux de rendez-vous de la critique de l'*Odyssée* (voir notamment les études de Schadewaldt, d'un côté, dans le sens d'un défaut de cohérence, Mattes, Fenik, Besslich, de l'autre, dans le sens de la cohérence de tout l'épisode phéacien). La difficulté à résoudre est celle du silence de la reine au cours de la scène de supplication. Il s'agit simplement de comprendre comment l'aède met en scène ce silence et le rôle, *nécessaire*, qu'il lui confère dans l'épisode de *l'accueil d'Ulysse à la cour phéacienne*. Sans ce silence, l'accueil, justement, n'aurait pas eu lieu. La reine est mise en scène de façon si subtile qu'il ne faut pas oublier que le metteur en scène, même d'un conte, fait appel à l'esprit de finesse, qui n'est pas toujours celui d'un universitaire, de ses auditeurs / lecteurs.

Athéna le répète après Nausicaa, au moment de conclure : « Si elle (Arété) entretient en son cœur des pensées amicales pour toi, il y a bon espoir qu'en conséquence tu voies les tiens et que, parvenu dans ta patrie, tu pénètres dans (ta) maison au plafond élevé » (la formule renvoie aux propos d'Hermès à Calypso). C'est clair, dans l'état actuel du récit, le retour d'Ulysse à Ithaque *dépend d'Arété*. C'est à nous, lecteurs, de suivre précisément le fil du récit dans sa continuité afin de voir en quoi l'aède n'a pas traité le rôle d'une main hésitante. Il est vraisemblable que l'aède de l'*Odyssée* a inventé *tout l'épisode phéacien* et donc le roi Alkinoos et la reine Arété ; s'il la fait, c'est dans un dessein que l'on dira poétique ou narratif, peu importe et on lui accordera le bénéfice de la compétence à conduire jusqu'au bout, sans confusion, l'objet de sa visée.

Dans un premier moment, Athéna, sous le déguisement d'une jeune fille, fait la généalogie de la reine. Qu'apprenons-nous *en même temps qu'Ulysse* ?

D'abord, Ulysse « se dirigera jusqu'à atteindre » la « maîtresse » des lieux (*despoina*) Ἀρήτη δ' ὄνομ' ἐστὶν ἐπώνυμον... « *Arētē* lui est un nom (qui lui a été donné) à titre de surnom. La reine a donc, comme *Odusseus*, un nom secret, refoulé à l'arrière-plan par quelque interdit de le prononcer. Or *Arētē* peut signifier « interdite » au sens de « qui ne peut pas parler » (« qui ne parle pas ») (*a-rwe-t-*). La remarque sur le nom a donc pour fonction d'attirer l'attention sur ce sens d'un nom, qui peut également signifier « celle qui est priée » (ou « sous le coup d'une formule de malédiction » !). Ce second sens qualifie Ulysse lui-même.

Deux traits rattachent Arété à Ulysse : le thème du nom secret (qui nous sera révélé au chant 19 !) / celui de la malédiction qui peut s'inverser en « formule de bénédiction » (chants 9 et 19).

Est-il possible d'extraire le nom secret de la reine du contexte présent ? Examinons sa généalogie.

Ναυσίθοον μὲν πρῶτα Ποσειδάων ἐνοσίχθων  
γείνατο καὶ Περίβοια, γυναικῶν φείδος ἀρίστη,  
ὀπλοτάτη θυγάτηρ μεγαλήτορος Εὐρυμέδοντος,  
ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασίλευεν.  
ἀλλ' ὁ μὲν ὄλεσε λαὸν ἀτάσθαλον, ὄλετο δ' αὐτός:  
τῇ δὲ Ποσειδάων ἐμίγη καὶ ἐγείνατο παῖδα  
Ναυσίθοον μεγάθυμον, ὃς ἐν Φαίηξιν φάνασσε:  
Ναυσίθοος δ' ἔτεκεν Ῥηξήνορά τ' Ἀλκινόον τε.  
τὸν μὲν ἄκουρον ἔοντα βάλ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων  
νυμφίον, ἐν μεγάρῳ μίαν οἴην παῖδα λιπόντα

Poséidon, uni à Périboée (peri-bowja), fille d'Eurymédon, roi des géants, engendre Nausithoos. Le père de Périboée – riche en troupeaux de bovins – Eurymédon (« qui administre un vaste territoire », mais aussi « fécondateur sur une vaste étendue » !) – a provoqué sa perte et celle de ses troupes en raison de ses désirs insatiables auxquels il se croit autorisé en raison de l'exubérance de sa force (le Géant est une métaphore d'un membre de l'aristocratie équestre).

Sa fille lui donne un petit-fils qui se nomme « Nausithoos » parce que, nous l'apprendrons bientôt, il « a pris appui sur les navires » (et non plus sur les chevaux) pour émigrer au loin, s'éloigner des Géants et des Cyclopes, afin de coloniser, au Nord, Skhérie, une pointe du continent.

Nausithoos a deux fils : l'aîné se nomme *Rēxēnōr*, le cadet Alkinoos. Le sens du nom du cadet est complexe ; s'il peut être entendu au sens de « Qui prend appui sur son intelligence pour se défendre / pour opposer sa force et résister », on peut également supposer une transformation, du second membre, \**naw-os* > *nowos* (assimilation vocalique) et interpréter le nom dans le sens de « qui met sa force dans ses navires » ou « qui résiste (au don d') un navire ». Alkinoos est un doublet de Nausithoos. Il en est comme si la démesure du lignage s'était transmise de Nausithoos à son aîné, *Rēxēnōr*, père d'Arété, et il en est comme si Alkinoos, pour compenser un défaut de force « agressive », avait dû épouser la fille de son frère frappé d'une flèche par Apollon, par hypothèse parce qu'il avait défié le dieu. En tuant le père, le dieu se substitue à lui comme « nourricier » de sa fille. La mort du père est la condition du transfert à la fille d'une qualité « apollinienne » et donc « diwine » (de Zeus), l'intelligence. Sous *Rēxēnōr* se laisse décrypter une figure analogue à celle d'Achille. L'adjectif composé – « briseur de la vigueur guerrière » - qualifie exclusivement Achille dans l'*Iliade*. Ce *Rēxēnōr* est mort avant d'avoir eu un « garçon » ; il avait donc une fille, *Arētē* : par un chiasme générationnel, la force, sous une forme atténuée, a été transmise au second fils (Alkinoos), tandis que l'aîné, à qui il fallait liquider la démesure guerrière, a mis au monde une fille, en qui l'intelligence (le noos) compense le défaut de force physique, grâce à un transfert divin de qualité. *Arētē* est une *Perinoia* (au terme du parcours, l'antithèse de *Peribowja*) : elle l'emporte par son intelligence sur son oncle et époux ; c'est elle qui oriente ses décisions ; si elle est présente dans le *megaron*, au moment du banquet et des discussions entre Conseillers (*basileis*), c'est afin de rattraper les bévues potentielles de son époux. Elle joue un rôle qui doit rester, sinon secret, du moins discret. Que Midas ait des oreilles d'âne, cela ne se confie qu'aux roseaux, ou, en confidence, à un auditoire.

Accordons à Alkinoos d'avoir reconnu ses limites et d'avoir su s'appuyer sur l'intelligence de son épouse. C'est ce que nous dit la suite

vv. 67-74

καί μιν ἔτισ' ὡς οὗ τις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη,  
ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν.  
ὡς κείνη περὶ κῆρι τετίμηται τε καὶ ἔστιν  
ἔκ τε φίλων παίδων ἔκ τ' αὐτοῦ Ἀλκινόοιο  
καὶ λαῶν, οἳ μὴν ῥα θεὸν ὡς εἰσορόωντες  
δειδέχεται μύθοισιν, ὅτε στείχησ' ἀνὰ ἄστν.  
οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτῇ δεύεται ἐσθλοῦ,  
οἴσι τ' ἐὺ φρονέησι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.

οἳ μὴν ῥα θεὸν ὡς εἰσορόωντες  
δηδέχεται μύθοισιν, ὅτε στείχησ' ἀνὰ φάστν

Les hommes (époux, fils, *lawos*, membres du peuple formant la troupe), regardant « vers la reine » comme « vers une déesse », lorsqu'elle s'avance pour aller dans la citadelle (dans le palais, à la fois temple, tribunal, résidence du *basileus* revêtu de l'autorité suprême), ces hommes donc *δηδέχεται μύθοισιν*, « la saluent par des paroles » ? Le lexème dont le sens n'est pas assuré est celui de *δηδέχεται*, écrit également *δειδέχεται*. Le verbe est rattaché à

une racine à laquelle se rattacherait *decet, decus, doceo*, latin, *dek-* grec, *dāś-* signifiant « honorer » en sanskrit. On suppose donc le sens de « saluer en signe de respect ». Si η était la trace de ā, d'une voyelle longue du radical, la forme redoublée s'écrirait en grec \*δεδηχεται. Aussi bien η que ει peuvent être la trace de –ew (> ej devant consonne ; voir \*ewewpe > eweipe : ἔρειπε). Il est donc possible de poser un radical \*dew- dw-, se réécrivant deu- / du- (cf. duco latin) et une forme verbale redoublée, durative, moyenne, \*dew-dwe-sk-k-η-tai > \*deid(w)ekhḥtai. « Duco » latin signifie « conduire » « en ramenant constamment l'animal sur la bonne voie en le tirant par la bride ». C'est à cette base verbale que je rattache la famille de δειδίσκω en grec. Je pense que l'aède de l'*Odyssée* a partiellement formé le nom de son personnage sur cette racine duk-j-, qui s'applique particulièrement à la conduite des chevaux ; j'en déduis que « Pollux », soit « Poludeukēs » signifie « le conducteur du poulain ». Dernière précision : une forme redoublée, renforcée par le suffixe (i)sk-, comportant l'idée d'un effort conduit jusqu'à l'obtention du résultat visé, a une valeur causative. Je traduis donc δηδέχεται μύθοισιν : « par des signes – des messages silencieux – les hommes de la troupe font que (la reine) les attire à elle », les fait venir auprès d'elle lorsqu'elle steikhēj, « parcourt leurs rangs ».

Seule cette interprétation permet de comprendre que le comportement de la population est un geste de reconnaissance pour « l'intelligence » d'une reine qui « met un terme aux querelles des guerriers » ! Et qui sera capable de prononcer une sentence qui donnera définitivement congé à l'esprit de zizanie !

Οὐ μὲν γάρ τι νόου γε καὶ αὐτὴ δεύεται ἐσθλοῦ : « même sans l'appui de personne (καὶ αὐτὴ), elle touche juste par l'excellence de ses sentences. »

#### Mythes et politique athéniens

ὥς ἄρα φωνήσασ' ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη  
 πόντον ἐπ' ἀτρύγετον, λίπε δὲ Σχερίην ἐρατεινὴν,  
 ἴκετο δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυάγυιαν Ἀθήνην,  
 δῶνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον. αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς  
 Ἄλκινόου πρὸς δώματ' ἴε κλυτὰ· πολλὰ δὲ οἱ κῆρ  
 ὄρμαιν' ἰσταμένῳ, πρὶν χάλκεον οὐδὸν ἰκέσθαι.

Lorsque la rencontre entre Ulysse et la déesse s'achève, nous apprenons (*Od.* 7, 78 sqq.) que celle-ci le quitte, se rend à Marathon, puis à Athènes où elle pénètre dans le sanctuaire d'Erechthée « solidement bâti ». Les traces athéniennes de tout le passage sont nombreuses (voir, par exemple, P. Schubert, *REG*, 109, 1996, pp. 255-263). Devons-nous considérer ces détails comme des intrus dus à une interpolation du VI<sup>e</sup> siècle, contemporaine d'une appropriation athénienne d'une *Odyssée* composée à la fin du VIII<sup>e</sup> ou au cours du VII<sup>e</sup> siècle ? Ou bien considérerons-nous que ce sont là justement des indices qui confirment les liens de l'*Odyssée* avec Athènes, au temps de Pisistrate précisément ? On admettra volontiers qu'Arété n'est pas une intruse ; on restera réticent devant la mention d'Athéna allant à Athènes, pénétrant en Attique *par Marathon* au moment de la première époque de la composition de l'*Odyssée*. Cela n'a-t-il justement pas été le parcours de Pisistrate, si nous en croyons Hérodote, lors de son retour définitif à Athènes ?

Le problème que soulève le détail réclame d'emblée une explication claire. Je formule la thèse : l'*Odyssée*, comme l'*Iliade*, est une commande athénienne, postérieure à celle de l'*Iliade*, dans un contexte idéologique qui n'est plus celui des réformes de Solon, mais celui de leur stabilisation contemporaine de celle du pouvoir de Pisistrate, après son retour à Athènes vers 546, au cours des années 540. Je précise aussitôt : la stabilisation du pouvoir de Pisistrate à Athènes a signifié la mise au pas – qui ne sera pas encore définitive – des grandes familles athéniennes, des grands propriétaires des plaines à blé (Eleusis, vallée du Céphise), les Etéoboutades et autres Eumolpides et Kérykes, bref des défenseurs de la légitimité du pouvoir exercé par l'aristocratie équestre, invoquant le patronage de Poséidon (familles probablement issues de l'immigration dorienne à la suite de l'écroulement de la civilisation mycénienne). De Solon à Pisistrate, la révolution politique athénienne a consisté

à affermir le patronage d'Athéna sur l'ensemble du territoire de l'Attique et à faire reconnaître, aux maîtres des chevaux, la prééminence de son culte sur celui de Poséidon. [Le mythe a perpétué une trace de cette révolution sous la figure d'Erechthée ; sur le déplacement de la souveraineté de la sphère de Poséidon vers celle de Zeus, voir C. Doyen, 2011. Je me permets également de renvoyer à un exposé personnel, « Mythos und Opfer. Drei griechische Beispiele », dans W. Schweidler, éd., *Opfer in Leben und Tod/Sacrifice Between Life and Death*, Berlin, Akademie Verlag, 2009, p. 105 sqq. Cette révolution a impliqué une transformation du rôle de l'aristocratie équestre dans la société : en lui désignant le navire comme sa monture, on l'invitait à subordonner son rôle économique de producteurs de céréales à celui des « marins », transporteurs de marchandises (huile, vin et poteries) ; cela avait pour conséquence une révolution « mentale » – dont je ne suis pas sûr qu'elle ait fait son chemin dans toutes les mentalités jusqu'à aujourd'hui –, la reconnaissance que le *ponos* (le labeur) du « laboureur », du travailleur de manière générale (par synecdoque, potier et rameur), avait plus de valeur que le *wergon* (l'acte et l'exploit) du professionnel de la guerre, étant donné les dégâts que ce professionnel provoque sur les produits de la terre et sur les hommes eux-mêmes. Dans la tradition épique, l'*Odyssée* coïncide avec une révolution : l'objet de l'épopée, du récit qui proclame la gloire de l'agent d'un exploit, ce ne sera plus l'exécution d'un haut fait sur le champ de bataille, à la guerre, mais la production pacifique des fruits, laquelle implique la solidarité laborieuse de tous les habitants d'un territoire. Le *ponos* d'un porcher vaut celui d'un magistrat ou d'un dresseur de chevaux.]

Dans cette perspective, les allusions athéniennes sont, on ne peut plus, appropriées à la commande du récit. Le retour d'Ulysse à Ithaque (Ἰθάκη) est une interprétation idéologique du retour d'un Pisistrate *transformé*, ayant rejeté toute prétention tyrannique, en Ἀθική (ἄκη) (j'ai déjà attiré ailleurs l'attention sur le fait que « Ithaque » est une anagramme parfaite de « Athique », selon l'orthographe ancienne du mot). La déesse éponyme de la cité suit elle-même le chemin du retour de Pisistrate, de Marathon à l'Acropole, dans l'Erechthéion, c'est-à-dire dans le sanctuaire où Poséidon, furieux de la défaite que son représentant avait subi à Eleusis, a obtenu de Zeus que le maître de l'acropole, Erechthée, soit précipité, foudroyé, dans les profondeurs du sol. Dans l'Erechthéion est célébré, sous le masque d'Athéna, un culte de Poséidon « athicisé<sup>1</sup> ».

Pour l'heure il nous faut montrer que l'allusion au parcours d'Athéna jusqu'au sanctuaire d'Erechthée est pertinente au contexte et qu'elle est un commentaire du rôle joué par Arété en Phéacie, analogue à celui de Praxithéa à Athènes, selon ce que nous en rapporte Lycurgue, citant Euripide, dans le *Contre Léocrate* : elle est la médiatrice d'un déplacement d'un domaine de juridiction d'un dieu (Poséidon) à un autre (Zeus en la personne d'Athéna). De la même façon qu'Ulysse a subi une longue épreuve initiatique qui lui a permis de se détacher du « patron » de l'aristocratie « équestre » et de son animal emblématique (le cheval) afin de se placer sous l'autorité de Zeus et d'exercer une compétence (le *noos*) qui relève du souverain des dieux, dont Athéna est en quelque sorte le ministre, Athènes a dû, à un moment de son histoire, remodeler la composition de ses forces politiques en rapport avec la transformation de son économie, transférer à un organe nouveau, composé d'hommes nouveaux, respectueux de l'égalité civique, les pouvoirs de décision et ses modalités. Une décision sera, à l'avenir, fondée sur la capacité, d'abord, à maîtriser les réactions émotives afin de réfléchir (*phronēsis*), à se concerter en mettant en commun des compétences (*dialogos*), à délibérer (*bouleusis*) dans un Conseil élargi et enfin à décider conformément à une intelligence perspicace de la situation en vue du bien général (*dianoia*). Ce qui est visé, depuis la malédiction proférée par Polyphème contre Ulysse, jusqu'au retour à Ithaque, c'est un retournement de la « haine » de Poséidon en « alliance » avec lui, transformé en « maître des navires », par la médiation d'Athéna et c'est la transformation de l'homme de la « dent »

---

<sup>1</sup> Je me demande si, en réalité, cet élément du mythe, n'est pas historiquement datable, après la victoire de Salamine et n'a pas le sens d'une restauration d'une primauté, à égalité avec Athéna, de Poséidon.

(*od-us-*), agressif devastateur de cité, en maître de la douceur des fruits (*odukj-*). La conclusion de l'ensemble de l'analyse nous donnera l'occasion de revenir sur cet exposé d'une thèse qui a pour fonction d'éclairer la lecture de l'*Odyssée*. Seule une analyse de l'ensemble du « Retour d'Ulysse » permettra de confirmer la pertinence de l'arrière-plan idéologique ici esquissé.

Des vers interpolés (78 à 135) ?

Discussion des arguments de détails

Le vers 89, ἀργύρεοι δὲ σταθμοὶ ἐν χαλκῷ ἔστασαν οὐδῶ, serait amétrique (ne respecterait pas la norme de l'hexamètre épique).

Le vers présenterait deux anomalies ; à la troisième mesure une syllabe fermée doit compter pour une brève (-ταθ-μο-ὶ ἐν-χαλ), ce qui contrevient à ce que l'on peut considérer, non comme une règle, mais comme une loi de l'épopée (elle n'admet aucune exception) : une syllabe fermée (par un second élément vocalique dans le cas d'une diphtongue ou par une consonne), quelle que soit la quantité de son pic vocalique, est longue. Est brève une syllabe qui comporte, à son terme, une voyelle brève. Je ne fais ici que tirer les conséquences de ce que M. West a perçu de manière perspicace et mis en évidence. Que l'on considère le vers comme interpolé (avec toute la description du palais) ou de composition tardive, par un aède « mal informé » de la bonne tradition, l'anomalie réclame une solution. Car même un aède tardif ne pouvait contrevenir à la règle de formation des syllabes brèves (la preuve en est à l'intérieur de la 3<sup>e</sup> mesure elle-même : -οὶ de σταθμοὶ n'est bref que parce que le détachement de τ – par liaison avec la voyelle qui suit – ouvre la syllabe qui, du coup, s'achève sur une voyelle brève, -ο). La solution est simple : en vérité, la troisième mesure s'articule effectivement comme un dactyle, dans lequel deux éléments de fin de syllabe sont détachés et liés avec la syllabe qui suit : ταθ-μο-ιε- / νχαλ-. L'aède articulait ν + χ comme un agglomérat (*\*nkha-*), pas plus difficile à articuler qu'un autre agglomérat, dans l'*Odyssée* également, οὐκ ὄγχνη οὐ... (24, 247) où les deux syllabes de ὄγχνη sont traitées comme des brèves ; le nom du poirier est donc dans ce cas articulé ὄ-γχνη : /nkhn/ devait déchirer l'oreille, pensera-t-on ? La double présence d'un phonème dans la figure d'un signifiant en autorisait la syncope. L'aède articulait, dans ce cas, soit /nkh/, soit /khn/, voire, tout simplement, /ɲ/.

Quant à χαλκῷ, il entre parfaitement dans le schéma métrique si nous restituons la terminaison brève du datif béotien (ou du locatif), χαλκῷ ; dans ce cas encore, l'élément final de la diphtongue se lie avec la syllabe initiale, vocalique, du mot qui suit : χαλκῷ / ιῆσ- et en reçoit une articulation palatale (/j/). L'ensemble du vers était donc articulé : ἀργύρεοι δὲ σ-φταθ-μο-ὶ ἐν νχαλ-κέ-ο- / ιῆσ-τα-σα f ν οὐδῶ.

Quant à la faute métrique, s'il y avait eu « faute », elle ne peut être un argument contre l'authenticité du vers ; considérât-on l'aède de l'*Odyssée* comme un génie, nous ne saurions trouver la preuve la plus sûre de sa génialité dans le fait qu'il ne pouvait former que des hexamètres dactyliques impeccables. Mais soyons clairs : tous les vers de l'épopée homérique sont conformes aux mesures du *dodécamètre*.

Vers 94 : ὄντας (atticisme rare ; la forme du participe est normalement ionienne, ἐόντας).

La forme ὄντ- est apparemment totalement absente de l'*Iliade* (on ne saurait décider si le fait est épique, ou s'il s'agit là d'un effet de la transmission du texte et d'un choix délibéré des grammairiens antiques) ; elle serait unique dans l'*Odyssée*, si, du moins, l'on adopte le texte de Von der Mühl ! Les manuscrits pour *Od.* 19, 230 (ὡς οἱ χρύσειοι ἐόντες ὁ μὲν λάε νεβρὸν ἀπάγχων) offrent des divergences. Quel est le mieux, de supposer une « synizèse » de χρύσειοι<sup>2</sup> ou un atticisme ὄντες ? Les deux syllabes qui subissent la synizèse se transforment en une syllabe à deux timbres vocaliques, longue. Dans le cas présent il faudrait

considérer que εο se transforme en *une syllabe brève* ; or cela n'est pas possible puisque ι se lie avec la voyelle initiale du mot suivant et donc empêche le contact de la voyelle longue avec une voyelle initiale, ce qui aurait pour effet, éventuellement, d'autoriser son abrègement. Le vers 19, 230 doit donc être lu ὤς ὃ οἱ φ χρύ-σε-ιοφ ι ὄν-τε-ς ὁ φ μὲν - λά-φε φ νεβ-ρὸ-ν ἄ φ πάγ-χων. On peut également supposer χρύ-σι-οι / ὄν-τε-ς ὁ/. Quoi qu'il en soit, la lecture ὄν-τε-ς est la seule possible.

En conséquence, il est légitime de se demander si une formule du type μήδ' ἔτ' ἔόντος ne devrait pas être lue μήδ' ἔτι ὄντος. A la suite de l'étude de Wackernagel sur les atticismes dans l'épopée homérique, les spécialistes inclinent à penser que ces derniers sont des accidents de la tradition manuscrite. L'hypothèse inverse n'est pas moins légitime : le présupposé que la langue épique était essentiellement formée sur l'ionien oriental a pu induire à en éliminer tous les atticismes possibles. Une étude détaillée de la langue épique montrerait plutôt qu'elle a sans doute été « inventée » dans le domaine ionien et éolien oriental (en Asie Mineure), mais qu'elle a été *réélaborée* au VII<sup>e</sup> siècle sur le continent entre Béotie (école d'Hésiode), Attique et Eubée, d'où la subsistance et la permanence de deux phonèmes disparus de l'ionien d'Asie Mineure, /w/ et /j/ (pour celui que cela intéresse, les premiers éléments de cette étude sont consultables sur le site [www.histor.ch](http://www.histor.ch) sous le titre « Langue homérique », publié le 24 janvier 2009).

Vers 131 : emploi du nom πολῖται, « les citoyens ». L'emploi est la trace d'une époque où la mise en place des institutions de la *polis* est relativement avancée ; le mot implique la reconnaissance de l'égalité civique d'une catégorie étendue d'hommes libres, également indépendants sur le plan économique. Un tel statut n'a existé à Athènes, par exemple, qu'après la réforme de Solon. Dans le contexte odysseén, le titre de citoyen est associé à la distribution de l'eau : une source est canalisée jusque dans le périmètre du palais d'Alkinoos ; il y a là une fontaine à laquelle viennent puiser « les citoyens » de Skhérie. L'appropriation publique des sources d'eau a été, à l'époque archaïque, l'œuvre des « tyrans<sup>3</sup> » ; à Athènes, la mise en place d'une fontaine publique « aux neuf sources », a été l'œuvre de Pisistrate. Le palais d'Alkinoos est une réplique idéalisée, en modèle réduit, de la ville d'Athènes. La seule autre occurrence de la notion se trouve au chant 17 (vers 206), associé à *l'usage de l'eau d'une fontaine publique* à « Ithaque » !

Dans l'usage du mot πολίτης nous avons bien la trace d'une composition tardive du passage. Pourquoi, toutefois, le dire « interpolé », si ce n'est en raison du présupposé qu'il date au plus tôt de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, alors que le reste du contexte serait antérieur ? Rien n'autorise à affirmer que le noyau primitif du récit du « Retour d'Ulysse », tel que nous le lisons, date de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, pas même la figuration, sur un vase du VII<sup>e</sup> siècle, de la scène de l'aveuglement d'un

---

<sup>3</sup> Pour un « Républicain » américain, qui n'admet aucune restriction à « sa » liberté et fonde son droit sur Dieu et son bras armé, l'Etat est un « tyran ». Traiter, au V<sup>e</sup> siècle, à Athènes, Pisistrate de tyran a procédé d'un simplisme fort commode pour la bonne conscience « démocratique » : en confondant l'œuvre du père avec celle du fils, Hippias, qui, lui, a tenté d'introduire à Athènes une royauté héréditaire. Les maîtres de la démocratie athénienne, l'aristocratie marchande, se faisaient passer pour les instituteurs et les sauveurs d'une constitution politique dont ils n'avaient fait que recueillir l'héritage. Clisthène leur a donné le moyen d'exercer le pouvoir sans crainte de la tyrannie, c'est-à-dire sans craindre qu'une famille réussisse à instaurer à Athènes une monarchie héréditaire. Le prétendu « tyran » de l'Attique a été un passage obligé vers la démocratie : c'est lui qui, mieux que Solon lui-même, a réussi à soumettre les membres de l'aristocratie équestre à accepter la règle de la primauté du bien commun sur celle des intérêts privés.



cyclope. Ou il faudrait alors admettre que l'invention de tous les thèmes des contes que l'on trouve dans l'*Odyssée* est contemporaine de cette épopée !

Concluons cette parenthèse sur la composition du chant VII. Nous pouvons considérer que les séquences qui le composent forment un tout cohérent : Ulysse est laissé seul dans le bois sacré d'Athéna ; il formule une prière à l'adresse de la déesse avec qui il renoue son alliance ; au moment de s'acheminer vers le palais, il rencontre une jeune femme qui lui donne des informations sur le couple royal ; il s'arrête sur le seuil du palais dans la crainte de ce qu'il va y découvrir, ce qui donne à l'aède l'opportunité de décrire même ce qu'Ulysse ne peut pas voir, l'intérieur du *megaron* ; ainsi prépare-t-il l'auditeur à comprendre ce qui va s'y passer ; Ulysse va jusqu'à la reine, prend ses genoux dans ses mains, formule une demande qui s'adresse au roi et aux conseillers qui l'entoure, puis il s'assied dans la cendre du foyer ; après un moment de stupeur qui laisse bouche bée, un Ancien invite le roi à relever le suppliant et à lui donner à manger ; le roi obéit à la suggestion ; Ulysse mange puis reformule sa demande d'être reconduit dans sa patrie ; le roi promet d'examiner la question le lendemain ; les Conseillers quittent le palais ; la reine et le roi, seuls avec l'étranger, lui posent diverses questions auxquelles Ulysse répond sans jamais déclarer son nom. Par une dernière explication qu'il donne et qui ne recèle aucune mauvaise intention d'*extorquer de* l'aide, il incite le roi à lui *promettre un navire* pour retourner chez lui dès le lendemain. Il est temps d'aller dormir. Arété invite son époux à partager son lit, où elle l'éclaircira sur le personnage à qui il a promis son aide !

Introduire le rôle d'Athéna permettait à l'aède d'attirer l'attention de l'auditoire sur le fait qu'Ulysse relèvera désormais de la juridiction de la déesse et que, si la reine Arété est un personnage ambivalent, en ce qui concerne du moins l'aide qu'elle peut apporter à l'étranger, sa place dans l'ordre des générations [*atrytōnē* : la « quatrième » : arrière-grand-père (Poséidon) ; grand-père (Nausithoos) ; père (Rêxênor) ; Arété] l'homologue à celle d'Athéna dans l'ordre de la génération divine royale (Ouranos ; Kronos ; Zeus, la fille de Mētis) et permet de lui affecter une qualité que n'a pas son mari, la *mētis*, la prudence avisée.

Des indices matériels et langagiers suggèrent que cette suite a été composée dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, à Athènes. Quelle épouvante à cela ?

## Interpolation

Je considère que le problème des interpolations dans un texte antique doit être traité principalement de manière synthétique et non dans le détail des vers ou d'une suite de vers insérés à l'intérieur d'un épisode donné (ce qui, bien sûr, a pu se faire : la main d'un scribe n'était pas nécessairement scrupuleuse). Ou bien nous avons affaire à un texte dont la visée primitive n'a pas été remodelée par l'intervention d'un second auteur, obéissant lui-même, comme le premier, à une commande, ou bien nous avons affaire à un texte dont la visée primitive a été réélaborée en fonction d'une seconde commande. Je pense que tel a été le cas de l'*Iliade*, remodelée à la demande d'Alexandre le Grand, afin d'offrir d'Achille un portrait plus avantageux que celui que permettait de dégager le récit primitif de source athénienne de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, selon du moins ce que je pense avoir montré (*in L'Iliade, poème athénien de l'époque de Solon*, Berne, 2000 et *Iliade : langue, récit, écriture*, Berne, 2007). La matière du fils d'Ulysse dans l'*Odyssée* a paru depuis longtemps suspecte ; des critiques continuent à considérer que l'on peut distinguer dans le récit au moins deux auteurs, que l'on désignera par le sigle commode des lettres (A et B). La théorie actuellement dominante fait siéner l'explication de la composition orale : l'état actuel du texte résulte d'un étoffage successif de la matière d'une génération d'aèdes à une autre, jusqu'au moment de la fixation écrite, que l'on situe, généralement, au VI<sup>e</sup> siècle. A cette explication, j'objecterai personnellement qu'une fixation écrite d'une tradition orale est, elle-même, la conséquence d'une commande et que *le premier texte fixé par écrit est nécessairement unitaire*, comme l'est tout texte résultant d'une commande orale. En conséquence, si la matière de Télémaque a été ajoutée à celle du récit du *Retour* – il ne sera pas difficile de le montrer au moment opportun – cela s'est fait en raison d'une commande venue se superposer

à un texte unitaire fixé par écrit. Ce qu'il nous faudra donc expliquer au terme de l'analyse, c'est l'existence de deux commandes, la raison d'être de la première aussi bien que celle de la seconde. Il suffira de revenir sur le problème au terme de l'analyse, au moment où nous aurons à nous interroger sur la commande du récit oral et de sa fixation écrite auxquels je donne le titre du *Retour d'Ulysse*. Ce récit focalise sur un personnage, Ulysse, et sur *une problématique*, celle de son retour dans sa patrie, sous le jour d'une question, que la tradition critique ne pose pas, sauf ignorance de ma part : le retour d'Ulysse chez lui est-il *légitime* ? La problématique de la *Télémachie* est tout autre : il a existé un fils d'Ulysse qui peut se réclamer comme l'héritier légitime, non seulement de ses biens, ce qui est de peu d'importance, mais de son *statut*. Or il est plus d'un indice dans le texte qui permet de montrer que la *Télémachie* ne respecte pas *l'esprit* dans lequel s'est fait le retour d'Ulysse, voire, elle y contredit radicalement. La *Télémachie* est une méprisable entreprise de légitimation de ce que le *Retour* a démonté et dénoncé, *la légitimité de la prétention, pour un être humain, à occuper une position royale, que cette position soit celle d'un juge et prêtre, d'un chef de guerre ou d'un maître des richesses*. Mais je serai peut-être indulgent pour l'aède de la *Télémachie* : je crois bien qu'il a détourné le contenu de la commande qui lui était faite *en se moquant de son personnage* et, à travers Télémaque, de son commanditaire.

## Rôles ambigus

Pourquoi fallait-il qu'Ulysse soit *l'hôte* (le *xenwos*) d'Arété ?

*De noms signifiants à l'intérieur d'un récit*

*Alkinoos*

Le nom du roi se laisse interpréter dans le sens de « celui qui agit en faveur du retour (*noos*) en repoussant (ce qui y fait obstacle) (*alki-*) » ou inversement, « Celui qui a la force de faire obstacle au retour ».

Noέω et donc νόος / Νόστος appartiennent à la même famille : le *noos*, l'intelligence capable de percevoir en situation les signes prometteurs d'une issue favorable et prenant des dispositions en conséquence assure le νόστος, le retour. Alkinoos est donc aussi bien celui qui « vainc les obstacles du retour » que celui qui « offre au *noos* la force de résister » à ce qui fait obstacle au retour. Mais la polysémie des noms propres composés peut entraîner la cohabitation, de valeurs opposées. « Alkinoos » peut être entendu au sens de « Celui qui a la force de repousser le retour ». En vérité, après sa bévue (voir sa promesse hâtive à la fin du chant 7), après avoir favorisé le retour, il recourra à tous les moyens à sa disposition pour rattraper la promesse qui lui a échappé.

Le rôle ambigu d'Alkinoos a été mis en évidence par G. Rose, (1969b), p. 387-406. Dans le même sens, voir G.W. Most (1989), p. 24 sq. Dans son analyse de l'accueil de l'étranger, S. Reece (1993) traite également, à la suite de Rose, de l'ambivalence de l'attitude des Phéaciens envers Ulysse. Il l'explique par un emprunt à diverses traditions orales, qui rend compte également de l'incognito d'Ulysse : « The general secrecy surrounding Odysseus' arrival at the Palace and his extended state of incognito, something not adequately motivated by the story in its inherited form, is explicable when understood as the normal situation for the unknown stranger in the folktale » (p. 112). Comment un critique peut-il penser qu'un aède ne serait pas capable d'adapter à son propre dessein un motif qu'il emprunte à la tradition ? L'incognito d'Ulysse est clairement motivé dans la perspective du *Retour* : il ne pouvait obtenir une aide des Phéaciens sans ce détour. Alkinoos a au moins deux raisons sérieuses de se méfier de son hôte : ce dernier a délibérément manœuvré pour obtenir la promesse d'un navire avant de déclarer son nom ; il est poursuivi par la haine de Poséidon, de qui le couple royal est issu et dont la colère pourrait se retourner contre tous les Phéaciens.

*Arété*

Le don du navire dépend d'une décision *royale*, concertée normalement avec des Conseillers. Que vient faire une reine dans ce concert juridique et politique ?

*Arété* est, selon l'une des interprétations possibles de son nom, « la Supplée » (« la Priée » : sa position est analogue à celle d'une divinité). Pourquoi ? Est-il un moment où, effectivement, elle répond à la « prière » qu'Ulysse lui a adressée ? Quelle prière ? Comment y répond-elle ? C'EST CE QUE NOUS APPRENDRONS LORSQUE ULYSSE AURA DEFINITIVEMENT FAIT VALOIR SON DROIT A UN NAVIRE, C'EST-A-DIRE LA NUIT OU IL FERA AUX DOUZE ROIS PHEACIENS, ENTOURANT ALKINOOS ET ARETE, LE RECIT DE SES AVENTURES.

Quel besoin l'aède avait-il de différer la réponse à ce point ? Pour un effet de retardement, sans doute. Mais il faudra expliquer alors un autre effet de retardement, celui de l'exécution de la promesse royale donnée pour le lendemain dans les moments qui ont suivi le succès de la supplication. La question est donc : pourquoi Alkinoos n'exécute-t-il pas sa promesse dans les délais annoncés (« demain, dès l'aurore ») ? Le roi n'avait pas la compétence de faire cette promesse. Pourquoi l'a-t-il faite ? Certainement, parce qu'elle lui a échappé. Il faut donc considérer de près les étapes qui conduisent à sa formulation.

L'erreur est de considérer qu'Ulysse a gagné son retour dès sa première rencontre avec le couple royal, au moment où Alkinoos, imprudemment je le montrerai, lui fait la promesse de le reconduire dans sa patrie dès le lendemain (*Od.* 7, 317-321). Or le lendemain, le roi change le programme ; il diffère l'heure et le jour du départ d'Ulysse. Incohérence poétique ? Le compilateur, que ce soit de traditions orales ou de traditions écrites, l'effet est le même, aurait-il oublié ce qu'un aède a fait dire au roi quelques vers plus haut ? Lire de cette façon un récit, c'est faire passer sa propre inintelligence de lecteur pour maladresse de compilateur. Nous donne-t-on le portrait d'un roi indécis, ayant de la peine à faire reconnaître son autorité ? Entre la prise de congé d'Ulysse, le soir de l'accueil, et le lever d'un jour nouveau, le roi s'est retiré dans la chambre, ...de la reine (*Od.* 7, 346-347) : Ἀλκίνοος δ' ἄρα λέκτο μυχῷ δόμου ὑψηλοῖο, / πὰρ δὲ γυνὴ δέσποινα λέχος πόρσυνε καὶ εὐνήν. « Alkinoos, comme de bien entendu, se coucha dans la chambre la plus retirée du haut palais ; c'est que son épouse souveraine lui offrait une couche auprès d'elle. » La reine invite le roi dans son lit. La chambre à coucher est la salle du Conseil du couple royal ; le lit y est tout aussi bien λέχος que εὐνή, embuscade, endroit idéal pour tramer une ruse ou tendre un piège, ou prendre des dispositions pour éviter un piège. Avant de dormir, Arété a eu le temps d'éclairer son mari sur la probable identité de son hôte, et d'aviser avec lui de la procédure à suivre (le soumettre à diverses épreuves) pour se tirer du mauvais pas où le roi s'était mis. Arété avait pu dire en substance : « Ne donne pas un navire à l'étranger dès l'aube, demain. Soumets-le à des épreuves pendant une journée ; imagine une situation qui l'oblige à dire son nom publiquement ; je saurai alors si nous sommes obligés par la promesse que tu lui as faite. Car l'homme à qui tu as promis un navire, c'est celui que Poséidon poursuit pour l'empêcher de rentrer chez lui. Si tu l'aides, tu sais ce que nous risquons », ce que l'auditoire apprendra plus tard, la destruction de toute la ville.

Le partage de la fonction royale de décision entre les rôles du roi et de la reine était nécessaire pour tenir à distance du roi un rôle d'observateur se faisant des réflexions et se faisant peu à peu une idée précise des risques entraînés par la demande d'un étranger sur ses gardes, à l'intelligence en alerte, plus que ne l'était celle du roi lui-même. La reine était nécessaire pour introduire un effet de retardement, l'effet de retardement requis par la nécessité où était Ulysse d'obtenir la promesse d'un navire *avant de dire son nom*, étant donné l'alliance des Phéaciens avec Poséidon. Est-il donc quelque chose qui obligeait l'aède à faire passer son personnage par ce monde ? Une savante construction idéologique : le monde nouveau exige que Poséidon, le maître de la stabilité du *dōma*, de la demeure, à l'intérieur de la demeure, de sa pièce principale, le *megaron* où le roi reçoit à sa table des grands seigneurs pour s'entretenir avec eux tout en buvant le vin qui, pris avec mesure, inspire de belles pensées, le maître également des chevaux et donc de l'aristocratie équestre, abdique la souveraineté en faveur de Zeus, le maître des engagements verbaux et des pactes, disposant du *kratos* non de la force, mais de l'intelligence. Cette révolution de palais olympien n'a d'autre fonction que de légitimer une révolution politique et économique dans un groupe humain. La sagacité sans pouvoir de décision d'Arété était nécessaire pour que

son époux ait l'occasion de se faire réflexion sur le garant divin de son pouvoir et conclure qu'il ne relevait plus de l'autorité de Poséidon, mais de celle de Zeus. Il nous faut donc examiner attentivement le rôle de la reine, partagée entre son statut de « suppliée » et sa loyauté envers son époux et son peuple.

*Arété : suite : thème et variations : rôles féminins*

Arété et Alkinoos dans leur relation à Poséidon, n'occupent pas la même place. Arété en est plus éloignée d'une génération. Elle fait preuve de compétences (elle se distingue par son *noos* et elle agit en reine de justice, elle apaise les querelles des « guerriers » – ἄνδρες) qui l'inscrivent dans le domaine des compétences de Zeus. Elle est née sous le signe de l'arc, dont nous apprendrons qu'il peut être un emblème de la royauté : en tuant son père à l'époque où elle est née, Apollon l'a appropriée à son propre domaine. Si à l'époque historique, l'arc est un instrument de guerre dégradé, dans la tradition mythique, il est un emblème royal. C'est l'arme qui permet d'atteindre une cible lointaine, qui réclame de celui qui l'utilise, avec la force et l'adresse, une grande maîtrise de ses gestes. La flèche que l'on tire et qui atteint son but est une métaphore du *noos*, de l'usage efficace de l'intelligence pour viser un but lointain et l'atteindre (à l'appui des mots « empennés » comme des flèches). Arété, petite-fille d'Eurymédon / fille de Rêxênor, tous deux disparus, dispose d'une qualité (le *vóoc*) dont le défaut a coûté la vie à ses deux ancêtres restés trop près de Poséidon. Elle n'a pas hérité de la démesure de ses pères. Elle est réfléchie ; ses qualités sont athénaïques plus que posidoniennes. Par l'opération d'Apollon, elle a été déplacée d'un domaine vers un autre, et placée sous la protection de Zeus. En l'épousant, Alkinoos lui-même a placé « sa force » sous l'autorité de « l'intelligence », dont il n'est pas toujours un allié. Arété apporte à Alkinoos ce supplément de *noos* qui lui permet de prendre des décisions judicieuses ou de rattraper une bévue. Son rôle est indispensable pour transférer à Ulysse le navire, qui relèvera, à l'avenir, de la compétence de Poséidon (élément marin) et d'*Athéna* (construction et conduite du navire). Bref, Arété est, dans le couple royal, la médiatrice indispensable pour un transfert de compétence héréditaire du domaine de Poséidon à celui de Zeus, qui a fait d'*Athéna* et d'Apollon ses lieutenants.

En Phéacie, la sagesse de la décision repose sur une reine, non que la société y fût matriarcale, mais parce que l'aède voulait placer son personnage principal sous l'autorité d'une femme, voire, plus précisément, sous l'autorité du monde féminin. C'est donc elle qui donne un avis motivé, à l'appui duquel Alkinoos prend ses décisions. La relation d'Arété à Alkinoos est analogue à celle d'*Athéna* à Zeus. Il s'agissait, pour l'aède, de montrer qu'Ulysse revient à Ithaque sous la conduite d'*Athéna*, avec l'autorisation de Zeus.

Il existe d'autres raisons pour lesquelles Nausicaa puis *Athéna* invitent Ulysse à se placer sous la protection de la reine en lui touchant les genoux.

Cela lui permet d'introduire le suppliant dans le *megaron*, où le roi rencontre les conseillers phéaciens qu'il invite à un festin et au banquet. Etant donné cette particularité, Arété « siège » également dans le *megaron*, mais y occupe une place à part, près du foyer, au milieu d'un espace où l'on peut circuler librement entre les tables alignées le long des murs (voir, chant 7, la description de l'intérieur du *megaron*). Ainsi se détache-t-elle, fort bien visible aux yeux d'un étranger qui pénètre pour la première fois dans la salle. Sur son trône, elle est occupée à une activité – elle file la laine qui crée d'emblée entre elle et le nom ancien de l'arrivant un lien sémantique (*wol-n- / wɫ-k*), tandis que le roi est tout au plaisir du vin (*woj-n-*) qu'il déguste. Le roi est du côté du *khairéin*, de la libre jouissance d'un bien, la reine du côté du *penesthai*, du « travail » dont le tissage est la synecdoque dans le monde ancien. Or disait Nausicaa, c'est en se faisant le suppliant de sa mère que l'étranger « disposera immédiatement du retour comme d'une faveur ». Toucher (*hikesthai*) les genoux de la reine ce sera comme de toucher *Ithaque*, où se trouve une tisserande pour prendre le relais ! La voie qui permet à Ulysse d'accéder à la tisserande passe nécessairement par la fileuse.

Il importe que le suppliant surprenne les individus qui sont sur les lieux où il fait irruption, que, avant qu'ils n'aient le temps de réagir, il entre en contact avec les genoux ou le menton de qui il se fait le suppliant (qu'il neutralise, par un geste symbolique, l'usage de la force). Alkinoos est au banquet avec ses commensaux ; il est à table ; un suppliant ne pourrait l'atteindre sans contorsions ridicules. Enfin, n'oublions pas qu'Ulysse porte les vêtements d'un fils du couple royal, dont l'effet de travestissement est redoublé par une brume<sup>4</sup> : lorsqu'il passera devant le roi, celui-ci ne verra qu'une figure qu'il ne peut pas identifier ; seule la reine aura la surprise, au moment où il lui prendra les genoux, de découvrir, émergeant de la brume qui le recouvre et d'un vêtement qu'elle connaît bien, le visage inconnu d'un homme (*phōta*) ! Cet indice lui sera suffisant pour l'identifier.

La présence d'Arété explique la mise en scène ; son absence aurait impliqué une autre mise en scène. Nous n'avons donc pas encore répondu à la question : quel besoin l'aède avait-il d'une intelligence féminine pour la construction de sa *trame*, pour lier le fil de la trame aux fils de la chaîne ? Pourquoi cette complication de la mise en scène ?

J'ai déjà laissé entendre que le passage par Skhérie joue un rôle décisif POUR AUTORISER LE RETOUR D'ULYSSE A ITHAQUE (voir plaidoirie d'Ulysse, chants 9 à 12).

Pourquoi fallait-il que la décision relevât aussi de la sagacité d'une reine ?

J'ai déjà avancé une explication : il importait qu'Ulysse soit le suppliant d'une femme, une reine, qui ne pouvait pas prendre la parole et qui n'avait pas autorité pour répondre positivement à sa demande de protection. Arété repousse à l'arrière-plan le roi, introduit, à l'intérieur de l'instance de décision, un écart qui permettra de différer la réponse à la demande du suppliant.

ON PEUT EGALEMENT ARGUER DE L'IMPORTANCE DES ROLES FEMININS DANS L'*ODYSEE*, C'EST-A-DIRE DE MEMBRES DE LA FONCTION DE FECONDITE (PRODUCTION DES FRUITS) : c'est par une succession de médiations féminines qu'Ulysse est peu à peu réintégré dans le monde humain ; c'est essentiellement grâce à son épouse, à Pénélope, qu'il le sera de manière décisive après son ultime combat. Le parcours d'Ulysse est un parcours initiatique de mort et de renaissance (mort à l'idéologie aristocratique guerrière du *wergon*, de l'exploit mortifère, renaissance en tant que « guide » ayant appris le sens de la solidarité avec les hommes du *ponos*, du monde du travail, de la production de fruits qui entretiennent la vie, et le respect de l'égalité civique). Le parcours de la mort symbolique est borné par la rencontre avec deux figures féminines solaires. Au cours de son initiation, l'initiant<sup>5</sup> est l'analogue d'un mort. Après avoir dépouillé l'homme ancien, il subit, sous la conduite de guides qui se relaient, une série d'épreuves à l'issue desquelles il renaîtra, transformé, ayant acquis les qualités qui feront de lui un homme nouveau. Lors de la première étape de son

---

<sup>4</sup> Si Athéna l'enveloppe d'une brume au moment où il pénètre au cœur du palais, c'est là sans doute un élément « poétique » par lequel l'aède invite l'auditeur à mettre en rapport l'entrée d'Ulysse dans le *megaron* avec celle de Priam sous la tente d'Achille : les deux hommes prennent le plus grand risque en se présentant, sans armes, devant leur ennemi le plus redoutable. L'aède, en outre, suggère une analogie entre la délivrance du cadavre d'Hector et celle d'Ulysse des filets de la mort. Il importe d'avoir à l'esprit que, pour Achille, rendre le cadavre d'Hector, cela signifie renoncer à sa revendication, soit, selon mon interprétation, à son aspiration à la royauté. Je montrerai, dans l'analyse du chant suivant, que ce qu'Ulysse doit expier, c'est une aspiration analogue à la tyrannie. Achille a payé sa prétention de sa mort, Ulysse d'une mort symbolique. Qu'est-ce qui a permis à Ulysse d'échapper à la mort ? Son intelligence, à la fois *mētis* et *noos*, et sa *maîtrise* de la convoitise.

<sup>5</sup> J'entends par « initiant » non celui qui conduit l'initiation mais celui que l'on initie.

initiation, après avoir été instruit par Hermès de la conduite qu'il devra tenir et après avoir reçu de lui l'objet magique qui a justement pour fonction de le protéger des forces « magiques » du monde invisible, Ulysse rencontre une déesse « à voix humaine », Circé. Celle-ci réside à l'Est, du côté du soleil levant du solstice d'été. Elle est, en quelque sorte, au point de départ du processus qui va suivre. Elle-même donne à l'initiant les forces (sexuelles, fécondantes, et nutritionnelles) qui lui permettront de réussir la suite de ses épreuves transformatrices (capacité de résister à la séduction des sirènes, endurance de la faim, résistance à la fatigue). Elle est une tisserande ; je pense donc que son nom peut être rattaché à κίρκος = κρίκος au sens « d'anneau » (aussi bien de la voile que du métier à tisser) qui permet d'attacher les fils de la chaîne. Par paronomase, le mot joue avec κέρκος (la baguette faisant le lien avec l'aiguille du filage) et κερκίς, « la navette », qui elle, entraîne le fil de la trame (pour une autre explication du nom, voir l'analyse du chant 10).

Circé est la nymphe de la navette ou de la boucle, du nœud entre la mort et la vie. Elle est porteuse de la semence (matrice, cercle, condition de l'existence d'un cycle). Pendant sept ans, le temps de croissance de l'enfant embryonnaire, Calypso, à l'opposé, à l'horizon du couchant, nourrit Ulysse de nourriture immortalisante (comme Thétis a nourri Achille). Ulysse refuse toutefois l'immortalité qui lui est offerte ; il refuse de suivre la voie du guerrier (des Géants) ; il aspire à retrouver, non le champ de bataille, le lieu de réalisation de l'exploit qui immortalise, mais son *woikos* et donc son épouse. Son nourrissage n'est pas guerrier. Il est diwin (il l'approprie à Zeus). Il fait de lui un alumne de Zeus. Est-il royal ? Ne nous hâtons pas de répondre.

Au terme de sa seconde épreuve initiatique, allégoriquement, au terme de l'enfantement superposé à celui de l'enfance, achèvement du nourrissage, il réalisera les étapes de réintégration dans une société humaine sous la conduite d'Athéna. Son parcours est alors ponctué de trois nouvelles rencontres féminines en alternance avec Athéna : *Nausicaa* – Athéna – *Arété* – *Nausicaa* – *Arété* – Athéna – (Eumaios) – *Pénélope*, autant d'étapes vers une *nouvelle* union conjugale. Sur ce parcours, ce qui est requis d'Ulysse, c'est la maîtrise d'*éros* (du désir), la résistance à la séduction et le refus de séduire en usant de tromperie. Il doit d'une part résister à la séduction que peut exercer sur lui la vie aristocratique du monde phéacien, d'autre part persuader ses hôtes de le reconduire chez lui sans user de tromperie, ce qui ne veut pas dire sans user de prudence et de ruse (de μῆτις). Athéna est le modèle de son comportement *et de celui d'Arété*. La promesse qui échappe à Alkinoos (défaut de maîtrise de la parole) a été rendue possible par le silence aussi bien d'Arété que d'Ulysse, par leur maîtrise de la parole.

En présence de *Nausicaa*, il a évité tous les pièges, soit de la séduction, soit de la violence sexuelle. Dans la rencontre avec *Nausicaa* sont contaminés, de manière symbolique, deux moments de la vie, l'accouchement (Ulysse sort nu de la mer, il est couvert de sa substance, le sel, il se lave et il reçoit un vêtement) et la maturité pubertaire (moment préparatoire d'un nouveau parcours initiatique). Que sa rencontre avec elle soit placée sous le signe de la sexualité pubertaire s'indique dans le fait que l'aède attire l'attention sur la nudité d'Ulysse, couvrant son sexe avant de se découvrir aux yeux de *Nausicaa* et de ses compagnes ; en évoquant, sous les traits de la jeune fille, la déesse Artémis, Ulysse à la fois confirme la connotation sexuelle de la rencontre et la maîtrise qu'il en a. Enfin c'est *Nausicaa* elle-même qui avoue à ses compagnes, lorsque Ulysse s'est lavé le corps du sel et de la poussière qui le couvrent et qu'il a revêtu les vêtements de ses frères, que l'étranger a toutes les apparences d'une noblesse qui en ferait un mari qu'elle ne refuserait pas. L'accès à la maturité pubertaire est l'analogie d'une nouvelle naissance, donnant lieu à un nouveau parcours initiatique qui, lui, prépare l'individu à l'exercice d'une fonction adulte.

L'accueil du suppliant dans un foyer peut être symbolisé comme accueil de l'enfant dans le foyer au moment où le père lui donne un nom et lui confère ainsi statut humain. Pour être réintégré dans un nouveau monde humain, Ulysse doit être nommé. Or l'opération est compliquée du fait que son nom ne peut pas être entendu avant que lui-même ait obtenu la promesse d'être reconduit chez lui. Il sait qu'il n'obtiendra pas cette promesse s'il répond

immédiatement à la demande de son nom. Arété, la reine, la mère de Nausicaa, est là pour permettre d'en différer la demande.

Le secret d'Arété (*Arētē*) réside dans son nom, entrelacs de divers réseaux sémantiques. Ce nom peut se rattacher à au moins trois racines, celle de *arwa-o-mai*, « prier ». Selon cette figure du signifiant, elle est « la Priée » ou « la Priable » : ce sens définit son rôle dans son rapport à Ulysse. Son nom peut également être rattaché à la racine de \**wrē-*, « formuler » (« verbaliser »), affectée d'un suffixe négatif après métathèse consonantique, *a-rwē-tē*, « celle qui est capable de taire (un nom) », voire de garder le secret du nom, donné à l'initiant (sur ces deux significations possibles, voir Skempis, M. – Ziogas, I., 2009). Selon cette seconde signification, son nom qualifie quelque chose du comportement d'Ulysse, qui taira son nom jusqu'au moment où Alkinoos le lui demandera explicitement au soir du deuxième jour de son séjour à Skhérie. Mais il caractérise également son comportement à elle qui, ayant très vite compris qui était l'étranger, en a gardé le secret par-devers soi, ne sachant pas, d'emblée, à quoi s'en tenir avec lui.

Enfin il est possible d'évoquer une troisième racine, du composé *hm-(h)er-* > *hār-* « assembler entre elles une série de mailles », « attacher », « lier ». Ce troisième niveau définit le rôle d'Arété dans l'ordre des séquences du retour : elle est le chaînon intermédiaire, qui permet de rattacher la première partie d'un parcours à son achèvement. Son rôle est, de ce point de vue, analogue à celui de Circé. Si l'on se représente les étapes du retour d'Ulysse sur une spirale, Circé, Calypso, Nausicaa, Arété, Athéna et Pénélope occupent une position symbolique homothétique sur chacun des points des retours de la courbe tangents à une ligne de projection des départs. Circé est à l'origine de la spirale, au moment de la conception, Calypso au moment de la naissance à la fin de l'enfance, Nausicaa au moment de l'entrée dans la vie pubertaire, Arété au moment du retour définitif à l'humanité, Athéna au moment de l'initiation éphébique préparant à l'entrée dans la vie adulte, Pénélope enfin au moment du mariage. A chacun de ces moments, Ulysse devra apprendre à faire un choix entre deux rôles, être un guerrier (un bourdon, un parasite) ou être un homme du *ponos*, soit se placer du côté du monde féminin des abeilles où son premier compagnonnage sera celui d'un porcher, d'un éleveur de "*hues*" domestiqués, sans « dents » (défenses), ayant dépouillé l'organe de la haine et de la voracité, jouant un rôle analogue à celui de Nausicaa, d'accoucheur (*Eu-maios*).

Sur le plan narratif, l'épouse d'Alkinoos est donc l'ultime figure qui indique la direction conduisant à Pénélope. Par Arété, Ulysse obtiendra le navire qui le reconduira définitivement à Ithaque, par Pénélope il obtiendra l'arme qui lui permettra le retour définitif dans son foyer et, en quelque sorte, son remariage, sur de nouvelles bases, avec l'épouse qu'il a quittée vingt ans plus tôt. Si son premier mariage l'intégrait dans une famille de tradition aristocratique « royale » et guerrière<sup>6</sup>, son remariage scellera son installation définitive dans un *woikos* (un domaine producteur de fruits, objets d'échanges commerciaux par-delà les mers). « Tu obtiendras la faveur de ton retour par ma mère, dit Nausicaa à l'étranger » ; ainsi l'invite-t-elle à user d'une stratégie pour persuader la reine d'intervenir en sa faveur. Cette invitation est comme une mise en garde ; chez lui, à Ithaque, il devra user d'une stratégie analogue pour obtenir l'aide de son épouse. Skhérie est la scène où est donné à Ulysse de répéter le rôle qu'il devra jouer plus tard à Ithaque. A Skhérie, il s'agit de prendre congé de l'aristocratie ; à Ithaque, il s'agira de débarrasser l'île de ses exactions et de son parasitisme, et de sa propre aspiration à la tyrannie.

---

<sup>6</sup> Le père de Pénélope se nomme *Ikarios*, c'est-à-dire « l'archer » (par métonymie : le nom est formé sur le thème de l'if, avec lequel on fabriquait les arcs, \**jw-k-*). L'arc a pu jouer un rôle dans la désignation du roi (voir plus loin, l'analyse du concours, chant 21). Le nom du père de Pénélope est également celui d'un dème de l'Attique, Ikarion. L'épouse athénienne de Pisistrate, la mère d'Hippias et d'Hipparque, aurait-elle été originaire de ce territoire ?

Sur le plan idéologique, il s'agit de déplacer Ulysse *avec les navires* d'un domaine de compétence, celui de Poséidon, à un autre, celui d'Athéna. Non que Poséidon doive être dépossédé de sa compétence ; il s'agit seulement de la placer sous l'autorité d'Athéna. Arété sera l'opératrice de ce transfert, en tant qu'elle appartient au domaine de Poséidon, et qu'elle porte en elle une qualité athénaïque (son *noos*, son intelligence des situations), *grâce à son usage maîtrisé du verbe*.

Il n'est aucune des figures féminines adultes qui ne soit liée au thème du tissage, soit à celui du *ponos*, du « travail ». Lorsque Ulysse arrive auprès de Circé, elle est assise à son métier à tisser. Pendant sept ans, Ulysse mouille de ses larmes les vêtements ἄμβροτα (immarcescibles ? d'une seule pièce ?) que lui donnait Calypso, elle-même assise à son métier et chantonnant lorsque Hermès arrive chez elle. Nausicaa « noue le fil à la quenouille », Arété fait tourner la quenouille ; Pénélope, dont le nom peut se lire « celle qui déploie le fil de la trame », tisse un *pharos*, un châle, une longue pièce de tissu, qui doit servir de « linceul » pour Laërte, en vérité de péplos pour Athéna (*pēnelopeia* = *peplo-nēia*) ; elle tisse le linceul de l'aristocratie équestre, des « Géants », à qui Laërte a porté un coup fatal « en soulevant la pierre », une borne portant une marque d'infamie. Cette commune thématique profile, à l'arrière-plan de chacune de ces femmes, une déesse, Athéna, la tisserande d'un tissu social et civique athénien organisé autour de la place importante, primordiale, conférée à l'artisanat par-delà la culture des fruits en vue du commerce maritime, soit à un ensemble de citoyens rassemblés autour d'intérêts communs par une condition commune, celle du *ponos* (j'y insiste !). A l'arrière-plan du comportement de ces femmes, Athéna tire les fils de leurs tissages et conduit Ulysse sur la voie qui fera de lui le premier de ses *therapontes*, de ses substituts symboliques ou le premier de ses « lieutenants », l'agent médiateur de la production des fruits (sur la fonction symbolique des liens sociaux du tissage, voir l'ouvrage de Scheid et Svenbro, 1994).

Ainsi passage par Skhérie et événements ultérieurs d'Ithaque sont étroitement articulés. Sur les plans idéologiques et formels, la reine Arété est une invention contemporaine de celle de Pénélope. Les deux reines renvoient l'une à l'autre en ce qu'elles partagent la communauté d'un destin qui fait d'elles des hypostases d'Athéna.

Enfin Ulysse doit obtenir la promesse d'un navire comme une faveur : il ne dispose d'aucun moyen pour payer son retour ; sa prise de congé du monde phéacien, c'est-à-dire d'une civilisation de type aristocratique, sera définitive. Sa demande ne peut donc pas obéir aux règles de l'hospitalité, à celles du don et du contre-don par lesquels les seigneurs font reconnaître leur rang et se font reconnaître. D'une femme mariée, en l'occurrence d'une reine qui partage l'autorité de son mari, reine dont les « rois », commensaux du premier d'entre eux, ne sauraient refuser d'écouter la « prière », un étranger ne peut obtenir qu'une faveur et non un don par lequel elle ferait de lui son obligé. La supplication d'Arété est l'envers d'un acte de séduction ou d'un marchandage.

Revenons aux données du problème au moment où Ulysse va pénétrer dans le *megaron* : les habitants de la terre qui l'a recueilli se nomment les Phéaciens ; ils s'occupent exclusivement de navigation ; sur la place de la Cité est construit un sanctuaire consacré à Poséidon. Un peuple de marins peut lui permettre de rejoindre sa patrie ; ils disposent même de navires qui peuvent l'arracher définitivement à la poursuite du dieu ; en revanche, il lui sera difficile, à première vue impossible, d'obtenir de l'aide de dévots de Poséidon !

Pour savoir comment il y réussit, il nous suffira de lire, en nous arrêtant à l'observation des différentes cames narratives qui expliquent la transmission d'un mouvement avec ses déviations successives.

Pour synthèse à propos du rôle d'Arété : je rappelle la distinction barthésienne entre fonction séquentielle et fonction indicielle ; sur le plan des séquences, le rôle d'Arété est indispensable pour différer le moment où le suppliant déclarera son nom et lui permettre, par son silence, dans l'intervalle, d'obtenir la promesse d'un navire ; sur le plan indiciel, de l'organisation idéologique du monde représenté, Arété focalise l'attention sur la fonction primordiale des rôles féminins, articulés au thème des diverses opérations de la fabrication



des tissus et des vêtements et à celui du *penesthai*, du travail lié à la satisfaction des besoins fondamentaux, dont la nourriture, opposé à ce qui est *wergon*, « exploit » tapageur du « guerrier » sur le champ de bataille. Par Arété, sous la figure de laquelle est refoulé le dieu de la guerre, Arès, la fonction de souveraineté est transférée du champ de bataille au domaine de la production des fruits.

vv 141-169 : le rite de la supplication

ἀμφὶ δ' ἄρ' Ἀρήτης βάλε γούνασι χεῖρας Ὀδυσσεύς,  
καὶ τότε δὴ ῥ' αὐτοῖο πάλιν χύτο θέσφατος\* ἀήρ.  
οἱ δ' ἄνεω ἐγένοντο δόμον κάτα φῶτα ἰδόντες,  
θαύμαζον δ' ὀρόωντες· ὁ δ' ἐλλιτάνευεν Ὀδυσσεύς·  
« Ἀρήτη, θύγατερ Ῥηξήνορος\* ἀντιθέοιο,  
σὸν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας,  
τούσδε τε δαιτυμόνας\*, τοῖσιν θεοὶ ὄλβια δοῖεν,  
ζώεμεναι, καὶ παισὶν ἐπιτρέψειεν ἕκαστος  
κτήματ' ἐνὶ μεγάροισι γέρας θ', ὅ τι δῆμος ἔδωκεν.  
αὐτὰρ ἐμοὶ πομπὴν ὀτρύνετε\* πατρίδ' ἰκέσθαι  
θάσσον\*, ἐπεὶ δὴ δηθὰ φίλων ἄπο\* πῆματα πάσχω. »  
ὣς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔζετ' ἐπ' ἐσχάρη ἐν κονίησι  
πὰρ πυρί· οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῆ.  
ὄψε δὲ δὴ μετέφειπε γέρων ἦρωσ\* Ἐχένης,  
ὃς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν  
καὶ μύθοισι κέκαστο, παλαιὰ τε πολλὰ τε φειδώσ\*·  
ὁ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέφειπεν·  
« Ἀλκίνο', οὐ μὲν τοι τόδε κάλλιον οὐδὲ φέοικε  
ξεῖνον μὲν χαμαὶ ἦσθαι ἐπ' ἐσχάρη ἐν κονίησιν·  
οἶδε δὲ σὸν μῦθον ποτιδέγμενοι ἰσχανόωνται.  
ἀλλ' ἄγε δὴ ξεῖνον μὲν ἐπὶ θρόνου ἀργυροήλου  
ἔσσον ἀναστήσας, σὺ δὲ κηρύκεσσι κέλευσον  
οἶνον ἐπικρῆσαι, ἵνα καὶ Διφὶ τερπικεραύνῳ  
σπεύσομεν, ὅς θ' ἰκέτησιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ·  
δόρπον δὲ ξείνῳ ταμίη δότῳ ἔνδον ἐόντων. »  
αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ' ἄκουσ' ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο,  
χειρὸς ἐλὼν Ὀδυσῆα δαΐφρονα ποικιλομήτην\*  
ᾤρσεν ἀπ' ἐσχαρόφιν καὶ ἐπὶ θρόνου εἶσε φαινοῦ.

Ulysse a exécuté les instructions de Nausicaa et d'Athéna (« il prend les genoux d'Arété entre ses mains »), puis il parle « en homme fort avisé » (Le commentaire est au vers 168 ; au moment où Alkinoos relève Ulysse, ce dernier est alors qualifié de ποικιλομήτης, d'homme qui « a plus d'un tour dans son sac » ; la prière d'Ulysse a été efficace parce qu'elle a été formulée de manière fort avisée) ; il formule une prière insistante, suppliante, (ἐλλιτάνευεν) qu'il commence en ces termes (7,146-148) :

« Ἀρήτη, θύγατερ Ῥηξήνορος ἀντιθέοιο,  
σὸν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἰκάνω πολλὰ μογήσας,  
τούσδε τε δαιτυμόνας... »

Ne laissons pas échapper ces premiers mots (Hainsworth, *Commentary*..., I, au vers) les passe sous silence) : Ἀρήτη, θύγατερ Ῥηξήνορος ἀντιθέοιο. Tel doit être le premier étonnement d'Arété : comment l'étranger, un homme – toute l'assemblée est frappée de stupeur lorsqu'elle découvre φῶτα, un homme – sait-il son nom et son identité sociale ? (Ne pas oublier que les hommes n'atteignent pas jusqu'à Skhérie). Il connaît le nom de la reine et celui de son père, dont il sait un détail caractéristique : ἀντίθεος, étant donné ce que nous, et Ulysse, avons appris, en contexte, évoque l'idée d'une rivalité entre Rêxênor et un dieu

(Apollon), rivalité qui lui a coûté la vie. Ni Athéna, ni Nausicaa n'ont dit à Ulysse comment il devait s'adresser à la reine et formuler sa prière. C'est donc intentionnellement qu'il utilise les informations qui lui ont été données. Et c'est parce qu'il devait en user qu'Athéna les lui a données. Immédiatement le suppliant avertit la reine : garde-toi de faire comme ton père, de « rivaliser avec un dieu ». Considère que le suppliant qui s'offre à tes yeux est sous la protection *de Zeus*. En te taisant, en gardant le silence sur son nom, soit la « fille » de « Qui Brise la vigueur guerrière de Rival des dieux ». En interpellant Arété, Ulysse découvre à la reine un trait de sa propre identité à lui – il est celui qui a brisé la vigueur de Cyclope *antitheos* – ; il lui découvre quelque chose de son identité et lui laisse entendre qu'il sait qu'elle le reconnaîtra aussitôt ; en même temps, il l'invite à se comporter conformément au sens numineux du nom qu'elle porte (« sous le coup d'un interdit de parler ») ; il l'invite à la maîtrise du verbe.

Car aussitôt la reine s'interroge : quel est cet homme qui adopte la posture du suppliant mais n'exécute pas correctement les rites *normaux* de la supplication – il ne se place pas immédiatement sous l'autorité du roi – et qui, de surcroît, sait mon nom, celui de mon père, la démesure dont ce dernier a fait preuve ? Or les hommes ne viennent pas avec leur propre navire jusqu'en Phéacie... Arété voeï... L'être qui est devant moi, s'il n'est pas un dieu, a été informé... Par qui ? Ma fille ? Ne porte-t-il pas des vêtements qu'elle emmenait ce matin avec elle pour les laver à l'embouchure du fleuve, au bord de la mer ? C'est donc un « homme » qui est arrivé nu par la mer. Or il n'y a qu'un homme à qui pareille aventure ait pu arriver. Cet homme est en outre capable de jouer sur le sens du nom de mon père : il est celui qui a été capable de « briser la vigueur guerrière d'un rival des dieux », de Polyphème, le Cyclope [Un seul emploi de la formule *ἀντίθεον Πολύφημον* (1, 70), mais significatif, dans la bouche de Zeus ! Polyphème a incité, autrefois, Ulysse à trop en dire, à proclamer la gloire de son nom. Ce même homme qui en a trop dit en donnant son nom supplie une femme de ne rien dire, afin de taire son nom !] Nous sommes invités à supposer que son père a été tué par Apollon parce que, lui aussi, en avait trop dit, s'était vanté.

Je dois me garder de trop en dire, pense aussitôt la reine.

vv. 147-8

σόν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἰκάνω [...], τούσδε τε δαιτυμόνας.

Le terme technique qui demande pour l'étranger statut de suppliant (*ἰκάνω*, «je tends la main jusqu'à toucher») comporte trois compléments : l'époux, les genoux de l'épouse, les participants au repas (les invités) ; *σόν τε πόσιν σά τε γούναθ' ἰκάνω ...* : deux membres d'un groupe complément coordonnés par *τε... τε...* sont en relation de complémentarité, d'où l'interprétation que je propose : « par tes genoux, c'est ton mari que j'atteins ». « Toucher les genoux de la reine » a une fonction métonymique ; Ulysse est mis en contact avec le roi et l'ensemble des hommes présents dans la salle de festin (le *megaron*). « En touchant tes genoux, je me fais le suppliant de ton mari et des participants au festin. » Ulysse se place sous la protection du silence de la reine en déplaçant l'instance de décision capable de lui donner une réponse à sa demande. Il neutralise la capacité de répondre de la reine, mais aussi *celle du roi* : ce sera aux Conseillers de prendre la parole. Nous découvrirons bientôt que la réponse de la reine n'est pas différée au moment où elle sera seule avec Ulysse en compagnie de son mari, après cette scène, mais jusqu'à ce moment où Ulysse s'interrompra au milieu du récit de ses aventures après avoir évoqué le cortège des héroïnes qu'il a vu défiler devant lui à la porte du monde des morts. Le silence d'Ulysse autorisera alors la reine à parler, invitée à le faire par Ulysse lui-même puisqu'il conclura la première partie de son récit en laissant entendre qu'il en avait assez dit pour qu'on le conduise aussitôt sur le navire prêt à partir. En réponse à cette demande implicite, la reine prendra « à nouveau » ou « à son tour » Ulysse sous sa protection, et l'obligera à différer son départ par respect pour la protection qu'elle lui offre. Retournement ironique de situation qui oblige Ulysse à parler, et à dire ce qu'il aurait voulu taire (la fascination qu'exerce encore sur lui l'aspiration à la tyrannie).

Puisque l'homme assis dans la cendre n'a rien à donner, il appelle sur les δαιτυμόνες, les participants au festin, la bénédiction des dieux (τούσδε δαιτυμόνας, τοῖσιν... ». C'est ensuite au roi et à ses conseillers, et non à la reine, qu'il adresse sa demande : « αὐτάρ ἐμοὶ πόμπην ὀτρύνετε πατρίδ' ἰκέσθαι / θῆσον... » « Que les dieux vous donnent..., vous de votre côté hâtez... mon retour vers ma patrie... ». Qui sont les δαιτυμόνας ? Le roi et les ἡγήτορες, les « guides » des Phéaciens, les connaisseurs des règles traditionnelles, mais non la reine (qui ne participe pas au festin). La demande confirme la façon subtile avec laquelle Ulysse a déplacé le rôle de l'allocutaire dans sa supplication, de la reine vers les hommes présents.

Le contenu de la demande laisse clairement entendre à quel groupe appartient celui qui doit répondre ; la reine en est exclue. Dans ce contexte, ce qui eût été problématique, ce n'est pas que la reine « se taise », mais qu'elle parle. Elle est bien, « celle qui reste interdite » parce que la capacité de répondre lui a été enlevée de deux manières différentes (un jeu sur son patronyme et son propre nom, un changement d'allocutaire).

Enfin, remarquons qu'Ulysse demande qu'on le raccompagne chez lui : il ne désigne le mode de transport que par métonymie. Il ne parle pas des navires. Les Phéaciens ne peuvent encore conclure qu'ils devront emprunter la voie maritime (Skhérie est sur un continent et non sur une île).

vv. 165 sqq.

ὄψε δὲ δὴ μετέφειπε γέρων ἥρωσ Ἐχένης,  
ὄς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν  
καὶ μύθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλὰ τε φειδῶς\*.

Tout le monde se tait, puis un homme prend la parole, qui n'est pas Alkinoos. Hainsworth, (*Commentary*, Vol. I, aux vers 153-225, p. 231) s'appuie sur des devanciers pour affirmer : « Technically, as Besslich (*Schweigen*) and Fenik (*Studies*, 61-104) have argued, this passage is an 'interruption' by which the action is retarded, with suitable artistic effect » (pour les références, voir bibliographie).

OR IL N'Y A AUCUNE INTERRUPTION, puisque le personnage qui prend la parole invite Alkinoos à traiter le suppliant comme un hôte, dans la logique de la situation. Vers 155, Ἐχένης parle après un long silence. Le silence ne signifie rien de plus que le temps nécessaire pour se ressaisir après un effet de surprise. Voir dans l'*Iliade*, par exemple, le comportement de Diomède, le premier à prendre la parole après la proposition qu'Agamemnon fait de fuir sur les navires, de mettre fin à la guerre ; idem, après qu'Ulysse a transmis le refus d'Achille. Dans l'*Odyssée*, la scène annonce le silence qui s'empare de tout le *megaron* après qu'Ulysse a achevé la première partie de son récit ; alors ce sera Arété qui prendra la parole. Entre les deux silences, l'effet n'est pas celui d'un retardement ; tout ce qui s'est passé entre ces deux moments était nécessaire pour permettre à Arété de sortir de son silence. Il a fallu ce long temps d'attente pour qu'Arété puisse prendre la parole.

Conformément à la demande formulée par le suppliant, c'est un homme de l'assemblée qui prend la parole ; certes, ce n'est pas le roi : dans des situations analogues, de surprise, le processus est le même ; ce n'est pas le roi qui prend la parole, mais un Ancien, instruit des us et coutumes, conformément à une règle de conduite sociale. Le roi ne prend pas de décision personnelle ; il suit un conseil, donné par un sage. Le conseiller est qualifié ; il est d'une génération antérieure (il a vécu les malheurs des Phéaciens avant leur émigration) ; il a de l'expérience : παλαιά τε πολλὰ τε φειδῶς ; « il connaît les choses anciennes en grand nombre » ; il s'était distingué par ses conseils (μύθοισι κέκαστο : il est l'équivalent d'un Nestor) ; il sait comment se comporter dans ce genre de situation (ne pas oublier qu'Alkinoos n'est pas censé avoir vécu l'expérience d'une supplication). Il explique donc en quoi consiste l'accueil d'un suppliant (159-166). La construction narrative est d'une parfaite cohérence ; elle est conforme à la visée du récit et à la réalisation d'un rite social. Quoi qu'il en soit, avant de demander à un étranger ses titres et son nom, ceux qui acceptent de l'accueillir ont pour devoir de lui donner à manger ou de le recevoir à leur table (voir Hérodote, 1, 35-36).

Ἐχένης est plurivoque. Si nous interprétons le nom comme un syntagme, il signifie « qui tient le fil » (« qui renoue le fil de la parole ») (\**ekhe-snew-*). Il évoque également le thème du transport en navire (« que le navire transporte » \**wekhenāw-*) ou encore « Qui dirige » ou « Qui tient le navire » : \**ekhenāw-*). Ekhenêos, en invitant Alkinoos à prendre le suppliant par la main, à le faire asseoir et à lui offrir de la nourriture, réalise une opération complexe : il rattache Ulysse au monde des vivants ; il renoue en lui le fil de la vie ; il exécute le premier geste qui conditionne la mise à disposition d'un équipage pour qu'on le reconduise en Ithaque. Il le relie à nouveau à une culture de type humain. Il est à noter que l'Ancien invite à accueillir le suppliant ; il ne répond pas à la demande d'Ulysse (seul le roi peut le faire), mais son intervention est décisive: elle donne statut à l'étranger, qu'il place sous la protection de Zeus et elle lui donne une place dans le *megaron*. Etrangement, il est dit γέρων ἦρωσ. Le syntagme forme un oxymore, un « héros » étant habituellement associé à la maturité de la jeunesse. Il favorise le retour d'Ulysse à l'âge « héroïque », celui où le jeune doit favoriser la croissance des fruits et leur maturation jusqu'au moment (\**jōra*) de leur récolte. Quel sera le domaine de réalisation de soi du nouveau « héros » ? La royauté d'un Conseiller ? La guerre ? La production des fruits ? On sait quelles seront ses armes : *noos*, *mētis* et *phronēsis* (« maîtrise de ses impulsions »).

Le suppliant a mangé ; le roi a alors l'initiative de la parole ; à ce moment, il aurait pu demander à l'étranger son nom ; il ne le fait pas (7, 186-227) ; arrêtons-nous au moment stratégique de l'échange :

« κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες,  
ὄφρ' εἶπω, τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.

L'entame du propos est celle que Nausicaa nous a fait connaître : ainsi parle celui qui veut attirer l'attention sur un contenu important qui ne sera révélé qu'à la fin de son propos. Qu'on ne l'interrompe donc pas. Comme Nausicaa, son père veut attirer l'attention sur l'importance *indicielle* de la nourriture.

ἠῶθεν δὲ γέροντας ἐπὶ πλέονας καλέσαντες [...] ἔπειτα δὲ καὶ περὶ πομπῆς μνησόμεθ', ὡς χ' ὁ ξείνος ἄνευθε πόνου καὶ ἀνίης πομπῆ ὑφ' ἡμετέρῃ ἦν πατρίδα γαῖαν ἵκηται χαίρων καρπαλίμως, εἰ καὶ μάλα τηλόθεν ἐστί, μηδέ τι μεσσηγύς γε κακὸν καὶ πῆμα πάθησι πρὶν γε τὸν ἦς γαίης ἐπιβήμεναι.

« A l'aube nous convoquerons les Anciens et nous évoquerons l'idée du cortège... » Le roi laisse entendre qu'il dispose d'un moyen de transport qui permettra de répondre idéalement à la demande.

L'information est à l'adresse d'Ulysse et non des Phéaciens, qui savent ce qu'il en est à propos de leurs navires : si les Phéaciens accordent à l'étranger d'être transporté chez lui sur un navire, le succès du voyage est assuré. Il mettra le pied sur sa terre. C'est le mode de transport que l'on choisira : il n'expose les Phéaciens à aucun péril *en mer* du moins, et il ne leur demande *aucun effort* ! Monter sur un navire phéacien, c'est *immédiatement* (καρπαλίμως) *jouir de la faveur* du retour chez soi. Le transport est gratuit et le succès en est garanti ! L'information ne peut qu'inciter Ulysse à manœuvrer de telle sorte qu'il en obtienne dans les moments qui viennent la promesse.

ἐνθα δ' ἔπειτα πείσεται, ἄσσα οἱ αἶσα κατὰ Κλωθῆς τε βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.

« Là, ensuite, il souffrira tout ce qui fait partie de son lot et ce que les Fileuses à la main pesante ont filé pour lui de fil mesurant la longueur de son devenir, lorsque sa mère l'a enfanté. »

Le véritable danger pourrait bien être à Ithaque.

εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθεν,  
ἄλλο τι δὴ τόδ' ἔπειτα θεοὶ περιμηχανόωνται.  
αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς  
ἡμῖν, εὐθ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας,  
δαίνυνται τε παρ' ἄμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς.  
εἰ δ' ἄρα τις καὶ μῶνος ἰὼν ξύμβληται ὀδίτης,  
οὔ τι κατακρύπτουσιν, ἐπεὶ σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν,  
ὥς περ Κύκλωπες τε καὶ ἄγρια φύλα Γηγάντων. »

« S'il est quelqu'un des Immortels venu du ciel, alors les dieux sont là en train de combiner une nouveauté. Toujours, auparavant, ils nous apparaissaient en pleine lumière. Si quelqu'un en chemin, même seul, les rencontre, ils n'avancent absolument pas masqués, car nous leur sommes proches, autant que les Cyclopes et que la tribu sauvage des Géants. »

A plusieurs occasions, nous serons invités à distinguer, dans un propos, entre ce qui est « devisé » (dit explicitement) et ce qui est visé (le contenu d'un acte de parole). Le roi en apparence tient à faire connaître à l'étranger la singularité des rapports des Phéaciens avec les dieux : ceux-ci fréquentent parmi eux en se faisant reconnaître sans ambiguïté. Que vise un tel propos ? Une déclaration d'identité. Il n'est pas possible qu'un homme arrive jusqu'à Skhérie. L'hôte serait-il donc un dieu ? Difficile de le croire : l'hôte ne vient-il pas de « manger » une nourriture qui n'est pas celle des dieux. Qu'il parle donc, enfin !

Ulysse esquivé la demande implicite et répond indirectement à la demande d'identité : pas de doute, je suis un homme, je ne suis pas un dieu ; parmi les hommes, je fais partie de ceux qui appartiennent à la plus basse catégorie, de ceux que gouverne en toutes circonstances le besoin de manger ! Telle est du moins sa condition présente : d'où sa hâte à rejoindre sa patrie. Ulysse donne même un indice qui pourrait le trahir : il y possède κτήσιν, δμῶας, ὑπερεφές μέγα δῶμα « une acquisition – une terre qu'il a défrichée – des servantes et une grande demeure à hauts plafonds » ! Ni le roi, ni la reine ne l'écoutent bien *jusqu'au bout*, la reine parce qu'elle connaît son identité et qu'elle pense avoir trouvé le détour pour la lui faire avouer ou, du moins, pour alerter son mari. Alkinoos est alors ironiquement qualifié comme celui « par qui » ou « à qui » « se rend visible le divin » (θεοφειδής, vers 231 : c'est le seul contexte de tout l'épisode où cette épithète qualifie le roi). Ne vient-il pas d'avouer son défaut de *noos* (de perspicacité) ?

Un vêtement pour filet : la reine donne l'alerte ; une jeune fille sert d'appât.

Les invités quittent le *megaron*. Le roi s'assoit à côté d'Arété : nous voici dans la sphère privée ; c'est la reine qui alors « commence et conduit l'entretien » (vers 233 : la même formule introduira sa prise de parole au milieu du récit d'Ulysse, 11, 335). Elle pose enfin, semble-t-il, la question de l'identité. En vérité la question est un indice de sa perspicacité ; elle n'est pas une demande directe d'identité. La reine se fait, volontairement, involontairement, complice de son hôte. Elle respecte la consigne du silence, mais, en même temps, tente de la contourner.

Examinons-en précisément la formulation et confrontons-la aux questions du même type dans l'*Odyssee*. La demande d'identité montre clairement que la question complète se formule : τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς ; « Tu es quelqu'un d'entre les guerriers / marins qui vient d'où ? Où est le territoire (*polis*) où résident tes parents ? » Lorsque la question est posée en ces termes, toujours le personnage interrogé, même s'il tente de se dérober (voir chant 19), donne son nom ou *un nom fictif*, le nom de sa patrie et de ses parents, *réels ou supposés*. Dans ce système formulaire, seule la question posée par Arété n'est pas complète ou ne respecte pas la convention ou encore n'est pas conforme au rite : en vérité, la reine des Phéaciens n'interroge pas son hôte sur son identité à proprement parler ; sa question était un détour rusé pour surprendre la vigilance d'Ulysse et contourner

son désir de tenir son nom secret ; elle lui demande simplement d'où il vient. Car, ce qui l'intrigue, ce sont les vêtements qu'il porte (7, 238-9) :

« τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν ; τίς τοι τάδε εἴματ' ἔδωκεν;

« D'entre les marins<sup>7</sup>, tu es quelqu'un qui vient d'où ? Qui t'a donné ces vêtements ? »

La prise de parole de la reine comporte une seconde singularité. On interprète comme une question étonnée la suite de son propos : « οὐ δὴ φῆς ἐπὶ πόντον ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκέσθαι; » « Ne dis-tu pas justement que tu es arrivé ici en errant sur la mer ? » Or Ulysse n'a rien dit de cela et rien n'autorise à considérer que l'aède sous-entend que son personnage a eu le temps de donner cette information, pendant qu'il mangeait. Il a mangé seul, en silence. Il ne pouvait parler sans être invité à le faire ; il aurait été inconvenant de le faire parler pendant qu'il mangeait. Interprétons la forme du verbe φημί comme celle d'un temps du passé (φης), et non d'un présent (φῆς) et l'énoncé de la reine comme une affirmation : « Justement, tu n'as pas dit que tu es arrivé ici en errant sur la mer » (il aurait pu le faire au moment où il formulait sa demande d'un cortège). Elle demande qui lui a *donné* les vêtements qu'il porte. Elle connaît la réponse. Sa demande porte plus précisément sur les circonstances du don. Elle ne présuppose pas qu'il les a dérobés ou enlevés de force. Elle a compris qu'Ulysse connaît son nom parce que sa fille le lui a révélé et que c'est également d'elle qu'il a reçu des vêtements que, nécessairement, elle lui a donnés, puisqu'elle a aussi donné le nom de sa mère. Enfin, elle a compris que, s'il porte des vêtements de ses fils, c'est qu'il est arrivé nu sur la terre des Phéaciens, en naufragé. Il est donc arrivé par la mer. Selon les données de la fiction, il aurait pu arriver par la voie terrestre, puisque Skhérie est une pointe de la terre continentale.

Arété a reconnu l'identité de l'homme qu'elle a sous les yeux, mais, conformément au sous-entendu de l'interpellation d'Ulysse lorsqu'il s'est adressé à elle, elle la tait. Sans doute espérait-elle qu'il se nommerait en faisant le récit de l'aventure qui l'avait conduit jusqu'à elle, comptant sur un défaut humain fort commun, la vantardise ou sur une étourderie. Ou du moins supposait-elle qu'il en dirait assez pour que son mari enfin comprenne !

Ulysse explique d'où il vient, comment il a quitté Calypso, comment il a subi une tempête qui a brisé son radeau, comment il a réussi à atteindre la plage, comment il a rencontré Nausicaa qui lui a donné et des vêtements et de la nourriture. Ce disant, il a pleinement répondu à la question de la reine : il a dit d'où il venait par mer et expliqué d'où lui venaient ses vêtements (240-297). Il peut donc conclure : « Quelque affliction que j'en aie, en cela, j'ai exposé jusqu'au bout la vérité » (ἀληθείην κατέλεξα), *dans les limites de la question posée*. La reine en sait assez pour confirmer l'identité de celui qui vient de parler. Un homme qui vient de chez Calypso, qui a subi une tempête provoquée par Poséidon ne peut être qu'Ulysse. Alkinoos devrait l'avoir compris, lui aussi !

Or Ulysse a dit sur Nausicaa une vérité *biaisée*, qui fait perdre, au roi, sa contenance.

Pour le dernier échange, entre le roi et Ulysse, voir mon *commentaire de la traduction*, également publié sur ce site.

---

<sup>7</sup> Le nom ἄνδρες, « les hommes » au sens de « vir » permet de désigner, par synecdoque ou par un tour elliptique, toutes les professions spécifiquement mâles, dans un contexte de guerre, les « guerriers », dans un contexte maritime, « les marins ». Du fait qu'il a reçu un vêtement, il est clair, pour Arété, que l'étranger est arrivé nu à Skhérie, et donc à la nage après avoir subi une tempête.

# Le retour d'Ulysse, 3

## Chant VIII

### L'art des sous-entendus : conversations, chants et défis joués / déjoués. « Tu coupes ! Je surcoupe ! »

Alkinoos organise un programme des festivités, ce qui lui permettra, éventuellement, de différer la réalisation de sa promesse, en tout état de cause, d'évaluer les qualités de l'étranger. L'aube se lève ; le roi conduit Ulysse à l'agora, près des navires.

La veille, il avait prévu de rassembler les membres de son Conseil et les Anciens. Athéna intervient (8, 8-23) ; elle prend l'aspect du héraut du roi et invite « les guides et conseillers de Phéaciens » à se réunir dans l'agora afin de voir « l'hôte que le roi a reçu ». Elle transforme Ulysse et le rend admirable aux yeux de tous. Elle fait cela, « prenant des mesures qui favorisent (son) retour » (9) et afin que, apparaissant « redoutable et respectable », il soit traité en allié (φίλος) par tous les Phéaciens et qu'il réussisse les nombreuses épreuves auxquelles ils allaient le soumettre (23).

Que signifient ces précautions ? Aux yeux de l'assemblée, la déesse modifie l'aspect d'Ulysse ; elle lui donne la taille d'un homme impressionnant à voir ; elle le conforme au modèle de « l'aristocrate ». Chez les hommes du *laos*, elle inspire par là un préjugé favorable : à considérer son aspect physique, l'étranger est « noble » ; il inspire crainte et respect. On peut le tenir pour un *philos* (un allié ; un membre de la famille ; un concitoyen). Il est digne des Phéaciens. Or, la déesse ne se trompe-t-elle pas de méthode ? Assimiler son protégé aux Phéaciens, est-ce bien la meilleure façon de les encourager à le reconduire dans sa patrie ? Plus tard Ulysse sera traité de vil marchand par un fils d'Alkinoos ; en vérité, il est peu probable que la déesse ait changé son aspect de manière fort avantageuse pour lui ; l'invention de son rôle au début de la journée des jeux ne peut être imputée à l'aède du « retour ». Laissons à tout ce toilettage divin le seul avantage d'un procédé douteux<sup>1</sup>.

Alkinoos prend la parole pour donner de premières instructions (26-45) :

26. « κέκλυτε, Φαιήκων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες,
27. [ὄφρ' εἶπω, τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει.]
28. ξείνος ὄδ', οὐκ οἶδ' ὅς τις\*, ἀλώμενος ἵκετ' ἐμὸν δῶ,
29. ἢ ἐπρὸς ἠοίων ἢ ἐσπερίων ἀνθρώπων·
30. πομπὴν δ' ὀτρύνει καὶ λίσσεται ἔμπεδον εἶναι.
31. ἡμεῖς δ', ὡς τὸ πάρος περ, ἐποτρυνώμεθα πομπήν· 32.
- οὐδὲ γὰρ οὐδέ τις ἄλλος, ὅτις κ' ἐμὰ δῶμαθ' ἵκηται,
33. ἐνθάδ' ὀδυρόμενος δηρὸν μένει εἵνεκα πομπῆς.
34. ἀλλ' ἄγε νῆα μέλαιναν ἐρύσσομεν εἰς ἄλα δῖαν\*
35. πρωτόπλοον, κούρω\* δὲ δῶω καὶ πεντήκοντα 36.
- κρινάσθον\* κατὰ δῆμον, ὅσοι πάρος εἰσὶν ἄριστοι.

<sup>1</sup> L'interpolation du rôle d'Athéna peut s'expliquer par désir de corriger une incohérence apparente : Alkinoos n'exécute pas le dessein qu'il avait annoncé. L'aède du « Retour » ne donne aucune explication : il compte sur l'intelligence de l'auditeur pour comprendre que la journée ne se déroulera pas selon le plan annoncé, parce que le roi a été instruit de la bévue qu'il a commise en promettant à un homme, poursuivi par la haine de Poséidon, de le reconduire dans sa patrie. L'intervention d'Athéna au début de ce chant relève de la même intentionnalité poétique – si on peut appeler poétique une telle intentionnalité – que celles qui sont opérantes au chant 16, lorsque la déesse transforme Ulysse aux yeux de son fils et au chant 18, lorsque c'est Pénélope qui bénéficie des soins au salon d'esthétique divine. Laissons donc cela à l'aède qui a accepté de compromettre la tenue de la langue épique en dressant le portrait d'un tendron gonflant les biceps.

37. δησάμενοι δ' εὖ πάντες ἐπὶ κληῖσιν ἐρετμὰ  
 38. ἔκβητ'· αὐτὰρ ἔπειτα θοὴν\* ἀλεγύνετε δαῖτα  
 39. ἡμέτερόνδ' ἐλθόντες· ἐγὼ δ' ἐὺ πᾶσι παρέξω.  
 40. κούροισιν μὲν ταῦτ' ἐπιτέλλομαι\*· αὐτὰρ οἱ ἄλλοι\*  
 41. σκηπτούχοι βασιλῆες ἐμὰ πρὸς δώματα καλὰ\*  
 42. ἔρχεσθ', ὄφρα ξεῖνον ἐνὶ μεγάροισι φιλέωμεν\*·  
 43. μηδέ τις ἀρνεῖσθω. καλέσασθε δὲ θεῖον\* ἀοιδόν,  
 44. Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς περὶ δῶκεν ἀοιδὴν  
 45. τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν. »

26 : ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες : je considère qu'en tout contexte ἠδὲ doit s'écrire avec esprit rude (aspiration) ἠδε ; la particule provient de \*je-, formé sur la même racine que le déictique latin *i-s* ; elle signifie soit « là même », soit « par là même ». Les « guides » des Phéaciens sont « en tant que tels » *medontes*, légitimés à prendre pour eux des mesures souveraines.

28 : \*οὐκ οἶδ' ὅς τις : je lis οὐκ οἶδε ὅς τις et non οὐκ οἶδα ὅς τις. « Personne n'a bien vu », d'où « Personne n'a vu d'où il est arrivé en ces lieux en ses errances. » Nul n'a vu s'il venait de l'Orient (du côté du monde habité) ou de l'Occident (du côté du fleuve Océan). Si Alkinoos n'a pas reconnu par lui-même l'identité de l'étranger, il a eu le temps de l'apprendre par l'intermédiaire de la reine. Pour les Phéaciens à qui il s'adresse, que leur roi leur propose de reconduire chez lui un étranger dont il n'aurait pas pris soin de connaître l'identité, serait une grave erreur de stratégie. L'étranger n'a pas permis que le roi identifie qui il était ; voilà l'information qu'il importe de donner ; Alkinoos en avertit immédiatement les Anciens : si l'hôte qu'ils ont accueilli la veille n'a pas fait connaître son identité, c'est qu'elle est sans doute un obstacle à la demande qu'il a adressée. L'obstacle est-il insurmontable ? Telle est l'une des questions dont la réponse est laissée en suspens.

34 : εἰς ἄλλα δῖον : la qualification est importante ; la mer appartient au domaine de juridiction de Zeus (*dīwine*). Poséidon deviendra le patron des navires, exercera son action dans un domaine placé sous l'autorité de Zeus. Le maître des tempêtes, c'est Zeus et non Poséidon.

35-36 : (κρινάσθων manuscrits : : κρίνασθον lecture personnelle). J'interprète la forme verbale comme celle d'un impératif aoriste moyen au duel et non comme une troisième personne du pluriel, obligeant à interpréter la forme moyenne comme une forme passive. Etant donné l'emploi, dans le contexte suivant immédiat, des impératifs aoristes à la deuxième personne du pluriel (ἔκβητ(ε) / ἀλεγύνετε), le texte n'a de sens que si Alkinoos est censé s'adresser à des interlocuteurs. Il s'est tourné vers *deux* jeunes auxquels il s'adresse personnellement (κούρω δῦο : « Vous, les deux jeunes » - que je choisis - « choisissez-en aussi cinquante... ») et à qui il confie la conduite des opérations. Ainsi l'emploi du duel n'est pas « irrationnel » ; il est pleinement motivé ; le groupe κούρω δῦο n'est pas complément de κρίνασθων (impératif à sujet indéterminé), mais sujet du verbe (κρίνασθον) ; le destinataire de l'ordre d'Alkinoos est en conséquence défini (deux jeunes gens à l'âge des initiations éphébiques). Dans l'Assemblée, il s'adresse d'abord aux jeunes gens, puis aux Anciens. Enfin cette lecture permet de respecter pleinement la valeur du moyen et du duel : « Vous, les deux jeunes, choisissez d'un commun accord et dans votre intérêt, cinquante rameurs ». Les deux jeunes qu'Alkinoos s'est choisis seront tous deux responsables du bon déroulement des opérations (préparatifs et navigation, si elle a lieu).

38 : θοὴν δαῖτα : plutôt qu'une métalepse (adjectif pour adverbe : « préparez en hâte un repas »), je fais l'hypothèse d'une homophonie entre un adjectif formé sur θέω, « courir » / « se précipiter », un second signifiant « pointu » et un troisième dérivé de la racine \*tw- « fort » avec suffixe causatif \*j- ; l'adjectif signifierait « qui rend fort » / « qui assure le salut » (pour un navire, par exemple). (\*twe- ; formation causative \*twoj- ; tw > s, en l'occurrence th-oh- et non \*soh- par dissimilation d'aspirée. On peut également considérer que \*tw- devient /s/ aussi bien que /th/ (stade intermédiaire sur un parcours tw > s)



; ainsi se comprendrait le nom de la cuirasse en grec, θώραξ (< \*two-r- : l'objet qui protège, qui assure le salut) ; dans θώραξ, ω serait la trace de /w/ ; lire donc \*thwor-). D'où : il est probable que primitivement θοός au sens de « qui assure le salut » / « qui rend fort » s'écrivait θωός.

L'hypothèse permet de résoudre le mystère de l'étymologie de θέω au sens de « briller » : le verbe peut se rattacher à la famille de \*twj- / twej-, s'étant arrêté à \*thwej-, puis ayant évolué jusqu'à \*sej-j-ō (« être agité de secousses » / « étinceler » / « secouer »). Le verbe ne signifie donc pas « briller » au sens général, mais « étinceler » ; « luire ». Θεόντων ὀδόντων, ce sont des « dents luisantes ».

40 : ταῦτ' ἐπιτέλλομαι ; sur un radical \*tel-, signifiant « peser » / « soulever un objet qui pèse sur les épaules », « soulever » (un astre) au-dessus de l'horizon, le verbe peut être employé dans un sens métaphorique pour dire que celui qui parle « pèse sur les mots », « insiste », au moyen « s'engage avec force dans son propos ». Alkinoos insiste sur le fait que c'est lui qui assume toute la responsabilité des préparatifs du navire qui sera chargé de transporter son hôte.

40-42 : αὐτὰρ οἱ ἄλλοι\* / σκηπτοῦχοι βασιλῆες ἐμὰ πρὸς δώματα καλὰ\* / ἔρχεσθ'. « Vous, les autres rois... » : façon pour Alkinoos de reconnaître que les douze *basileis* qui l'accompagnent sont ses égaux ; il doit ménager leur susceptibilité ; pour cela il les invite à sa table afin qu'ensemble « ils traitent comme un allié » l'étranger ou « ils nouent une alliance avec l'étranger ». Les détenteurs<sub>σ</sub> du sceptre sont invités à aller πρὸς δώματα καλὰ ; je fais ici l'hypothèse d'une métalepse et suppose que la formule est mise pour : ἐμὰ πρὸς δώματα καλῶς ἔρχεσθε. « Si je vous invite en mon palais, c'est « en tout bien tout honneur ». 43 : θεῖον\* ἰοιδόν : l'adjectif θεῖος pose des problèmes d'interprétation ; notamment le fait que le chevrier Melanthios qualifie, au chant 17, Ulysse déguisé de « θεῖος », alors qu'il n'a que mépris pour le mendiant, invite à supposer, dans le contexte, le sens de « fantomatique » / « fantomal ». Pour un aède, toutefois, le sens de « divin » (« inspiré par une divinité », la Muse) convient parfaitement.

Pour θεῖος au sens de « fantomal » / « fantomatique » voir l'explication, chant 1, vers 65. « Comment pourrais-je oublier *Odusseus*, dit Zeus, (même s'il est réduit) à l'état de fantôme ! »

56 : les jeunes ont accompli leur première tâche ; ils se dirigent vers la demeure Ἀλκινόοιο δαίφρονος. Δαίφρονος / δαίφρων : je rattache le premier membre du composé à la famille de δαῖναι, « s'instruire ». Le composé peut être rattaché à une autre racine, comportant l'idée de combat. Voir Chantraine, *DELG*, s.u. Je suppose entre δαί / δήιος et latin *dirus* (« sinistre » ; « qui inspire l'épouvante ») un lien (sans rapport avec la racine \*dew-, comportant l'idée de « redouter » qq. ch.). Je retiens, pour le contexte, les deux sens de l'adjectif : Alkinoos se rend à l'Assemblée « dans l'intention de s'instruire en inspirant de l'épouvante », chez son hôte. Pour cela, il demande à son aède de l'aide ; l'effet du chant de Démodikos ne sera pas tout à fait celui que le roi attendait.

(\*\*\* δήιος dériverait de \*dej-j-, issu de \*jd-.

Je fais l'hypothèse que \*dj- provient d'une racine \*jd-, sur laquelle sont formés, en grec, αἰδέσθαι ainsi que ἄιδης et Ἴδας, qui signifierait donc « l'effrayant » et non le « visible » (au loin).)

## Un premier chant (dans le *megaron*) : Mētis contre Mēnis

L'aède est donc invité à chanter pendant que l'on mange (73-95) :

[...] ἄρ' ἀφοιδὸν ἀνήκεν ἀφειδέμεναι κλέφ<sup>ε</sup>h' ἀνδρῶν,  
οἴμης\*, τῆς τότε ἄρα κλέφος οὐρανὸν εὐρὺν ἴκανε,  
νεῖκος Ὀδυσσῆος καὶ Πηλείδεω Ἀχιλλῆος,  
ὥς ποτε δηρίσαντο\* θεῶν\* ἐν δαιτὶ θαλείη  
ἐκπάγλοισ' φεπέησιν, φάναξ δ' ἀνδρῶν

Ἀγαμέμνων χαίρε\* νόω, ὅ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν  
δηριώωντο. ὡς γάρ οἱ χρήων μυθήσατο\* Φοῖβος  
Ἀπόλλων

Πυθοῖ ἐν ἠγαθέη, ὅθ' ὑπέρβη λάφινον οὐδὸν 80  
χρησόμενος. τότε γάρ ῥα κυλίνδετο πῆματος ἀρχὴ Τρωσὶ τε  
καὶ Δαναοῖσι Διφὸς μεγάλου διὰ βουλάς. ταῦτ' ἄρ' ἀφοιδὸς  
ἄφειδε περικλυτός\*· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς πορφύρεον μέγα  
φᾶρφος\* ἔλων χερσὶ στιβαρῆσι κακ κεφαλῆς εἴρυσσε,  
κάλυψε δὲ καλφά\* πρόσωπα· 85 αἶδετο γὰρ Φαίηκας  
ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων.

[...]

Ἀλκίνοος δέ μιν οἶφος ἐπεφράσατ' ἠδ' ἐνόησεν\*  
ἦμενος ἄγχ' αὐτοῦ\*, βαρὺ δὲ στενάχοντος ἄκουσεν\*. 95

73 : [...] ἄρ' ἀφοιδὸν ἀνήκεν ἀφειδέμεναι κλέφεη' ἀνδρῶν : le vers est l'occasion de rappeler que le digamma (/w/) doit être restitué dans tous les mots dont il est phonème. Avant de signifier la « gloire », τὸ κλέφος, τὰ κλέφεα (< \*klewesa), évoque l'action d'éclat, le bruit que l'on fait autour d'une action d'éclat. La notion n'est donc pas nécessairement positive, loin s'en faut quand il s'agit de « guerriers ».

74 : Pour la formation de οἶμη (psilose ionienne) sur une racine \*seH<sub>1</sub>-, signifiant « lier », voir F. Bader, e.g. (1989), I, note 35, p. 23. Elle-même a spécialement traité de la racine du nom qui désigne la « fable » (voir référence ci-dessus). Pour οἶμη je suggérerai plus loin une autre explication (« base d'élan », « motif »), qui rend compte de l'emploi, en contexte, d'un jeu étymologique entre le nom et le verbe ἀνιέναι.

On notera que le « bruit » de l'οἶμη atteint le ciel au moment du chant de l'aède. En revanche, pour Nagy (*Le meilleur des Achéens*) le passage est paradigmatique du rôle de l'aède, garant de la tradition et de la perpétuation du souvenir des hauts faits. Nagy ne peut déduire cette idée du passage que parce qu'il tient pour quantité négligeable deux petits mots τότε ἄρα (« à ce moment-là, bien sûr ») ! L'importance d'un mot ne se mesure pas à sa taille.

75 : Πηλείδεω Ἀχιλῆος : je lis : Πηλείδηο Ἀχιλῆος = *Akhi-lew-wos* ; la terminaison du génitif s'articule, entre voyelles, comme un glide, en l'occurrence se prononce /w/. L'écriture Πελείδεω est un pur artifice de grammairien. Partout –εω peut et doit se réécrire –ηο, sauf en fin de vers où il faut lui substituer la terminaison attique du génitif, -ου.

76-77 : ὡς ποτε δηρίσαντο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλεῖη / ἐκπάγλοισ' φεπέεσσιν... Allusion probable à la scène de l'ambassade, dans l'*Illiade* (chant 9) ; Voir, dans ce sens, K. Rüter (1969), pp. 250-5. Le critique oppose la « Tapferkeit » d'Achille d'un côté à la « Klugheit » d'Ulysse de l'autre, ajoutant toutefois que, par l'emploi des noms propres, l'aède évoque l'ensemble des composantes qui distinguent chacun des deux personnages. Le chant de la querelle qui oppose Achille à Ulysse peut aussi être considéré comme une condensation de toutes les scènes de l'*Illiade* évoquant le conflit d'Achille avec ses alliés (chant 1, rivalité entre Achille et Agamemnon ; chant 9, opposition entre Achille et Ulysse ; chant 19, dispute entre Achille et Ulysse sur le thème de la nourriture). L'*Eris*, la rivalité, est entre le professionnel de la guerre et le Conseiller. Cette querelle, Démodokos est le premier à en faire entendre le retentissement *jusqu'à toute l'étendue du ciel*. Il est le premier à prendre pour témoin l'Assemblée des dieux de l'Olympe. En vérité, en faisant appel à son aède, Alkinoos, sans le savoir sans doute, engage définitivement le procès des professionnels de la guerre afin d'obtenir leur subordination définitive à l'instance de la délibération à laquelle reviendra, seule, la compétence de décider.

Δηρίσαντο θεῶν : étant donné sa position dans la phrase θεῶν doit être traité comme un complément de verbe (δηρίσαντο) et non comme le complément du nom « festin » (« au cours du festin des dieux »). Ce

sont les dieux qui ont eu l'*initiative* (valeur du génitif) de la querelle ; ce sont eux qui sont les premiers intéressés à une subordination de la fonction guerrière à la fonction de parole / juridique.

Le verbe *δηρίζεσθαι* est un doublet sémantique du verbe *ἐρίζεσθαι* (« rivaliser » / « lutter avec... pour affirmer sa préséance sur un adversaire / rival »). L'étymologie de la famille *ἐρίζεσθαι* est, dit-on, inconnue. Le « mystère » découle de ce que l'on ne tient pas compte de toutes les transformations possibles, dans les différentes langues indo-européennes et spécialement en grec, de « yod » (/j/) à l'initial d'une racine. Il a été montré que *δίεμαι* est le même verbe que *ἴεμαι* ; \**ym* est la racine qui signifie le « jumeau » en indo-européen, en grec *didumos* < *di-dimos* par dissimilation de /i/. « Di- » de « *di-dimos* » ne signifie pas « deux » ; elle est la forme du redoublement de la première syllabe de *-dimos*, qui ne signifie pas « double », mais « issu d'une même souche » ; /j/ s'est maintenu en iranien, est devenu \**dim-* en grec, donc, \**ge-m-* en latin ; l'aspiration est la trace de yod dans le nom d'Héra, par exemple.

« Règle » : yod initial

a- peut se maintenir (« Jahr » allemand) / sonorisation sous la forme « jumeau » en français)

b- peut s'amuir sans laisser de trace (*ἔρις*, forme ionienne et éolienne) ; c- admet l'allophone /h/ (aspiration) (Héra) ; Hébé, Hermès.

d- Peut se renforcer, vers l'avant, par la dentale, d'où *dj-*, évoluant soit vers une syllabe à pic vocalique /i/ (di-), soit vers un phonème consonantique complexe (dzj-) ;

e- Peut se renforcer, vers l'arrière, par la vélaire sonore (latin *gj-* > *g-*) ; il en existe au moins une trace en grec. Le nom grec de l'épeautre est *ζεαία* (pluriel), dérivant d'une racine \**jw-* / *jew-* ; en grec, /j/ initial de la racine a évolué vers \**dj-* > *dei-* (*Dēmētēr* = *Mère Orge*), *dj-* > *dzj-* (*zewja* > *zej-ja*) ; mon hypothèse est que le nom de l'une des quatre tribus attiques, celles des *Gelōntes* est un nom composé de la racine \**yew-* > *gjew-* > *gew-* et d'une racine verbale *-law-* signifiant « couper / faucher ». Ainsi les *Gelōntes* sont les « coupeurs de l'orge », « les moissonneurs ».

Nous ferons donc l'hypothèse que *eris* / *erizesthai* est issu de \**je-r-* (« s'élancer / s'exciter réciproquement en vue de la conquête d'un objet / d'une fonction » ; « rivaliser »), que \**je-r-*, en grec, s'est renforcé par la dentale (\**dje-r-*), devenant \**dej-r-*, écrit *δηρ-*. *Ἐρέθω* / *ἐρεθίζω* appartiennent à la même famille.

77-78 : *φάναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων / χαίρει\* νόῳ, ὅτ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο*

Bérard traduit : « l'aède choisit un épisode dont le renom montait alors jusqu'aux cieux : la querelle d'Ulysse et d'Achille, leur dispute..., leurs terribles discours et la joie qu'en son cœur en ressentait ... Agamemnon, car, voyant les deux rois Achéens en querelle, l'Atride repensait... » (*L'Odyssee*, poème homérique, tome II, p. 5). Dans le récit homérique, il n'est pas question de « deux rois » achéens, mais « des meilleurs » parmi les Achéens, rois ou guerriers ; Agamemnon ne se réjouit pas au moment de la querelle des deux hommes, mais ὅτ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο, « chaque fois que parmi Achéens les meilleurs se querellaient... », car l'une de ces querelles serait à l'origine d'un grand malheur (fléau), détour pour l'achèvement d'un plan de Zeus. [En raison de l'imparfait, je lis ὅτε (temporel) et non ὅτε (causal).] Chaque fois que des hommes importants de la troupe « se querellaient » (*δηριόωντο*, intensif à l'imparfait), Agamemnon *χαίρει* (imparfait) *νόῳ*, faut-il entendre ?, « se réjouissait par son *noos* » (son intelligence de la situation : la lecture « dans son *noos* » relève quasiment du contresens). *Χαίρειν* ne signifie pas « se réjouir » purement et simplement, mais « user librement de quelque chose », « user de quelque chose comme faveur / comme d'une faveur ». Chaque fois que des « leaders » de la troupe « rivalisaient entre eux » et prétendaient exercer son ascendant sur l'autre, Agamemnon « usait » (de cette situation) « comme d'une faveur » faite à son *noos* (*pour son noos*), pour son intelligence de la situation. Pour l'auditoire qui a entendu le récit du *Retour d'Ulysse* les premières fois et qui avait gardé le souvenir de l'*Iliade*, la formule recelait une ironie : il y a bien eu une querelle qui a déclenché le processus de l'accomplissement du plan de Zeus, c'est celle qui a opposé Agamemnon lui-même à Achille ; pour comprendre sa portée, il aurait fallu qu'Agamemnon se compte « parmi les meilleurs des Achéens », qu'il ne se mette pas au-dessus de toutes les troupes et de tous leurs conducteurs. Chez les Achéens de l'*Iliade*, tous les « guides / conducteurs » ne sont pas des *medontes*, des « Conseillers » qui participent de l'instance de décision.

79 : ὧς γάρ οἱ χρήων μυθήσατο\* Φοῖβος Ἀπόλλων

Il n'y a pas de raison de séparer χράω > χρήω de la famille de χρῆσθαι ; χρήω signifie donc « offrir – à un consultant – un recours / un moyen de se sortir d'une situation épineuseε » / « débloquer son vouloir » par une formule oraculaire.

Apollon μυθεῖται : il « laisse entendre » quelque chose, il ne le formule pas explicitement. Il n'a pas dit, en l'occurrence, quelle querelle déclencherait le processus final de la guerre de Troie.

83 : ἀφοιδὸς ἄφειδε περικλυτός\* : Περικλυτός signifie sans conteste « dont le bruit se répand tout à l'entour ». Un épisode des aventures racontées par Ulysse nous conduira à faire l'hypothèse d'un homophone, formé sur une racine signifiant « fermer », « clore » (cf. *clue*, *cluse* en français). Un chant *periklutos*, ce peut donc être aussi un chant dont le sens est si savamment élaboré, de signifiants si subtilement entrelacés, qu'il est « très secret », « for-clos » ou, si le jeu était possible, « per-clus », du style du « trobar clus ». Nous disons, d'un autre mot grec, « hermétique ». Le chant de Démodikos est à la fois « retentissant » et « secret ». Son caractère « secret » est affirmé à l'adresse de l'auditoire de la narration épique : l'adjectif fonctionne comme un commentaire de l'énonciation et donc comme une invitation à entendre des sous-entendus / un sous-entendu. A l'adresse d'Alkinoos et d'Ulysse, le chant de Démodikos comporte un avertissement : ne vous laissez pas aveugler par la représentation que vous vous faites de votre position.

83-85 : αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς / πορφύρεον μέγα φᾶρρος\* ἔλων χερσὶ στιβαρῆσι / κακὰ κεφαλῆς εἴρυσσε... Ulysse porte, enveloppant les épaules et le sommet de la tête, un *phar(w)os*, ce que je traduirai par « châle ». Il le portera toute la journée, jusqu'au moment du banquet du soir, pour lequel il revêtira (8, 465) une tunique et un manteau, c'est-à-dire des vêtements adaptés au voyage. Entre le lever du jour et le coucher du soleil, Ulysse est dans un état transitoire de probation ; il porte un vêtement (une longue tunique et un châle) qui le laisse à la frontière du monde féminin et masculin. Cette indétermination se superpose à l'indétermination de son identité *éthique*. Une question est posée : quelle sorte d'individu est-il ? L'initiation se poursuit, l'homme nouveau n'est pas encore achevé. Il en est au moment de l'examen. Pour retourner chez lui (en Ithaque / en Athique), il doit remplir un certain nombre de conditions, notamment intellectuelles.

85 κάλυψε δὲ καλρὰ\* πρόσωπα· « Il recouvrit d'un voile la nudité de son visage » ? Il ne voulait pas qu'on le voie pleurer. « Que rien ne trouble » ? « Sans souillure » ? « Nu » ? « Pur ». Παῖς καλός, serait-ce un « enfant impubère » ? Ὑδωρ καλόν, une eau pure ? Οὖρος καλός une « brise qui n'agite pas les eaux de la mer » / « qui ne les ride pas » ? L'adjectif paraît particulièrement approprié pour décrire le poli des métaux (or, argent).

Enfin comment entendre la formule de Théognis (1, vers 16) :

Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἶ ποτε Κάδμου (15)

ἐς γάμον ἐλθοῦσαι καλὸν ἀείσατ' ἔπος,

ᾧ καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί,

τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων

« Muses et Charites, filles de Zeus, vous qui, autrefois, présentes aux noces de Kadmos, avez bellement chanté (= de façon appropriée) une sentence : « Ce qui est *kalon* est facteur de dispositions amicales (d'alliance), ce qui n'est pas *kalon* est répugnant (ne favorise pas les dispositions amicales / n'incline pas aux alliances. » Cette parole nous est parvenue par la voie de bouches immortelles.

\**Kalw*- aurait-il quelque rapport avec « caluus » latin, dont le sens serait : « dont la peau est nue / lisse » ?

[...] = 87-92 : les vers 87 à 92 (que j'ai mis entre crochets) n'offrent aucun intérêt du point de vue du sens ; l'enchaînement des actions et la désignation des agents obéissent à une syntaxe textuelle fort lâche (par syntaxe textuelle, j'entends la liaison des propositions, notamment des sujets des verbes, au niveau d'une unité textuelle, au-dessus de l'unité de phrase. Dans le cas présent, la syntaxe de la succession des sujets n'est pas correcte. Le sujet d'un verbe n'est normalement pas exprimé – par un nom ou un substitut du nom – lorsqu'il est le même que le sujet de la proposition principale qui précède. Telle est la règle qui, ici, n'est pas respectée). Aux vers 93-94 l'aède indique qu'Alkinoos est le seul à remarquer les pleurs

d'Ulysse et à en comprendre la raison : celui dont il entend les soupirs, c'est *Ulysse* ; il enchaîne : « *Aussitôt*, (le roi) dit au milieu des Phéaciens, amis de la rame... » (96) ; ce dernier s'adresse à eux pour les inviter au spectacle des concours. Que l'aède ait chanté plusieurs épisodes, pendant lesquels Ulysse pleurait, que, chaque fois que l'aède achevait un épisode et s'arrêtait, Ulysse ait tiré le châle devant son visage et qu'il ait versé une libation de larmes aux dieux, tout cela contredit à ce qui est raconté d'Alkinoos et constitue un ornement de goût douteux. L'interpolateur joue gratuitement avec un suffixe « typiquement » épique, non moins « hoquetant » (-σκ-) et avec une formule (δέπας ἀμφικύπελλον) dont il modifie la position dans le vers (dans l'*Iliade*, ἀμφικύπελλον occupe toujours les deux dernières mesures). Les pleurs et libations répétés d'Ulysse sont du gargarisme indigent, que j'imputerais volontiers, cette fois, à un « lettré » alexandrin. Ou date-t-il de l'introduction des « ornements » dans la musique des chœurs à la fin du V<sup>e</sup> siècle ? Nous verrons qu'au chant 19, d'autres interpolations, qui permettent d'introduire l'évocation de Télémaque dans un dialogue à deux personnages, procèdent du même goût pour les fioritures.

94-95 : Ἀλκίνοος δὲ μιν οἶφος ἐπεφράσατ' ἠδ' ἐνόησεν / ἤμενος ἄγχ' αὐτοῦ, βαρὺ δὲ στενάχοντος ἄκουσεν. Noéō ne signifie pas simplement « percevoir » (ce qui, en contexte, serait absurde) mais « avoir l'intelligence de quelque chose à l'appui d'indices (ici, quelque détail physique – le roi examine attentivement son voisin – et les soupirs)», donc « comprendre ». Alkinoos, en entendant les soupirs et en observant attentivement son voisin, « comprend » que c'est bien « Ulysse » qui est assis à ses côtés. Il le savait, puisque son épouse le lui avait expliqué. Simplement, quelque chose lui confirme ce qu'il savait. Le substitut du nom, μιν, tient lieu d'un nom propre encore inexprimable *pour le roi*.

Sur le plan syntaxique, deux constructions sont possibles : soit nous faisons de ἤμενος ἄγχ' αὐτοῦ un groupe du participe en apposition au sujet, à fonction explicative : « étant donné qu'il (lui, le roi) était assis à ses côtés », il avait eu la possibilité de bien l'examiner et il l'avait deviné (ἐνόησεν), « puisqu'il l'avait entendu soupirer ».

Je soupçonne que la leçon primitive du texte était ἤμενον ἄγχ' αὐτοῦ ; le sens serait : « Seul Alkinoos, à l'écart (des autres *basileis*) l'avait bien examiné ; là même il avait compris que c'était bien lui (μιν = Ulysse) qui était assis à ses côtés ; ne l'avait-il pas également entendu soupirer ? » Il faudrait disposer d'un manuscrit du VI<sup>e</sup> siècle pour vérifier l'existence de la leçon. Il suffira donc de l'adopter pour la légitimer, et rendre précisément compte de la syntaxe homérique.

#### « De profonds soupirs » (vers 95)

C'est un comportement et de profonds soupirs qui permettent au roi de « comprendre » qui est son hôte. Par ses soupirs, ce dernier lui signifie quelque chose, que l'aède communique à son auditoire en usant d'une formule marquée. Βαρὺ στενάχων apparaît, dans l'*Iliade*, dans les contextes suivants (six occurrences) :

1, 364 : Thétis arrive auprès d'Achille, qui s'estime lésé par la décision d'Agamemnon et a besoin de l'aide de Zeus pour parvenir à ses fins ;

4, 153 : Agamemnon prend la parole en présence de Ménélas blessé ;

9, 16 : Agamemnon introduit la discussion sur le désastre dont il est la cause et les mesures qu'il faut prendre ;

16, 20 : Patrocle tente d'apitoyer Achille sur la situation désespérée des Achéens ; l'aède précise : c'est là le début de ses malheurs ;

18, 70 : Thétis arrive auprès de son fils qui a subi une nouvelle insulte (le vol de ses armes divines) ;

23, 60 : Achille se roule sur le sable de la plage, près du cadavre de Patrocle (est-ce que Zeus enfin l'entendra ?) ;

Dans l'*Odyssée*, il y a une seconde occurrence (8, 534), celle du récit de la ruse du cheval ; les soupirs sont encore destinés à Alkinoos, qui invite alors Ulysse à donner son nom. A l'adresse du roi, ils comportent un message : « Quand vas-tu te décider à tenir ta promesse ? ». Dans l'*Iliade*, la formule apparaît aux moments stratégiques de la colère d'Achille et de ses conséquences : la première fois, à l'occasion de la rencontre avec la mère pour lui demander d'intercéder auprès de Zeus pour favoriser l'accomplissement *de la promesse que, lui, Achille, a faite* (il ne reviendra pas au combat avant qu'Agamemnon ne soit réduit à l'impuissance). La blessure de Ménélas (un avertissement devant des conséquences plus graves de la « colère » d'Achille), introduit un doute dans l'esprit d'Agamemnon qui a engagé la bataille : le songe envoyé par Zeus lui promettait-il *vraiment* la victoire ? Agamemnon comprend l'erreur qu'il a commise, confirmée,

plus tard, par la perspective de la défaite, à la fin de la première journée de la bataille. Alors, entre dépit et regret, il accepte d'envoyer des émissaires auprès d'Achille, qui refuse toute composition parce qu'il attend la réalisation d'une promesse que Zeus n'a pas pu ne pas faire à Thétis, autrement elle le lui aurait fait savoir. Au moment où Patrocle vient lui demander de l'envoyer au combat à sa place, Achille, encore une fois, « pousse un profond soupir » : Zeus est en train de réaliser sa promesse (il favorise la victoire des Troyens), mais il est tout de même trop lent pour l'exécuter ! Pourquoi ne pas forcer l'issue souhaitée ? La tentative se retourne contre Achille : Patrocle a été la cause indirecte de la perte de ses armes divines. Le Myrmidon fait à nouveau appel à sa mère, devant qui il « pousse un profond soupir », chargé d'un fort agacement, au moment de son arrivée : « Cette fois, il faudra bien que Zeus satisfasse à ma demande ». La veille des funérailles, dans la nuit, Achille une dernière fois, exprime son impatience.

Dans l'*Iliade*, roi et guerrier soupirent, le premier au moment où il découvre qu'il a pris pour une promesse de victoire ce qui n'en était pas une, le second dans l'attente désespérante de la réalisation d'une promesse faite à sa mère, qui avait cru ingénument que Zeus viendrait au-devant des désirs de son fils. Dans les deux cas, la promesse de Zeus recèle une ruse, ou plus précisément, une *mētis*, un stratagème qui permettra au souverain des dieux de donner une leçon aussi bien à un roi qu'à un guerrier, tous deux relevant de la sphère de compétence de Poséidon, le maître des chevaux, à un moment toutefois où ces derniers sont « mis en touche ». (Les chars ne servent plus qu'à transporter les grands seigneurs sur le champ de bataille.)

À côté d'un roi qui, poussé à cela par son orgueil de caste, lui a fait une promesse avant de connaître son identité, Ulysse « pousse un profond soupir », signe, certes, de son impatience. En même temps, il émet un message complexe. L'aède vient de remettre en mémoire de tous les Conseillers présents, du roi et d'Ulysse le complexe autour duquel a cristallisé la matière de l'*Iliade*, la lutte entre la *mēnis* d'Achille – sa poursuite obstinée d'un objet qu'il réclame comme sa part légitime, la fonction de « roi qui décide en dernière instance », parce qu'au combat, en dernière instance, la victoire dépend de lui – et la *mētis*, de Zeus, que seul Ulysse avait su comprendre, dès la fin de la première journée de combat, grâce à sa perspicacité et à son intelligence de la situation (à son *noos*). Ulysse use de son intelligence pour combiner des ruses à la façon dont Zeus le fait, par mesure de prudence. En entendant son voisin soupirer, Alkinoos comprend que celui-ci l'informe qu'il sait bien ce que signifient les soupirs dans l'*Iliade*, parce qu'il est cet Ulysse qui, « un jour, s'est disputé avec Achille », en tentant de faire pièce à sa demande exorbitante de satisfaction. Si maintenant, c'est lui, Ulysse, qui soupire, et non plus ni le roi, ni le grand seigneur de la guerre, c'est qu'il lui revient à lui désormais d'exprimer son impatience : « Toi, roi Alkinoos, est-ce que tu n'as pas encore compris que je suis l'enjeu d'une rivalité entre Zeus et Poséidon, que l'issue du conflit ne fait pas de doute, ce sera le triomphe de Zeus sur Poséidon, grâce à sa *mētis*, qui lui permettra de circonvenir la *mēnis* du dieu qui croit encore détenir la souveraineté de la force. Est-ce que tu n'as pas tous les éléments qui te permettent de remplir ta promesse sans attendre ? » Or c'est au tour du roi de renvoyer au cachottier la monnaie de sa pièce ; il a différé de lui révéler son identité ; il se garde encore de déclarer ouvertement son nom. Qu'il patiente donc, lui aussi ; Alkinoos accomplira sa promesse quand il lui semblera bon de le faire. Le roi, c'est lui !

Au chant 19, Ulysse, déguisé en mendiant, répétera la même stratégie envers son épouse ; quelque insistance qu'elle mette à lui demander un nom, il refusera de répondre à sa demande. Pénélope retournera plus tard la relation en sa faveur : c'est elle qui exercera la patience d'Ulysse en faisant mine de ne pas le reconnaître. La répétition du schéma attire d'une autre façon (voir le prologue) notre attention d'auditeur sur l'importance du nom *Odusseus*. Je ne suivrai pas toutefois Peradotto (1990) dans l'interprétation de ce fait ; je n'y verrai pas un reflet de la polyvalence, opposée à la monovalence du personnage et du nom dans l'épopée, des mythes, dont les significations varient selon les contextes narratifs. J'y verrai l'indice d'une transformation de contenu *au cours du récit*, reflet d'une transformation de la personne *dans le cours de son existence* : au terme du parcours, Pénélope détient le secret de ce que recouvre *de plus propre* le nom de son époux, *redevenu l'autre homme qu'il était* avant qu'il ne la quitte.

Achille est une figure héroïque, remplissant « idéalement », voire « caricaturalement » une *fonction*, Ulysse n'est pas une figure héroïque, moins personnage que personne disposant d'une intériorité en retrait des masques. Un nom dit à la fois la diversité des apparences et l'unité de la personne.

Le premier chant de Démodokos, de sens « verrouillé », adressé en vérité à trois destinataires (le roi, son hôte et le public de l'épopée), permet à un roi de confirmer ce qu'il soupçonnait, l'identité de son hôte,

à son hôte, de signifier au roi qu'il évalue mal la façon dont il a réussi à obtenir la promesse d'un navire, au public, que l'impatience d'Ulysse est le signe qu'il n'a pas liquidé en lui toute démesure achilléenne.

Le roi ne se départira pas du plan qu'il s'est fixé : il prendra sa revanche en montrant qu'il ne manque pas, lui non plus, de *mētis*.

## Les concours et le chant public de Démodokos : noblesse de la *mētis*

8, 100-103

νῦν δ' ἐξέλθωμεν καὶ ἀέθλων πειρηθῶμεν\* πάντων,  
ὥς χ' ὁ ξείνος ἐνίσπη\* οἴσι φίλοισιν οἴκαδε  
νοστήσας, ὅσσον περιγινόμεθ' ἄλλων πύξ τε  
παλαιμοσύνη τε καὶ ἄλμασιν ἠδὲ πόδεσσιν. »

100 : Πειρηθῶμεν : « Soumettons-nous tous à l'épreuve des jeux ». En réalité, celui qui est soumis à l'épreuve des jeux, c'est l'étranger. Le roi atténue l'injonction à laquelle il soumet son hôte en faisant comme les jeunes Phéaciens se soumettaient, eux aussi, à l'épreuve ; le roi subira ironiquement le retournement de son assurance : avec certitude, les Phéaciens ne l'emportent sur les autres « athlètes » – les aristocrates de là et d'ailleurs – que dans l'art de la danse ! Du moins l'étranger leur donnera une leçon de « lancer du disque », le jeu futile, par excellence, d'une classe de loisir !

101 : ἐνίσπη : le contexte permet de déduire clairement un sens, du moins, de *\*en-si-skw* > *\*en-hi-sp* : « rapporter un spectacle dont on a été témoin », ou « rapporter un propos entendu », d'où « sager », « raconter ». Dans cette organisation de la parole, celui qui parle n'en est pas la source. Revenons au début de *l'Odyssée* : Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα... « Pour moi / par moi, *re-dis*, Muse, le faiseur d'exploit / le guerrier / le marin /... » La source du dire, c'est l'*anēr polutropos* lui-même.

Alkinoos, sous des apparences bienveillantes, est passablement retors : l'étranger ne pourra rapporter à ses alliés ce dont il aura été témoin que s'il aura su leur « filer entre les doigts », que s'il aura su les « prendre de vitesse ».

115 : La cour se déplace vers le « stade » où un héraut conduit également Démodokos. Les concurrents se présentent ; l'aède énumère une suite de noms qui évoquent la vie maritime, auxquels il associe, pour les mettre en évidence, Euryale, « égal à Arès, fléau des mortels » (115), et, en tout premier lieu, Laodamas, le fils d'Alkinoos. Les deux personnages forment couple et en même temps s'opposent. Euryale évoque, sous son nom, Poséidon, « protecteur de la mer » (ou de l'aire à battre le grain ?). Il appartient à la classe des guerriers, il est fils d'un Naubolidès, soit de « Celui qui jette l'ancre », soit de « Celui qui fait couler le navire ». Etant donné la qualification précédente, le second sens est le plus probable. Euryale est une figure à la fois de Poséidon et d'Achille. Laodamas, fils ἀμύμων d'Alkinoos ἀμύμονος (inébranlable / impulsif), est devenu un *therapōn* de Zeus, d'impulsif, inébranlable. Il est une figure d'Ulysse. Plutôt que « Celui qui dompte la troupe en arme », je suggérerai que son nom évoque « Celui qui installe à demeure la troupe en quête de butin », celui qui conduit une expédition en quête de terres nouvelles et réussit à occuper un territoire. Laodamas représente une qualité de Poséidon déplacée du côté de Zeus. Telle est la fonction d'Ulysse dans l'ensemble de *l'Odyssée* : transférer à Zeus des qualités (de l'aristocratie équestre) qui ressortissent traditionnellement à la sphère de compétence de Poséidon. Au terme des épreuves (des jeux), l'étranger réussira à faire du *therapōn* de Poséidon, Euryale, son propre allié.

### Le défi de Laodamas et d'Euryale (8, 131-185) :

Laodamas propose d'examiner si l'étranger a une idée des jeux (οἶδέ) et si même il en a été instruit (τε καὶ δεδάηκε). Euryale invite le fils d'Alkinoos à aller défier à voix haute l'étranger : πέρραδε μῦθον. « Fais-lui entendre à voix haute (de telle sorte qu'il perçoive ce que tu dis) ce que tu viens de nous dire sur le

ton de la confiance (μῦθον) ». Dans son défi, Laodamas laisse clairement entendre à l'étranger que le cortège d'un navire lui sera accordé s'il réussit les épreuves (à faire la preuve de son appartenance à la classe des aristocrates, et non à celle des « marins et marchands », truqueurs, trompeurs, fourbes, prêts à toutes les ruses pour obtenir des gains). C'est un Ulysse *polumētis* – sur ses gardes, « fort avisé et fort prudent » – qui lui répond arguant de son état pour décliner l'invitation, mais ainsi provoque Euryale, qui explique son refus de participer aux jeux parce qu'il n'est qu'un vulgaire marchand. A l'insulte, Ulysse *polumētis* répond – autrement dit, Ulysse savait que son refus provoquerait des insultes – : Euryale, il te manque l'art de la parole en public ; les dieux n'accordent pas toutes les faveurs à un même homme (voir 166-177) :

«ξεῖν', οὐ καλρὸν ἔφειπες\* : ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ φέρουκας\*.  
οὕτως οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίφεντα\* διδοῦσιν ἀνδράσιν,  
οὔτε φηὴν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν\*. ἄλλος μὲν  
γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ, ἀλλὰ θεὸς μορφὴν  
φέπεσι στέφει : οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν τερπόμενοι  
λεῦσσοῦσιν, ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει, αἰδοῖ μειλιχίη\*,  
μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν, ἐρχόμενον δ' ἀνὰ φάστῳ  
θεὸν ὧς\* εἰσορώσιν. \*ὦ = jō- ἄλλος δ' αὖ φεῖδος μὲν  
ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν, ἀλλ' οὐ φοί χάρις ἀμφὶ  
περιστέφεται φεπέησιν, ὡς καὶ σοὶ φεῖδος μὲν  
ἀριπρεπές, οὐδέ κεν ἄλλως οὐδὲ θεὸς τεύξειε, νόον δ'  
ἀποφώλιός\* ἔσσι.

166 : οὐ καλρὸν ἔφειπες : « tu n'as pas bien parlé ». Si l'on veut bien retenir la suggestion que je faisais plus haut, que καλρός est formé sur une racine \*cal-w- signifiant « lisse / sans aspérités / sans difformité / sans rebut », « parler *kalwon* », c'est parler sans introduire dans la parole aucun corps étranger, c'est-à-dire aucun déchet, aucun élément étranger à la parole, qui la ternirait telle une loupe dans une pierre précieuse. ἀτασθάλῳ ἀνδρὶ φέρουκας : « tu te fais assimiler à un professionnel de la guerre / à un gaillard plein d'arrogance » (« qui en veut toujours plus » !).

167-168 : οὐ πάντεσσι θεοὶ χαρίφεντα διδοῦσιν / ἀνδράσιν, οὔτε φηὴν οὔτ' ἄρ φρένας οὔτ' ἀγορητύν. Selon le contexte, pour les dieux, πάντεσσι χαρίφεντα διδόναι, ce serait donner « prestance du corps » (*phuē*), « maîtrise intellectuelle / réflexion » (*phrenes*) et « art de la parole en assemblée ». Les χαρίφεντα, ce sont, en l'occurrence, trois qualités qui suscitent, dans un auditoire, de l'agrément, une approbation sans envie ni jalousie, mais faite de pure admiration lorsque les trois qualités sont rassemblées en un seul individu. Voir plus loin ce qui est dit de lui lorsqu'il traverse la ville pour aller dans le *wastu* (où se situe la salle de délibération). Le compliment est un clair rappel de celui que faisait Athéna de la reine (chant 7) : parmi les Phéaciens, Arété est celle qui correspond idéalement à ce portrait. La maîtrise de soi, sa capacité de contrôler ses impulsions qui lui feraient tenir des propos intempestifs, est son plus bel ornement.

170 : θεὸς μορφὴν φέπεσι στέφει (εἶδος ἀκιδνότερω) : (pour celui qui est de médiocre figure / apparence), un dieu « couronne sa 'forme' », compense ce défaut « par un (art de) la parole » ; ce dernier lui fait comme une couronne qui l'inscrit à l'intérieur d'une 'belle forme' (*morphē*). Bien parler transfigure un individu. A en croire l'anecdote, il semble que Pisistrate (à en croire également un nom qui lui est probablement venu de sa période d'initiation éphébique) était un orateur capable de fasciner son auditoire par la magie du verbe.

171-172 : ὁ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει / αἰδοῖ μειλιχίη : la parole du bon orateur est fluide (il parle sans trébucher), et, ce qui est plus important, αἰδοῖ μειλιχίη, « par une pudeur apaisante ». Exprimé en sens contraire, l'orateur « impudique » est celui qui excite les rancœurs ou les ressentiments (les aigreurs) de son auditoire en dépeignant des tableaux pleins d'effroi. *Ajdōs* s'interprète dans le sens de « crainte respectueuse », de mouvement de recul devant ce qui provoque de l'effroi : elle est le contraire de l'impudence. Malgré les incertitudes de Chantraine (*DELG*, sous *meilia*), l'adjectif *meilikhos* peut se rattacher à la racine du nom



qui désigne le « miel », à condition de restituer une racine \**mel-j-*, pour expliquer la gémisée en latin (*mellis*) et dans certains témoignages dialectaux grecs (\**mell-* / *meil-* < *melj-*). Le bon orateur n'est pas celui qui enflamme les passions agressives, mais les apaise et les emplit d'une crainte respectueuse. Toute démagogie est impudique.

177 : νόον δ' ἀποφώλιός ἐστι... Il paraît que, pour expliquer le sens de ἀποφώλιος, il faut écarter φῆλος (trompeur) et *fallo* latin (tromper / échapper à...). J. Puhvel (voir Ch. de Lamberterie, supplément au *DELG*, sous βλάβη / βλάπτω) a proposé de dériver βλαπ- d'une racine \**g<sup>w</sup>l-k<sup>w</sup>-*, attestée en hittite au sens de « damaged, harmful, compromise ». Latin *fal-l-* peut être dérivé de \**d<sup>w</sup>-* < \**g<sup>w</sup>-*. Les deux sens du verbe latin, « tromper » et « échapper à » peuvent remonter, selon Ernout-Meillet, au sens primitif de « cacher / être caché ». Une autre explication est possible : une feinte est aussi une tromperie non par ce qu'elle cache mais par ce qu'elle montre. En grec, aussi bien βλάπτω que σφάλω signifient « faire trébucher » (en entravant un mouvement). On suppose que σφάλω appartient à une famille signifiant « fendre » (spalten allemand). Or ce pourrait être un terme descriptif du domaine de la lutte. A la lutte, l'une des ruses les plus efficaces consiste, pour un lutteur, à « se fendre » sur une jambe (faire semblant de trébucher) pour allonger l'autre et « entraver » le mouvement de son adversaire par un croc-en-jambe. A la base du geste, il y a une « feinte » ou encore une « tromperie ». Euripide, fragments 996

σύμμικτον εἶδος κάποφώλιον τρέφος / τέρας (in Plutarque)

Odyssée : 5, 182 / 8, 177 / 11, 249 / 14, 212 Nicandre, 524

εὔτ' ἐπὶ φωλεύοντα τραφῆ βαθὺν ὄλκον ἐχίδνης

ἰὸν ἀνικμαῖνον στομίῳ τ' ἀποφώλιον ἄσθμα

Oppien, *Cynegetika*, 3, 447

δαρδάπτει τε γένυσσιν ἐλισσομένην ἐκάτερθε, καὶ

νέκυν αὐτίκ' ἔθηκ' ἀποφώλιον ἐκπτύουσαν

πευκεδανὸν θανάτοιο φίλον, ζαμενῆ χόλον, ἰόν.

Philetas, fragm. 10

Οὐ μέ τις ἐξ ὀρέων ἀποφώλιος ἀγροιώτης

αἰρήσει κλήθρην, αἰρόμενος μακέλην.

Apollonios, Sophiste, *Lexicon homericon*

ἀποφώλια ἀπαίδευτα· τὰ γὰρ διδασκαλεῖα φωλεοὺς λέγουσιν, οἷον πωλεοὺς, ἀπὸ τοῦ συνήθως εἰς αὐτὰ φοιτᾶν

Il existe plusieurs familles de mots indo-européens avec ou sans /s/ initial, entre différentes langues, à l'intérieur d'une même langue. On peut donc poser une alternance \**g<sup>w</sup>-* / *sg<sup>w</sup>-* ; *sg<sup>w</sup>-* > *hgw-* > *bh-w-* et non *b-(w)*. Βλαπ- dérive incontestablement de *g<sup>w</sup>l-k<sup>w</sup>-* (*g<sup>w</sup>-* > *b-* ; *k<sup>w</sup>* > *p-*). Seule la présence de /s/ à l'initiale permet d'expliquer la transformation *sg<sup>w</sup>-* > *bh-* > (*v-*), dans φῆλος comme seule la présence de /w/ permet d'expliquer l'écriture η : \**sg<sup>w</sup>l-* > *hg-w* > *bhew-l-* > *bhei-l-* (*ew* + *consonne* > *ei* + *consonne*), écrit φη-λ-. La dérivation de ἀποφώλιος est analogue, si ce n'est que cet adjectif composé est formé sur un thème en -o- en raison de sa valeur causative : *apo-sg<sup>w</sup>l-j-* < *apo-bh-wl-j-* > *apo-bhowl-* > *apo-bhoj-lj-* : « qui est entravé » dans sa tentative de se saisir d'un *noos* (d'une bonne intelligence de la situation), « qui manque de jugeote ».

Toutefois, en suivant la même démarche, il est possible de recourir à une autre dérivation étymologique. Il existe, en grec, deux mots, γαλεός / φωλεός (et même πωλεός, selon un témoignage d'Apollonios in *Lexicon homericon* : ἀποφώλια ἀπαίδευτα· τὰ γὰρ διδασκαλεῖα φωλεοὺς λέγουσιν, οἷον πωλεοὺς, ἀπὸ τοῦ συνήθως εἰς αὐτὰ φοιτᾶν) qui signifient « la tanière », le refuge d'un animal (ours, renard, serpent). Le sens de ces mots a une correspondance dans σπήλαιον, « la caverne ». Nous pouvons donc poser une racine \**sgw-l-* ; / *gw-l-* ; *sgw-* > *skw-* > *spew-* ou *sgw-l* > *hgw-l* > *bhow-l-* > *bhoil-* ; ou bien

encore *gw-l* > *gow-l* > *goil-* ; κοῖλος grec, *cavus* < couus latin pourraient appartenir à la même racine \**sg-w-* > *k-w* avec laryngale H<sub>3</sub>, d'où /o/ en grec. Le grec montre que *w* de *gw-* peut se maintenir purement et simplement (*gowleos*) de même que celui de *sgw-* > *hg-w* > *bh-w-l-*. La bilabiale /w/ induit la transformation dentale ou labiale de la velaire /g/, mais, au cours de la transformation, ne disparaît pas nécessairement ; elle peut se maintenir. Si *αποφώλιος* appartient à cette suite, il signifie « qui s'écarte d'un trou d'ombre », par frayeur de la bête sauvage qui l'habite. Or les rares occurrences extra-homériques, et même celles de l'*Odyssée*, invitent à rattacher l'adjectif à cette famille de mots.

Euripide, fragments 996 : σύμμικτον εἶδος κάποφώλιον τρέφος / τέρας (in Plutarque). Tel est le trait caractéristique par lequel Euripide désigne le Minotaure : dire cette « créature » ou ce « monstre » « repoussant » (qui fait fuir loin de sa tanière, le labyrinthe) paraît plus pertinent que de le dire « trompeur ».

Quand Nicandre, 524, εἴτ' ἐπὶ φωλεύοντα τραφῆ βαθὺν ὄλκον ἐχίδνης / ἰὸν ἀνικμαῖνον στομίῳ τ' ἀποφώλιον ἄσθμα et Orprien, *Cynegetika*, 3, 447 : δαρδάπτει τε γένυσσιν ἐλισσομένην ἐκάτερθε, / καὶ νέκυν αὐτίκ' ἔθηκ' ἀποφώλιον ἐκπτύουσαν / πευκεδανὸν θανάτοιο φίλον, ζαμενὴ χόλον, ἰὸν qualifient tous deux de ce même adjectif « le poison » d'une vipère, ils attribuent à l'adjectif la même connotation de ce qui est « repoussant » ou de ce qui fait « horreur » et provoque la fuite. L'adjectif est attesté dans un fragment de Philetas (fragm. 10) : Οὐ μέ τις ἐξ ὄρέων ἀποφώλιος ἀγροιώτης / αἰρήσει κλήθρην, αἰρόμενος μακέλην. « Aucun de ces rustres venus des montagnes ne me fera fuir pour m'enlever ne serait ce qu'un aulne en se servant de ma pioche... » Regardons du côté de l'*Odyssée* :

5, 182 · ἦ δὴ ἀλιτρός γ' ἐσσι καὶ οὐκ ἀποφώλια εἰδώς... Propos scandalisé de Calypso à Ulysse qui lui demande un serment. Pour oser une telle demande à une déesse qui lui offre de l'aider à retourner dans sa patrie et, ainsi, renonce à le retenir pour en faire son époux, il faut qu'il « ne sache pas reconnaître ce que cache l'ombre d'une caverne ».

8, 177 est l'occurrence que je discute : νόον δ' ἀποφώλιός ἐσσι ; « Ta figure est admirable, dirait Ulysse à Euryale, mais « en présence du *noos* (de l'intelligence de la situation), tu te détournes avec épouvante ! » L'intelligence te fait prendre la fuite !

11, 249 : « Tu enfanteras des enfants splendides, dit Poséidon à Tyro, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὖναι, « car le gîte des dieux / la couche des dieux ne provoquent pas l'épouvante. »

14, 212 offre l'occurrence la plus probante : ἡγαγόμην δὲ γυναῖκα πολυκλήρων ἀνθρώπων / εἵνεκ' ἐμῆς ἀρετῆς. ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιος ἦα / οὐδὲ φυγοπτόλεμος. Le mendiant étouffe son identité crétoise devant Eumée : « Je pris femme dans le milieu des hommes détenteurs de nombreux lots de terre, à cause de ma valeur. Car je n'étais pas homme à m'épouvanter ni à fuir la guerre. »

\*\*\*Ou métaphore : « qui fait tomber les feuilles » / « qui rend stérile » / « mortifère » ?

Ulysse conclut (179-185) :

ἐγὼ δ' οὐ νῆϊς\* ἀέθλων,

ὡς σύ γε μυθεῖται\*, ἀλλ' ἐν πρώτοισιν οἴω

ἔμμεναι, ὄφρ' ἤβῃ\* τε πεποίθεα\* χερσὶ τ' ἐμῆσι. Lire : τ' ἐπεποίθεα (temps passé)

νῦν δ' ἔχομαι κακότητι καὶ ἄλγεσι· πολλὰ γὰρ ἔτλην, ἀνδρῶν τε πτολέμους

ἀλεγείνα τε κύματα πείρων\*. ἀλλὰ καὶ ὄς, κακὰ πολλὰ παθὼν, πειρήσομ'

ἀέθλων· θυμοδακῆς γὰρ μῦθος\*· ἐπώτρυνας δέ με εἰπών. »

179 : νῆϊς ἀέθλων : ignorant des jeux. Fait difficulté la première syllabe, longue, νη-, que l'on explique par une analogie avec d'autres initiales de sens négatif (νη-μερτης) ; C. de Lamberterie (*supplément au DELG*, s.u.) fait l'hypothèse d'une laryngale initiale \**H<sub>1</sub>weid-*, pour expliquer l'allongement ε → η. Les laryngales ont ceci de sympathique que, inapparentes en toutes positions, n'ayant laissé pour trace que l'allongement d'une voyelle (ε / α / ο), elles offrent un moyen très commode de trancher une difficulté sans

la résoudre. L'hypothèse laryngaliste fait obstacle à la formulation d'autres hypothèses, notamment à l'hypothèse graphique. J'attends toujours que l'on me prouve que dans *Il.* 13, 707, *ιεμένω κατὰ ὄλκα*, l'écriture *ὄλκα* n'est pas mise pour *φόλκα* (*wolka* = *hwolka*, analogue de latin *sulcus*). Nous supposons donc, en l'occurrence, une écriture *η* pour *ew*, et restituerons *ne-wid-s* > *newijs* > *new-wis* (métathèse de quantité syllabique, selon la règle, en diction homérique, que la quantité du mot est constante ; si une syllabe est abrégée, la syllabe précédente, par exemple, est allongée ; à un iambe se substitue nécessairement un trochée. L'allongement de la première syllabe est obtenu par gémination (fermeture de la syllabe) et non par allongement de la voyelle, qui, si elle est brève par nature, ne peut pas changer de quantité. S'il y a des allongements dans la diction homérique, ils sont syllabiques, jamais vocaliques. Si la première syllabe de *ικέτης* est tantôt brève, tantôt longue, c'est qu'elle s'articule soit *hji-ke-tē-s* (syllabe ouverte brève), soit *hij-ke-tēs* (syllabe fermée).

180 : ὥς σὺ γε μυθεῖαι ; μυθέομαι s'oppose à *ῥειπεῖν* (« parler à voix haute et intelligible ») ; il désigne tout le champ de la parole allant du remuement des lèvres pendant que quelqu'un se fait des réflexions, élabore un plan d'action, jusqu'au ton de la conversation privée en passant par la parole comportant un sous-entendu, l'insinuation. Tel est le sens que je retiens pour cette occurrence ; « je ne suis pas ignorant des jeux, comme tu l'insinues » (dans ton propos). Plus bas, *θυμοδακῆς γὰρ μῦθος* se traduira donc : « Ton insinuation est comme un coup de dent (qui fait réagir) ! »

181 : ὄφρ' ἦβη\* τε πεποιθεα\* χερσὶ τ' ἐμῆσι ; « lorsque je me fiais à la vigueur juvénile de mes mains » (*hendiadys* : ἦβη τε χερσὶ τ' ἐμῆσι) ; la forme du parfait ne peut être qu'au temps passé (Ulysse n'est plus jeune) ; il vaut donc mieux lire τ' ἐπεποιθεα, conformément à la terminaison.

Je dérive ἦβη, à l'appui de l'aspiration, ici allophone de /j/, de *\*jēg-w-* > *\*jēg<sup>w</sup>-* > *\*jēb-* ou *\*jēv-* ; il est probable que la racine indo-européenne était de la forme *\*jw-* élargissement -g- (cf. *jung* allemand) ou -w- (*iuienis* latin) ; le grec aurait travaillé avec les deux élargissements *jew-g-w-* ; *jew-g-w* > *jej-b* La racine *\*jw-* est celle que l'on trouve dans grec *\*ajw-ō-n*.

183 : πολλὰ γὰρ ἔτλην / ἀνδρῶν τε πολέμους ἀλεγεινά τε κόματα πείρων... « Car j'ai soutenu de nombreux assauts tandis que je traversais les tournois des guerriers et les douleurs des houles... ». La valeur d'Ulysse est son endurance, qui l'a rendu capable de surmonter tous les assauts de la guerre et de la mer. Son audace l'a conduit jusqu'à l'extrême possibilité qu'offre la guerre, les pleins pouvoirs. En aspirant à la tyrannie (nous le découvrirons bientôt), il a transgressé la limite de ce qui lui était permis et de ce qui est permis à un professionnel de la guerre (à tout homme). Les épreuves de la mer sont expiatoires : il les a désormais subies jusqu'au bout, jusqu'à ce terme où il a liquidé en lui la démesure du guerrier. Cela ne signifie pas qu'il a renoncé à toute position souveraine. Il a acquis la résistance qui lui permettra de soutenir la demande qui lui sera faite, de renoncer à la royauté.

Pour démontrer sa valeur, Ulysse s'est emparé d'un disque, qu'il lance bien au-delà de la distance à laquelle les Phéaciens ont lancé un disque moins épais que le sien. Sous le déguisement d'un juge des concours, Athéna « homologue » sa performance (199-200) :

ὥς φάτο, γήθησεν δὲ πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς, χαίρων  
οὔνεχ' ἐταῖρον ἐνηέα λεῦσσ' ἐν ἀγῶνι.

« Ainsi dit-elle. Le divin Ulysse, le fort endurent, tressaillit de plaisir soulagé de voir, en pleine lumière, qu'un compagnon lui venait en aide dans l'assemblée des jeux ».

Pour *ἐπητανός*, A. Blanc a proposé une nouvelle étymologie (*HS* 118, 2005, 130-144) (mais voir critique plus haut) ; il apparente l'adjectif à la base *\*HEwH-* / *HuH-* ; sur cette base, en védique et en avestique, existent des verbes qui signifient « aider, favoriser ». Le centre organisateur de la notion est donc celui d' « aide », d' « utilité ». Si l'on tient compte de la valeur du préfixe *ἐπί*, *ἐπητανός* signifie « qui est plus qu'utile », donc, en effet, « surabondant ». Il y a, sur la table du roi de Phéacie, de la nourriture, plus qu'il n'en faut pour ses invités. Je pense que la racine mise en évidence n'explique pas *ἐπητανός* (que j'explique, conformément à la tradition, par son rattachement à *wetos-*), mais bien *ἐνηέα* / *ἐνηής*, selon la dérivation suivante : *\*en-H<sub>1</sub>ew-e-s* > *\*en-ēw-e-s* sur cette base, il signifierait « qui aide de toute sa force », « qui intervient avec force en sa faveur ». Traduction conventionnelle : « bienveillant ».

L'intervention d'Athéna, ayant pris l'aspect d'un homme de l'assemblée phéacienne, en faveur d'Ulysse est analogue à celle de Patrocle et de Nestor à l'égard d'Achille dans l'*Iliade* (où ἐννέα ne qualifie que ces deux hommes). Nestor a conseillé à Patrocle de demander à Achille ses armes pour aller combattre à sa place. Achille a interprété la demande à sa façon : il a pensé bon de donner à Patrocle les armes divines offertes à son père, Pélée, parce qu'il ne se fiait pas assez à la force de son conseiller pour repousser les Troyens, s'il ne lui confiait que ses armes « humaines ». L'effet de la ruse a été l'inverse de celui qui était attendu : non seulement Patrocle a été tué, mais il a été dépouillé de ses armes divines. D'où la fureur renouvelée du fils de déesse, contre son allié le plus proche, Patrocle, et celui qui l'a conseillé, Nestor. Les deux hommes ont été des auxiliaires pleins de bonne volonté, mais injustement traités par Achille, parce que ce dernier considérait qu'il n'avait pas besoin d'aide. Athéna elle-même a été l'agent divin qui a favorisé sa victoire sur Hector ; sur le moment même, il s'en est attribué tout le mérite. A la différence du fils de déesse, Ulysse ne doute pas qu'un « compagnon » lui ait apporté son aide et il lui en est reconnaissant (χαίρων ... λειψέσσε). La fin de ce chant nous permettra de comprendre que l'intelligence présente d'Ulysse corrige une erreur qu'il a commise au moment de la prise de Troie. Si son jet a dépassé celui de tous les Phéaciens, c'est grâce à l'aide de la déesse, qu'Ulysse reconnaît sous les traits du juge phéacien.

La déesse joue donc un rôle analogue à celui de Nestor et de Patrocle dans l'*Iliade*, mais, cette fois, symétrique du leur : elle rétablit un homme « méjugé » dans son honneur. Elle lui apporte une aide efficace. Patrocle, lui-même, en vérité, était *enejwēs*, apportait une aide efficace en tant que « compagnon » mort. Sa mort adressait à Achille un message implicite : derrière ces événements (la mort entraînant la perte des armes divines) se laisse lire l'exécution du « plan » de Zeus (de sa *boulē*). Le message d'Athéna aux Phéaciens, ou plutôt au roi, est analogue ; il poursuit le message du premier chant de l'aède : l'exploit de l'étranger est l'indice de la réalisation d'un plan de Zeus à son propos. Ce plan est en continuité avec la leçon donnée à Achille (nul individu ne peut réclamer pour lui un statut qui le mettrait au-dessus de l'humanité) ; pour la leçon que Zeus veut donner, Achille a dû disparaître, Ulysse doit « réapparaître » en tant que simple « marin », et réintégrer le monde humain où il mettra en œuvre les conséquences de la leçon (un monde sans privilèges aristocratiques). Ulysse ne reviendra pas en défenseur de l'idéologie aristocratique 'équestre', il ne reviendra pas « en tyran » (en *primus inter pares*), mais en défenseur de l'égalité civique des membres de la société. Voilà le message indirectement adressé, à Alkinoos essentiellement, et à l'auditeur du récit : Ulysse est le meilleur au lancer du disque, c'est-à-dire au jeu par excellence auquel s'adonne « la classe de loisir » ; cette excellence ne fait pas pour autant de lui un surhomme ; elle est à la portée d'un simple marin, pourtant malmené depuis longtemps par les flots. Alkinoos a tort de penser que les Phéaciens, parce qu'ils ont le loisir de s'exercer, l'emportent sur tous les hommes dans les jeux. Ou s'il est vrai qu'ils sont les meilleurs dans les « jeux », c'est là un mérite de médiocre importance, que la chiquenaude d'une déesse suffit à ridiculiser. Il est inapproprié d'en faire le critère de la valeur de toutes les valeurs humaines.

232 : οὐ κομιδὴ ... ἦεν ἐπηετανός : sur le navire, il n'était pas possible de se procurer de la nourriture en abondance. Voir plus haut l'explication d'A. Blanc ; on peut toutefois légitimement se demander s'il n'existerait pas un homophone du sens d'abondant. Traditionnellement, ἐπηετανός est rattaché à φέτος, « (la fin de) l'année », d'où « l'année » ; l'adjectif serait donc formé de ἐπι-φετ-αν-ο-ς, *epi-wet-an-o-s* « qui dure jusqu'à la fin de l'année », ou, plus précisément, « jusqu'à la fin de l'hiver ». *Epi-wet-* > *epijet-* ; η, comme le suggère Chantraine (s.u.) peut être une écriture, pour /i/ long, dit le linguiste, soit, plutôt, pour *ij-* (je rappelle que *iw* > *ij-* > *-ej*. Pour un phénomène analogue, *ij* écrit η, cf. *Il.* 1, 607 : ἀμφιγυήεις < \**amphiguiweis* > *amphiguijeis* ; ποιήενθ' = *poj-iw-* > *poj-ij-* ; Κυπαρισσήεντα dérive le plus probablement de *kuparissi-went-* (cf. *kuparrisjos*), d'où *kuparissijenta* ; etc.). On en déduira la règle suivante : l'aède articulait la suite *ij* > *ej-j*, transcrite η. A l'articulation des deux membres d'un mot composé, η est la trace de *ij-* > *ej-* : ἐκατήβολος provient de \**wekatībolos* \* *wekatij-bolos* > *wekateibolos*, etc. Par analogie \**gaiawokos* (« à qui la terre sert de véhicule ») devient *gaijwokos*.

Dans le contexte, il n'est donc pas exclu de traduire : « Sur le navire, je n'avais pas de nourriture pour toute l'année... » = « J'ai dû subir des périodes de famine... ».

Alkinoos doit résoudre un nouveau problème pour lui ; il s'est avancé un peu vite (comme Achille, il est prompt à s'engager) quand il affirmait que ses hommes l'emportaient sur tous les autres aux jeux. Ulysse

s'est montré le meilleur au disque ; il est inutile de tester ses autres qualités d'athlète. Il lui faut donc orienter l'attention de son voisin dans une nouvelle direction : il sait maintenant qu'il a affaire avec « Ulysse », que celui-ci n'a pas obtenu la promesse d'un navire par ruse et pas cupidité ; ou bien, donc, il faudra qu'il tienne sa promesse qui risque d'avoir, pour conséquence, la destruction de la cité phéacienne parce que Poséidon exécutera sa vengeance, ou bien il faut qu'il trouve le moyen qui convaincra Ulysse de rester en Phéacie (en lui donnant sa fille à épouser, par exemple !)

8, 241-255 (Alkinoos s'adresse à l'étranger)

Δημοδόκω δέ τις αἴψα κίων φόρμιγγα λίγειαν  
οἰσέτω, ἧ που κείται ἐν ἡμετέροισι δόμοισιν. «

241-2 :: ὄφρα καὶ ἄλλω / φείπης ἡρώων : l'emploi de ἡρώων est étrange. Pourquoi faut-il que l'étranger dise aussi (à voix haute) (καὶ ... φείπης) à *un autre des héros* quelles sortes d'exploits Zeus a aussi établi depuis toujours » pour les Phéaciens, et qu'il le proclame « en festoyant dans son *megaron* auprès de son épouse et de ses enfants » ? Quand Alkinoos évoque « un *mégaron*, une épouse, des enfants », il suggère à l'étranger que le terme de son voyage sera Skhérie. C'est là qu'il lui arrivera éventuellement de recevoir fastueusement « un autre héros ». Façon pour le roi de traiter son hôte de « héros », d'être humain en qui se manifeste quelque chose d'une puissance divine. Pointe du propos du roi : « J'ai compris que tu viens de recevoir l'appui d'une divinité, alliée de Zeus. Ton statut est analogue au mien. Je peux donc te donner ma fille à épouser : il n'y a d'autre « héros » que tu puisses recevoir à ta table que *moi-même* ou un noble phéacien. »

247 ἀλλὰ ποσὶ κραπνῶς θέομεν καὶ νηυσὶν ἄριστοι : ce n'est pas parce que nous sommes d'excellents marins, que nous ne sommes pas capables de pointe de vitesse à la course à pieds ! La preuve ? Tu as tenté de nous « échapper » : nous t'avons rattrapé, et maintenant je te tiens, et ne suis pas prêt à te relâcher « inconsidérément » à la façon dont je t'ai fait une promesse inconsidérée. »

248 αἰεὶ δ' ἡμῖν δαΐς\* τε φίλη κίθαρίς τε χοροὶ τε : je n'attirerai ici l'attention que sur l'articulation de δαΐς (le festin) > *dajs*, qui prouve à l'évidence que /j/ (yod) était un phonème de la langue homérique.

251 παῖσατε, ὧς χ' ὁ ξεῖνος ἐνίσπη\* οἷσι φίλοισιν : le roi s'adresse aux jeunes Phéaciens ; il n'y a pas d'hiatus entre παῖσατε et ὧς, puisque ce dernier s'articulait *hjōs* (« de manière à ce que... »). Nouvelle occasion d'attirer l'attention sur le sens ἐνίσπη, « rapporter ».

253 ναυτιλίη καὶ ποσσι καὶ ὀρχηστῷ καὶ ἀοιδῇ. Il y a dans ce propos du roi deux groupes d'énumération (vers 248-9 et vers 253). Le premier groupe met en relation les festins (agrémentés de la présence de l'aède) avec la situation présente (la danse, le chant de l'aède) ; activités privées et publiques, chez les Phéaciens, sont en harmonie. En outre, le roi glisse une autre allusion à la situation présente, les particularités de l'accueil de l'étranger : on lui a offert des vêtements de rechange, un bain, un lit. Tous les termes de la seconde énumération sont au pluriel ; sous l'abondance, ils laissent entendre l'existence d'une ambivalence ; on ne manque pas de « vêtements de rechange » (des manteaux pourraient servir de filets), de « bains chauds » (pas de situation plus vulnérable pour un homme) et de εὐνάι, de « couches » où s'embusquer. Le roi invite les jeunes à danser afin que l'étranger chez lui raconte combien les Phéaciens l'emportent « ναυτιλίη καὶ ποσσι καὶ ὀρχηστῷ καὶ ἀοιδῇ », on pourrait traduire « à la course sur mer et sur terre, à entrelacer les écheveaux de la danse et du chant ». A la fin de chacune des énumérations, εὐνάι et ἀοιδῇ occupent la même position (sont homothétiques) ; il y a, dans la danse et le chant qui vont suivre, une puissance d'enlacement, une force de fascination, qui pourraient paralyser Ulysse et l'inciter à rester parmi les Phéaciens. Certes nous sommes d'excellents navigateurs, mais il se pourrait que la danse et le chant qui vont suivre nous permettent de faire l'économie d'un transport maritime trop risqué pour nous.

### *Le récit de Démodikos*

Pour un commentaire admiré du chant de Démodikos, il semble qu'un renvoi à celui de Burkert (1960) s'impose ; il lui est surtout l'occasion d'opposer la conception du divin dans *l'Odyssée* à celle de *l'Iliade* ; tout mon commentaire vise à montrer qu'il n'y a pas d'opposition sur ce plan, que *l'Odyssée* est le récit de la stabilisation définitive de l'administration du cosmos et de la souveraineté de Zeus, que *l'Iliade* mettait en place. Braswell (1982) insiste sur les liens avec le contexte du chant 8 et voit en lui une illustration par le divin de l'opposition entre force et beauté, mais bêtise (Arès, Aphrodite, d'un côté, Euryale, de l'autre) et intelligence compensant une déficience physique (Héphaïstos

et Ulysse). Nous verrons plus loin une limite à cette analogie : Euryale a offert une réparation ; ce n'est pas le cas d'Arès. Et le rôle de Poséidon dans l'épisode n'est certainement pas secondaire. Par ailleurs, ce qui me paraît important, ce n'est pas le problème du « mariage » et de « l'adultère », mais celui de la parole donnée bafouée. M.J. Alden (1997) voit un contraste entre, d'une part, Héphestos, qui, en acceptant de recevoir le prix de l'adultère et de laisser filer Arès, se ridiculise, d'autre part Ulysse qui, avec raison, punit de mort les prétendants pour adultère..., avec les servantes. Soit ! M. Alden est amateur de vaudevilles. Pour les divers renvois du chant à l'ensemble de l'*Odyssée*, on consultera P. G. Rose (1969a). Le mythe mis en scène par Démodokos a d'abord un lien étroit avec la situation d'énonciation et la difficulté que le roi doit résoudre : pour éviter la vengeance de Poséidon, n'y a-t-il d'autre solution que de retenir l'étranger à Skhérie grâce aux liens du mariage ? Un aède devait être capable de répondre à une *demande* en inventant un *ainos* (une fable, un mythe, un récit à double, triple, quadruple... entente) *en situation*, dont le sens devait être filtré selon une grille de lecture circonscrite par la situation. La fable ou le mythe n'avait pas d'autre portée. De ce point de vue, entendons ce qui est dit de l'effet, *différencié*, du récit sur l'auditoire :

8, 3110-311 οὐνεχ' ὁ μὲν καλφός τε καὶ ἀρτίπος, αὐτὰρ ἰεγὼ γε / ἠπεδανός\* γενόμεν·

ἠπεδανός\* : lisons η *ej-* selon l'hypothèse qu'autorise de nombreuses occurrences, notamment l'écriture de la syllabe de transition entre deux membres d'un mot composé. ἠπεδανός se lira donc \**je-ped-ano-s* > *ej-ped-an-os* soit comme un adjectif descriptif composé de la racine \**j-*, « celui-ci même », \**ped-* « pied » et du suffixe (*anos*). Arès est *artipo(do)s* : il a des pieds « symétriques » comme tous les êtres humains, tandis qu'Héphestos n'a pas les pieds « tors », mais a deux pieds « identiques », c'est-à-dire orientés dans la même direction, supposons à droite : quand il marche, il tourne « naturellement » en rond ; il doit « boîter » pour marcher droit !

8, 367-9 : ταῦτ' ἄρ' αἰδὸς ἄειδε περικλυτός· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς / τέρπετ' ἐνὶ φρεσὶν ἧσιν ἀκούων ἠδὲ καὶ ἄλλοι / Φαίηκες δολιχῆρετμοι, ναυσικλυτοὶ ἄνδρες.

« Voilà donc ce que l'aède hermétique chantait. Or Ulysse en écoutant était comblé et, de la même façon, d'autres l'étaient, des Phéaciens à la longue rame, marins réputés pour leurs navires ». Le chant a comblé Ulysse et d'autres auditeurs, des Phéaciens amateurs de la rame, des « marins ». Autrement dit : Ulysse et ces marins ont compris que l'aède Démodokos invitait Alkinoos à tenir sa promesse et à organiser le cortège du retour de l'étranger ! Il s'agit donc pour nous d'entendre dans le récit le sens qu'Ulysse y a entendu. 329-332 :

« οὐκ ἀρετᾶ κακὰ ἔργα· κυχάνει τοι βραδὺς  
ὠκύν, ὡς καὶ νῦν Ἥφαιστος ἐὼν βραδὺς εἶλεν  
Ἄρηα, ὠκύτατόν περ ἐόντα θεῶν, οἱ Ὀλυμπον  
ἔχουσι, χωλὸς ἐὼν, τέχνησι· τὸ καὶ μοιχάγρι'  
ὀφέλλει. »

« Œuvres mauvaises ne sont pas reines; le lent rattrape le vif ; c'est ainsi que maintenant Héphestos, qui est lent, grâce à ses engins, a saisi Arès, qui est pourtant le plus vif des dieux qui se tiennent sur l'Olympe, alors que le premier est boiteux. Et, avec cela, il y gagne le prix de l'adultère ! »

Héphestos, avec la complicité de Soleil (Hélios) a pris au piège Arès dans le lit de son épouse Aphrodite (qui n'a jamais été son épouse que pour les besoins de l'*ainos* présent : le récit noue les liens du mariage entre Héphestos et Aphrodite, pour les dénouer aussitôt). Il fait appel aux dieux de l'Olympe pour qu'ils soient témoins. Seuls trois dieux viennent au spectacle, Poséidon et deux « fripons divins », Apollon et Hermès ; ces deux derniers, que les manières des adultes ne contraignent pas, éclatent de rire et commentent. C. G. Brown (1989) confère au rire « des » dieux la fonction d'un châtement par moquerie, comme ce peut être le cas dans une « shame-culture » comme l'aurait été la Grèce ancienne (sur cet aspect, les références essentielles sont celles de Dodds, 1951 et d'Adkins, 1960).

Pour fonder son interprétation Brown lit *φέργα γελαστά* (vers 307) au lieu de *φέργ' ἀγέλαστα*. La qualification suivante favoriserait une interprétation dans ce sens : ce sont des « œuvres *γέλαστα καὶ οὐκ ἐπίεκτα*. Le maintien de *ι* invite à reconstituer *epi-weikta* ; *weik-* signifie « repousser » / « faire céder ».

considérer que ce sont tous les dieux de l'Olympe qui « rient ». Or, au spectacle, ils ne sont que trois (Poséidon, Hermès et Apollon) ; l'aède dit explicitement que Poséidon ne rit pas (« le rire ne réussit même pas à le vaincre », vers 344). Seuls rient les dieux « donateurs de richesses », c'est-à-dire, précisément, Hermès et Apollon, statutairement des *paides*. Ils sont et resteront à jamais éhontés en ces matières.

En entendant ce que l'aède dit du commentaire des deux jeunes dieux venus au spectacle, nous supposerons qu'Alkinoos s'adresse à son voisin en silence : « Ecoute bien ce que disent Apollon et Hermès : οὐκ ἀρετῆ κακὰ φέργα ! Ta ruse ne t'a pas acquis la reine Arété ; elle ne t'a pas encore permis d'emporter la victoire ! Par ses engins, Héphaïstos a « saisi » Arès ; quoique j'aie été d'une intelligence boiteuse, je t'ai rattrapé. Tu vas devoir payer la dette de l'adultère symbolique que tu as commis ou de l'abus que tu as commis, en touchant les genoux de mon épouse ! Tu n'as pas encore démontré que la façon dont tu m'as piégé par ta supplication était légitime. » Alkinoos, s'il s'est réjoui, a été, comme Poséidon, encore une fois trop prompt dans sa réaction. Il prend plaisanteries de fripons divins pour argent comptant.

De l'échange suivant entre Apollon et Hermès, Héphaïstos comprend qu'il lui faut absolument délivrer Arès (et Aphrodite) des liens qui les retiennent, mais en même temps s'assurer qu'il obtiendra le « prix de l'adultère » qui lui est dû. Poséidon s'engage à le lui payer si Arès se dérobe (et Arès se dérobera, bien sûr !).

Sur le plan verbal, on retiendra la qualification d'Héphaïstos

345 Ἡφαιστον κλυτοεργόν, ὅπως λύσειεν Ἄρηα·

Κλυτοεργόν est un hapax pour qualifier Héphaïstos ; la formation de l'adjectif est donc précisément associée au contexte ; je fais encore une fois l'hypothèse d'un lien de *klutos* avec l'idée de ce qui est fermé. L'adjectif laisse entendre que le dieu s'apprête à faire tomber, Poséidon cette fois, dans un piège : il va, à lui aussi, arracher une promesse. Je rappelle que l'aède de l'*Odyssee* conclut le chant par un commentaire, en qualifiant Démodokos de περικλυτός : il « se fait bien entendre tout autour de lui » ; « il est illustre » et il « est fort secret ». Ses chants demandent un effort de déchiffrement.

Nous pouvons profiter du passage pour « déchiffrer » quelques noms et qualifications divins.

Χρυσήνιος Ἄρης / αἰδηλος Ἄρης /

Des contextes métriques invitent à dériver le nom d'Arès de la racine \**ar-w-* (voir latin *aru-om*, champ labouré, « araire » en français, instruments aratoires, etc.). Arès se retire en Thrace. Je soupçonne sous la figure divine une allusion au destin de la famille « salaminienne » des Philaïdes : pendant les années de Pisistrate, Miltiade l'Ancien a été invité à coloniser la Thrace, où il a épousé une princesse du lieu, y organisant un petit royaume. Tel a été l'un des effets des transformations économiques et politiques à Athènes, au VI<sup>e</sup> siècle, déplacer du côté des bords de la Mer Noire les activités agricoles traditionnelles, la culture des céréales, avec son personnel traditionnel, les grands propriétaires terriens, « paysans soldats ». Aphrodite est exilée à Chypre ; la tradition légendaire rattachait les rois de Salamine de Chypre à la Salamine devenue ou redevenue athénienne au VI<sup>e</sup> siècle. Athènes se débarrasse des ambitions aristocratiques royales, envoyant en mission lointaine de colonisation les chefs de grandes familles. Pisistrate, qui aurait pu avoir le même destin, a accepté de revenir à Athènes, ...aux conditions qui lui ont été imposées.

Ent tant que Χρυσήνιος, Arès est dit « à la guide d'or » (il guide l'animal domestique) et αἰδηλος, en tant que dieu de la guerre, découlant de son statut de laboureur (défenseur des cultures) : il porte en lui des traits de Hadès ; il est un dieu qui suscite l'effroi.

ἐριούνης Ἑρμείας : je ne reviens pas sur l'étymologie d'Hermès (« celui qui favorise la maturation des fruits » / « la maturation de la saison des fruits ») ce qui veut dire également, celui qui favorise la maturation des « graines », agent de la fertilité et de la fécondité. Il est dit ἐριούνης. L'adjectif est interprété au sens de « bon coureur » (voir Chantraine, DELG, s.u.). Ce pourrait être un sens dérivé par métonymie. Le mot peut se décomposer \**eri-jwn-ē-s*, *jwn-* se rattachant à la racine de la « jeunesse ». Il est le dieu, non de la jeunesse, mais « jeune par excellence », qui porte en lui, par excellences, les traits distinctifs de la jeunesse : pétulance, vitesse, facéties, pieds de nez aux adultes, etc.

ἐκάφεργος Ἀπόλλων / ἐκατηβόλος : Apollon est plutôt le dieu qui « œuvre à sa guise » (réalise un exploit comme il le veut) et celui qui « atteint à volonté sa cible » plutôt que celui qui « agit de loin », etc. (voir Chantraine, DELG, *passim*). ἐκατηβόλος est analogue de ἐκίβολος ; la longue η invite à supposer une formation sur ἀβολέω, forme à psilose comme le supposait Schwytzer, dérivant de ἀ- (= *hm*) βολέω = *ha-*

*bolej-ō*, formation causative-itérative sur βάλλω, « je fais que A et B s'appliquent l'un sur l'autre », la flèche sur la cible, *wekaj* ou *wekati*, « à volonté » / « à ma guise ». Je ne comprends pas pourquoi Chantraine – en conformité avec la philologie, il est vrai – (*Formation des noms en grec ancien*, 1933 / 1979) n'a pas retenu, parmi les formations anciennes des noms en –ας, un nom, d'usage religieux, *φέκας* / *φέκατος* / *φέκατι* ou *φέκαι*, « le gré / la volonté divine ». Si l'on adopte l'hypothèse, il est aisé d'interpréter, dans les deux adjectifs composés, que η est la trace de –aj. Pourquoi, dans les textes épiques, seules les écritures *ἀέκητι* / *ἔκητι* (*awekēti* / *wekēti*) sont-elles attestées alors que l'on a *ἐκάφεργος* et *ἐκατηβόλος* ? L'explication la plus probable me semble être celle d'un thème composé d'une laryngale, *\*wek-H<sub>1</sub>a-s*, dont la trace est restée en ionien mais non en éolien. Par ailleurs, en composition, la laryngale ne se maintenait pas. On peut repérer une trace de la laryngale dans le génitif pluriel *κρειῶν* (« des viandes » ; nominatif singulier *κρέας*), provenant de *\*kre-ea-ōn*, probablement écrit, selon l'orthographe du Vie siècle, *ΚΡΕΗΩΝ*, où H n'est pas l'écriture de εε, mais de ā (< εα) > ē. Certes j'ironisais plus haut sur le recours à l'explication par une laryngale ; j'ironisais plutôt sur le fait qu'il pouvait faire obstacle à la formulation d'autres explications, plus plausibles.

Si donc nous restituons une forme du nominatif *\*φέκας*, inattesté dans les textes, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas existé, *ἔκητι* se laisse normalement interpréter comme un datif : « par la volonté de » / « à la guise de ».

*δωτήρες ἐάων*. Supposons une formation de *ἐάων* sur *\*wes-u* : ce qui est bon, fort ; au pluriel : les biens (l'aspiration est la trace de *we-*, écrit primitivement η, interprété comme une marque de l'aspiration par les grammairiens alexandrins). Génitif pluriel, formé sur une désinence ancienne, éolienne (*āōn*) *\*wesewāōn*, syncope de /ew/ > *weāōn* écrit primitivement *ΗΑΩΝ* (H = *we'āōn*).

*Ποσειδάων γαίηχος* : L'adjectif composé dérive de *gajāwokhos*, d'où l'écriture η ; ā n'est pas la trace d'un allongement de la voyelle finale du premier terme du composé, mais celle d'un ancien ablatif, à valeur instrumentale : le dieu que véhicule la terre.

369 Φαίηρες δολιχείρητοι\*

405 ἀμφιδεδίγηται· πολέφος\* δέ φοι ἄξιον ἔσται. » Jeu avec « poulain »

## Nouer le fil d'un nouveau tissage

On retourne au palais ; le roi donne ses instructions à la reine (8, 424-448) :

429 : καὶ αἰοιδῆς ὕμνον ἀκούων : l'emploi présent du nom ὕμνον me paraît incliner en faveur d'une étymologie qui le rattache à la racine indo-européenne du « tissage », *\*wbh-*. Supposons un élargissement –*mn-* de la racine, nous obtenons *\*ubh-mn-os*, soit, après assimilation des deux labiales *bh+ m > m > \*hu-mn-os* ; la perte de l'aspiration est compensée par sa métathèse à l'initiale du nom, *hu-mn-os*, « le tissage », « la pièce tissée », par métonymie, « l'hymne » en tant qu'il est un « vêtement du dieu ».

L'appartenance de ὕμνος à la famille de ὑφαίνω est confirmée par l'aspiration à l'initiale du verbe (que Chantraine, *DELG*, sous ὑφαίνω ne commente pas) : étant donné que sa consonne est restée aspirée, l'aspiration initiale du verbe ne peut s'expliquer que par rétroaction de l'aspirée à l'initiale du nom sur un verbe dont les locuteurs savaient qu'ils appartenaient à la même famille sémantique. L'aspiration initiale, autrement immotivée, de ὑφαίνω est analogique de celle de ὕμνος.

430 καὶ οἱ ἐγὼ τόδ' ἄλεισον ἐμὸν περικαλλῆς ὀπάσσω... Alkinoos est persuadé que la magie de la danse exécutée devant l'étranger a persuadé ce dernier de rester en Phéacie. Encore une fois, il commet une erreur par excès de hâte : il offre *sa coupe*, celle par laquelle il lui signifie qu'il fait de lui son successeur à la tête du groupe des Conseillers phéaciens. La coupe est la marque d'une prérogative royale. Qui la détient est le premier à prendre la parole pour la donner, pour entamer les discussions, et il est le dernier à la reprendre, pour formuler une sentence ou un verdict. En vérité, la fonction royale est, en ce moment, exercée par la



reine, qui va aussitôt nous confirmer qu'elle sait se taire et attendre le moment propice pour prendre la parole.

438, sqq. Arété suit les instructions de son époux. Elle fait emplir un coffre des dons qu'Ulysse a reçus, puis l'invite à en fermer le couvercle avec une corde !

ἐν δ' αὐτῇ φάρφος θῆκεν καλὸν τε χιτῶνα : elle dépose elle-même dans le coffre, sur les autres cadeaux, un châle et une tunique ; ainsi avait procédé Pénélope avant que son mari ne la quitte ; elle avait déposé dans le coffre deux marques de reconnaissance (un manteau et une broche). Par ce geste, elle donne un signal à son hôte : quand tu es venu me supplier et toucher mes genoux, je t'ai aussitôt reconnu aux vêtements que tu portais. Je t'en donne aussitôt la preuve.

καί μιν φωνήσασ' ῥέπεα πτέρφεντα\* προσηύδα· πτέρφεντα\* pour \*πτερόεντα : je rappelle que ο, dans certains contextes, est la trace de Ϝ (/w/). Des mots « empennés » / « ailés » sont des mots bien ciblés.

« αὐτὸς νῦν ϱίδε πῶμα, θοῶς δ' ἐπὶ δεσμὸν ἴηλον, μή  
τίς τοι καθ' ὁδὸν δηλήσεται, ὅπποτ' ἂν αὐτε εὐδησθα  
γλυκὸν ὕπνον ἐὼν ἐν νηϊ̄ μελαίνῃ. »

θοῶς : Remarque sur θοῶς ; il est peu probable qu'en contexte l'adverbe signifie « rapidement » ; il faut plutôt chercher du côté de la racine \*twe- > \*thwe- « protéger ». L'adverbe signifierait donc dans le contexte « de façon à offrir une protection sûre ».

μή τίς τοι καθ' ὁδὸν δηλήσεται, ὅπποτ' ἂν αὐτε : Hainsworth au vers 8, 444 (*Commentary*, Vol. I) explique à propos de l'emploi de αὐτε dans la proposition ὅπποτ' ἂν αὐτε εὐδησθα γλυκὸν ὕπνον ἐὼν ἐν νηϊ̄ μελαίνῃ : « a strong force 'once again' has been attributed to the adverb (e.g. Ebeling *Lexicon*, s.v.), as if allusion were made to the escape of the winds (x. 31 ff.) and the passage wrongly incorporated at this point. A weakened force "next", "by and by" is more likely." Il n'y a pas à affaiblir le sens d'un mot pour l'adapter à la lecture de la critique ; tout mot est à entendre dans son sens propre, surtout lorsqu'il paraît surprenant. Un auteur, à travers son usage, fait entendre du sens : il nous laisse ici entendre qu'Arété connaît la mésaventure de l'outrage des vents et qu'elle sait donc pertinemment l'identité de l'homme qu'elle invite à bien fermer le coffre avant même qu'il ait déclaré son nom. Le conseil donné n'a que cette pertinence-là, informer l'auditeur du récit du fait que les souverains de Phéacie savent qu'ils ont affaire à Ulysse. La question qui lui sera posée bientôt ne reviendra pas simplement à déclarer son nom ; il lui faudra expliquer pourquoi il l'a tu.

L'allusion d'Arété n'est pas simplement une information à l'adresse de son interlocuteur et de l'auditoire de l'aède, il est également un avertissement à Ulysse : ne commets pas d'erreur dans les moments qui viennent ! Assure bien les conditions de ton retour ! Ne te laisse pas séduire par les promesses du roi. Si Alkinoos pourrait éviter la poursuite de Poséidon, Ulysse lui n'échapperait pas à celle d'Athéna.

448 : ὃν ποτὲ μιν δέδαε φρεσὶ πότνια Κίρκῃ : deuxième avertissement ; Ulysse assure les liens autour du couvercle du coffre avec un nœud dont Circé l'a instruit en insistant (parfait δέδαε), à force de répétitions du geste. Circé savait ce dont il aurait besoin plus tard ; ses instructions étaient une invitation à monter sur le navire qui devait le reconduire à Ithaque.

A un carrefour des couloirs du palais, il rencontre une dernière fois Nausicaa (8, 457-472).

« χαῖρε, ξεῖν', ἵνα ποτ' ἐὼν ἐν πατρίδι γαίῃ μνήσῃ  
ἐμεῦ , ὅτι μοι πρώτη ζῳάγρι' ὀφέλλεις.»

L'impératif χαῖρε est une invitation à prendre congé d'elle, ce que confirme la suite : souviens-toi de moi lorsque tu seras dans ta patrie. Elle l'invite donc à user du salut qu'elle lui a apporté *comme d'une faveur*. Nous devons entendre ensuite ὀφέλλεις dans son sens propre de « faire prospérer » : « tu te souviendras de moi, dit Nausicaa, car tu fais fructifier la rançon de ta vie (de ta liberté) pour moi la première » (« car c'est à moi la première que devrait revenir le prix de ton salut », traduit Bérard, là où le verbe grec est simplement au temps présent, mode indicatif : Nausicaa énonce un constat).

Pour Ulysse, retourner dans sa patrie, c'est faire fructifier la rançon qu'il doit à Nausicaa pour la vie qu'elle lui a rendue et parce qu'elle l'a délivré d'une forme d'esclavage pour dette, envers Athéna et Poséidon. Comment Nausicaa peut-elle l'affirmer ? Quels fruits peut-elle retirer du fait qu'Ulysse retourne

dans sa patrie, ne reste pas en Phéacie pour l'épouser ? Celui d'une prospérité qui lui viendra désormais, d'Athéna, et par elle, de Zeus.

\*μνήσει ἐμεῦ et non μνήσει ἐμεῖ' : j'adopte l'orthographe μνήσει pour des raisons métriques [je considère que la diphtongue dont le premier timbre vocalique est long (η / ω) ne s'abrège pas devant voyelle]. Que la terminaison -σει deuxième personne du futur soit attique, cela peut être considéré comme l'un de ces indices langagiers qui permettent de rattacher l'*Odyssée* à Athènes.

### *Laisser tomber enfin le masque du cheval afin d'obtenir un navire pour vêtement (enveloppe)*

Ulysse rejoint le *megaron* : il est assis près du roi, l'aède, devant une colonne, au milieu des participants au festin. Etant donné, cette fois, que la reine est assise au milieu du groupe des Conseillers, elle joue, elle aussi, le rôle de juge. L'aède nous en avertissait au moment de la présenter : elle apaise les querelles entre hommes. Il lui arrive donc de statuer en tant que membre du tribunal. Il ne sera pas étonnant de l'entendre prendre la parole la première. Il n'est pas étonnant non plus qu'il ait fallu attendre ce moment pour qu'elle soit autorisée à prendre la parole publiquement.

Ulysse fait l'éloge de l'aède, qui bientôt découvrira son secret ; il importe de l'entendre, car

479 οἶμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῶλον ἀοιδῶν / « la Muse lui a enseigné οἶμας. Ulysse, qui n'a pas encore déclaré son nom, reçu en tant qu'hôte à la table du roi, traite l'aède comme son propre hôte à qui il rend un honneur particulier. Il explique la raison que l'on a de les honorer : c'est la Muse qui leur enseigne « les préludes » (οἶμας). Nous avons déjà rencontré le mot, que Fr. Bader met en rapport avec la racine \**shei-*, « lier ». Dans le propos, le plus mystérieux, c'est la formule μιν προσπτύξομαι ἀχνύμενός περ. Le verbe n'apparaît malheureusement que dans de rares contextes. Plus tard (17, 509), Pénélope demandera au porcher Eumée de conduire à elle le mendiant

« ἔρχεο, δῖ' Εὐμαιε, κίων τὸν ξεῖνον ἄνωγθι  
ἐλθέμεν, ὄφρα τί μιν προσπτύξομαι ἢδ' ἐρέωμαι, εἶ  
ποῦ Ὀδυσσεῆος ταλασίφρονος ἠὲ πέπυσται... »

« Va, Eumée divin ; lorsque tu auras rencontré l'étranger, ton hôte, fais en sorte qu'il vienne afin que τί μιν πρὸς πτύξομαι et que je lui demande s'il détient quelque information solide sur Ulysse à l'esprit réfléchi... » Pénélope πτύξεται τι πρὸς τὸν ξεῖνον... Elle le fera « quelque peu », « en quelque chose ». Le verbe semble bien comporter l'idée de « couvrir des plis » de son habit ; une reine ne saurait le faire, envers un mendiant, que d'une certaine manière. Désigne-t-il la manière dont deux individus qui se rencontrent et qui ont quelque secret message à se communiquer le font en se couvrant des plis de leur manteau ? Dans le contexte du festin phéacien, Ulysse, « précisément parce qu'il est oppressé » par quelque crainte de ce qui va se passer, « se couvrira des plis » du vêtement de l'aède ; il lui demandera la protection de son vêtement, « poétique », d'un *hymnos*, qu'il lui demandera bientôt de déployer. Car la Muse enseigne aux aèdes οἶμας.

Le récit de l'aède servira donc d'*oimē* au récit d'Ulysse. Etant donné la trace probable d'une aspiration, dans laquelle je propose de voir un allophone de /j/ et non de /s/, comme en fait l'hypothèse F. Bader, supposons que \**oi-* dérive d'une racine \**je-*, « élancer » / « s'élancer » ; l'*oimē* serait donc « l'action d'élancer » ou « la base d'élan » de la narration épique ou d'un chant, le moment où l'aède, s'accompagnant alors de la phorminx, que les commentateurs anciens associaient avec la notion d'élan, accommodait le regard de l'esprit sur un thème, en fonction de la commande qui lui était faite, et, à l'avance, précisait la voie qu'il suivrait pour traiter le thème. Ce moment était, pour l'aède, celui où il se mettait dans la condition de l'inspiration pour sa performance. D'où la demande adressée à l'aède par Ulysse, qui sait qu'il devra, dans le moment qui vient, donner des explications sur son silence : que Démodikos le mette sur la voie de l'inspiration par la muse, qu'il lui indique quelle piste suivre. Le dernier chant de Démodikos servira de prélude au récit d'Ulysse. Il lui en donnera l'argument.

Ulysse propose le thème : « Chante l'agencement / l'arrangement / l'ornement (*kosmon*) du cheval de bois, qu'Epeios a fait avec l'aide d'Athéna, celui qu'Ulysse a fait pousser sur l'acropole en guise de ruse » (ἵππου κόσμον ἄεισον / δουρατέου, τὸν Ἐπειὸς ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ / ὄν ποτ' ἐξ ἀκρόπολιν δόλον ἡγάγε δῖος Ὀδυσσεύς...). En proposant le thème, il en dresse la fiche d'identité minimale : le « cheval de

bois » est un *kosmos* ; son inventeur a un nom (Epeios, avec l'aide d'Athéna : le cheval est un produit estampillé d'une signature divine) ; c'est Ulysse qui l'a fait pousser sur l'acropole en tant que ruse. Condensons la formule : le « cheval de bois » est une ruse qui est en même temps *kosmos*, « broche » dont la fonction est d'assembler les pans d'un vêtement, de le fermer afin qu'il couvre bien. Que devait revêtir le cheval de bois en le recouvrant si parfaitement, en le refoulant si parfaitement sous le sceau du secret et du silence, qu'il devait en rendre l'embûche indécélable, comme « vide », « creuse » ? Un Ulysse dont la ruse avait fait de lui le conducteur d'une troupe ; elle l'a placé à la tête de tous les meilleurs des Achéens. Nous le verrons : elle avait fait de lui le substitut d'Agamemnon lui-même. A ce faite, il était menacé de basculer, lui aussi, à son tour, dans la tyrannie.

Le fabricant du cheval porte un nom qui l'indexe aux trois fonctions, de la parole royale (*wek<sup>v</sup>eios*), de la guerre, par la médiation de l'emblème du guerrier par excellence, le maître du cheval (*jek-w-eios*) et de la production de biens en tant qu'artisan (paronomase *epeios epoiēse* : Epeios est un « poète », un assembleur d'éléments qu'il solidarise). Il agit avec l'aide d'Athéna, dont les compétences recouvrent également les trois fonctions (elle est fille de Zeus et de *Mētis* ; grâce à l'invention du mors, elle est maîtresse des chevaux ; dans le domaine des arts, elle est experte en agencements dont le tissage est la réalisation la plus accomplie). Ulysse a été l'agent d'une ruse qui lui a permis d'entrer, masqué, au cœur de la forteresse d'un pouvoir dans tous les domaines. Nous le comprendrons bientôt, loup plutôt que renard. Il y est entré en tant que *wl-i-xēs*, conducteur de meute, bien décidé à prendre part le premier au festin.

Le thème du chant qu'il propose recouvre deux programmes, celui de la conquête de Troie et celui de la pénétration dans le palais d'Alkinoos, par une triple ruse, du vêtement (tissage), de l'euphémisation de la force (les genoux d'une reine), de la maîtrise du verbe contenu. Un *hippos dourateos* désigne, par métaphore dont la forme est celle d'une *kenning*, un navire, « une monture de bois ». Le bel arrangement permettant, sinon l'obtention, du moins la revendication d'un navire, c'est l'ensemble des opérations qui ont permis à Ulysse de s'introduire dans le palais d'Alkinoos, par ruse, sous le couvert d'un vêtement (également un *kosmos*) emprunté, qui le faisait passer, au premier regard, au moins pour un Phéacien. L'agencement de ces opérations a été de la compétence d'Epeios, c'est-à-dire du dieu *hippios*, Poséidon et de celle d'Athéna, Poséidon par la tempête qu'il a déclenchée au moment où Ulysse passait à proximité de Skhérie, Athéna par les instructions qu'elle a données, d'abord à Nausicaa, puis à Ulysse lui-même. Sous le couvert d'un autre vêtement, celui du nom de Nau-sika-ā, parce qu'elle a été la première intermédiaire, décisive, de l'opération, Ulysse est « celui qui a atteint avec la main (*\*sika-*), en suppliant, le navire (*naw-*) », grâce à un contact condamnant la « Supplée » « à ne rien dire ». Écoutons encore de quelle façon Ulysse conclut sa demande (8, 496-98) :

αἶ κεν δὴ μοι ταῦτα κατὰ μοῖραν καταλέξῃς,  
αὐτίκα καὶ πᾶσιν μυθήσομαι ἀνθρώποισιν, ὥς  
ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὅπασε θέσπιν ἀοιδῆν.

« Si tu exposes cela dans une suite dont tous les éléments s'agencent (*καταλέξῃς*) en respectant l'attribution (*moira*) qui me revient (*moi*), aussitôt je ferai comprendre (*μυθήσομαι*) (à cet auditoire) et je ferai de même pour tous les hommes, qu'un dieu qui t'est bienveillant t'a donné pour compagnon un chant divinement inspiré. »

Ulysse est le garant de l'aède, comme l'aède est son garant, αἶ κεν δὴ [οἱ] ταῦτα κατὰ μοῖραν καταλέξ[η], « s'il propose une piste pour raconter (la prise de Troie) en respectant l'attribution (*κατὰ μοῖραν*) qui lui revient, à lui, Ulysse (*μοι*) ». Le commentaire est à l'adresse de l'auditeur, qui ne doute pas que l'aède répondra à la demande d'Ulysse. A lui donc d'extraire du récit ce en quoi il respecte la part qui revient à Ulysse dans la conquête de Troie.

517 sqq.

αὐτὰρ Ὀδυσσεῖρα προτὶ δῶματα Δηϊφόβοιο  
βήμεναι ἤρ' ἔτ' Ἄρεφρα σὺν ἀντιθέῳ Μενέλῳ.  
καῖθι δὲ ἀ' ἰνότατον\* πόλεμον φάτο τολμήσαντα « Il s'était dit qu'ayant  
entrepris là justement le plus insondable des assauts, il obtiendrait la victoire, et  
ensuite grâce à Athéna magnanime ». Pour πόλεμος, voir formation sur πάλλω,

en réalité πιάλλω ; voir πτόλεμος et παιπάλλω ; si redoublement παι-, radical πιάλ-ι- ; latin *pilum* désigne la lance, « ce que l'on fait bondir » !  
νικῆσαι καὶ ἔπειτα διὰ μεγάθυμον Ἀθήνην.

529 εἴρφερον\* < *wer-wer-*

585-86 ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερείων  
γίνεται ἰὸς κεν ἑταῖρος ἔων πεπνυμένα εἰδῆ. Allusion à Arété ?

Pour la suite, voir *L'Odyssée. Un traité d'économie politique*.

#### *Mise au point fonctionnelle*

A la différence des chants précédents, le chant 8 ne met pas les fonctions simplement en perspective les unes des autres, il les traite sous le point de vue de l'aspiration à la royauté de deux types d'hommes, membres, l'un de la classe des guerriers, disposant d'un talisman de victoire au combat (Achille), l'autre de la classe des Conseillers, de ceux qui l'emportent par leur intelligence (Ulysse). Achille, l'auditoire le sait, a échoué dans sa tentative, qui s'est appuyée sur un subterfuge et une ruse vestimentaire (en donnant à Patrocle son armure divine, Achille visait une action d'éclat dont il escomptait un bénéfice royal). Ulysse est encore sur la voie du renoncement à son ambition. Il a lui aussi, recouru à un déguisement guerrier (le cheval de bois) pour forcer le passage vers la tyrannie (disons, une monarchie dans laquelle la ruse est au service de la force). Mais, à la différence du déguisement achilléen, relevant uniquement de la fonction guerrière, la ruse du « cheval de bois » intègre, sous l'image du navire, une composante de la fonction de fécondité : le navire est aussi un moyen de transport de richesses. D'où le compagnonnage avec Ménélas. Le résultat de la tentative d'Ulysse a été l'inverse de l'effet attendu : il a vécu un destin d'esclave : il a fait de lui-même un captif ; son statut est encore équivalent à celui d'une esclave. Sa condition est analogue à celle des hommes libres qui ne peuvent payer leur dette. Loin de pouvoir aspirer à la royauté, il lui faut maintenant tenter de reconquérir sa condition d'homme libre. L'inversion comporte un trait positif : elle a entièrement déplacé Ulysse d'un champ, celui de la guerre et des batailles, vers un autre, celui de la production des richesses. Voire, elle a été la condition de ce déplacement : il fallait qu'Ulysse vive une forme d'esclavage symbolique pour intégrer en lui les valeurs du *ponos*, du travail pénible, par excellence féminin.

Dans l'ordre de la narration, la querelle entre Achille et Ulysse, la première mentionnée par l'aède, nous fait remonter le plus haut dans le temps de la durée épique. Elle donne le branle au processus qui conduira à la fin de la guerre de Troie. La ruse du cheval, la dernière mentionnée, à la fin du chant, dont la fonction est d'indiquer quel programme Ulysse devra suivre pour faire en sorte que, racontant son histoire, il apparaisse, au terme de son récit, tel que ce que son histoire l'a transformé, nous fait remonter au moment décisif de bascule de la fin de la guerre vers un retour victorieux, qui autorise le vainqueur à revendiquer la position de roi. Cela signifie-t-il qu'Ulysse sera autorisé à revenir à Ithaque *en roi* ? Ne nous hâtons pas de conclure.

Dans l'ordre de la durée narrative, entre ces deux épisodes, se situe celui des jeux et d'un intermède narratif qui a ouvert une veduta sur le monde divin nous donnant un aperçu sur les fricotages entre un dieu de la guerre et la déesse de la fécondité, pour conduire à leur définitive disjonction. Nous avons vu qu'en sous-œuvre, la compétition ludique était doublée d'une compétition verbale entre Alkinoos, le roi, et Ulysse, multipliant l'un et l'autre les sous-entendus pour faire entendre à l'autre qu'il était doublé. La durée de la fin de la guerre de Troie est distendue entre deux moments où un représentant de la fonction magico-juridique, dont l'arme principale est l'intelligence, rivalise d'abord avec un guerrier, dont il copiera bientôt le modèle, puis un roi, Ménélas, membre de la troisième fonction, *wanax*, pour s'attribuer le mérite de la reconquête d'Hélène. Sur le plan narratif, l'échange de subtilités dans lequel Alkinoos, le roi, et Ulysse renchérissent l'un sur l'autre, occupe une position intermédiaire entre ces deux moments. Formellement,

Ulysse, qui porte encore un déguisement, lequel, cette fois, le féminise, occupe une position en deçà de celle qu'il occupait au moment où il orchestrait la ruse du cheval de bois. Quel est le *mūthos*, le sous-entendu de l'échange entre Alkinoos et Ulysse ? Chacun des deux prétend tenir l'autre, Ulysse, le roi par une promesse, le roi Ulysse par un soupçon de vilénie. Ce dernier sait comment noblement se comporter, mais il se pourrait bien que ce soit là une apparence, qui sert de couverture pour usurper un gain, de qualité royale. La question implicite devant laquelle l'auditoire est placé est la suivante : certes, Ulysse a renoncé à mettre son intelligence au service de la force, mais n'est-il pas prêt à la mettre au service de l'appât du gain et à subordonner les agents humains à la satisfaction des intérêts de son intelligence, de sa force et de son vouloir ? Telle est la question qu'Alkinoos se pose. Tu ne m'échapperas pas comme ça, a laissé entendre le roi à son hôte, sans que tu me donnes des explications afin que mon épouse, mes Conseillers et moi-même nous nous formions un jugement et que je décide de ton avenir. Alkinoos fait mine d'organiser les préparatifs du départ ; en réalité, il garde rancune de ce qu'il considère encore comme un mauvais procédé de la part de son hôte. La façon dont il a fait sa promesse lui reste en travers de la gorge, d'autant plus que sa réalisation risque d'entraîner toute la Phéacie dans le désastre.. Seule son épouse saura le décriper et l'apaiser. Nous comprendrons bientôt qu'Ulysse ne l'a pas oublié : la reine sera la destinataire privilégiée du premier moment de sa plaidoirie.

Dans le contexte du chant, Ulysse n'a que deux alliés humains assurés – Arété, qui parle si peu, ne laisse rien transparaître de son sentiment – l'aède et Nausicaa : c'est par la médiation de leur point de vue que l'auditeur ne doute pas de la noblesse des intentions d'Ulysse. Mais il faut que ce dernier l'instruise lui aussi.

#### Références portant sur le chant 8

- BADER, Fr. (1989) *La langue des dieux ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pise  
 (1990) « Le liage, la peausserie et les Poètes Chanteurs Homère et Hésiode : la racine \**seh<sub>2</sub>*-, lier », *BSL*, 85, p. 1-59
- BURKERT, W. (1960) « Das Lied von Ares und Aphrodite », *Rheinisches Museum* 103, p. 130-144
- CECCARELLI, P. – LETOUBLON, FR. – STEINRÜCK, M. (1998) « L'individu, le territoire, la graisse : du public et du privé chez Homère », *Ktèma*, 23, p. 47-58
- CLAY, J. STRAUSS (1983), *The Wrath of Athena*, Princeton
- LAVELLE, B.M. (2005) *Fame, Money and Power. The Rise of Peisistratos and « Democratic Tyranny at Athens »*, University of Michigan,
- NAGY, G. (1977), *The Best of the Achaeans*, Baltimore.
- PERADOTTO (1990), *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey*,
- RABAU, S. (2007), « 'L'homme qui disait s'appeler personne' : Ulysse et son nom propre dans l'*Odyssée* », *Lalies*, 27, p. 247-259
- RINON, Y. (2006) « Mise en abyme » and Tragic Signification in the *Odyssey* : the Three Songs of Demodocus », *Mnemosyne*, Serie 4, 59, p. 208-225
- RÜTER, K. (1969), *Odyseeinterpretationen. Untersuchungen zum ersten Buch und zur Phaiakis*, Göttingen
- SANCISI-WEERDENBURG, H. (2000) *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam
- SAUGE André (2005), « Le nom d'Ulysse » dans Κορυφαίω άνδρί. *Mélanges offerts à André Hurst*, A. Kolde, A. Lukinovich et A.-L. Rey (éd.) Genève, Droz, 2005, p. 267-274
- SCHADEWALDT, W. (1965) *Von Homers Welt und Werk. Aufsätze und Auslegungen zur homerischen Frage*, Stuttgart
- SKEMPIS, M. – ZIOGAS, I. (2009), « Arete's Words : Etymology, 'echoie'-poetry and gendered narrative in the *Odyssey* », dans Grethlein – Rengakos, p. 213-240.

## Du côté de la soue

### Odyssée, chant 14

#### *Mise au point*

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

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

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

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

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

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

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

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

Examinons le détail du chant

#### *Rencontre avec « le » mendiant*

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

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

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

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

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

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

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

*Mètre, graphies, sémantique*

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

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



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

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

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

#### Vers 40

*ὀδυρόμενος καὶ ἀχέων / ἦμαι.*

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

*ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Le nom d'Achille*

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *A la table d'hôte*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

φειπέ μοι, αἶ κέ ποθι γνῶω τοιοῦτον ἐόντα.

Ζεὺς γάρ που τόδε φοῖδε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,

εἶ κέ μιν ἀγγείλαιμι φιδῶν· ἐπίπολλα δ’ ἀλήθην. (118-120)

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

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

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

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

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

τὸν μὲν ἐγὼν, ὃ ξένφε, καὶ οὐ παρεόντ' ὀνομάζειν

αἰδέομαι· περὶ γάρ μ' ἐφίλει καὶ κήδετο θυμῷ·

ἀλλά μιν ἠθεῖον καλέω καὶ νόσφιν ἐόντα.

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

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

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

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

148. τὸν δ' αὖτε πρὸς φειπε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς·

149. « ὃ φίλ', ἐπεὶ δὴ πάμπαν ἀναίνε' αἰ οὐδέ τι φῆσθα

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

174. νῦν αὖ παιδὸς ἄλαστον ὀδύρομαι, ὃν τέτ' Ὀδυσσεύς, —  
 175. Τηλεμάχου. τὸν ἐπεὶ θρέψαν θεοὶ ἔρνε' ἴσον, —  
 176. καὶ μιν ἔφην ἔσσεσθαι ἐν ἀνδράσιν οὔ τι χέρεια —  
 177. πατρὸς ἐοῖο φίλοιο, δέμας καὶ εἶδος ἀγῆτόν, —  
 178. τὸν δέ τις ἀθανάτων βλάβη φρένας ἔνδον εἴσας —  
 179. ἢ τις ἀνθρώπων· ὁ δ' ἔβη μετὰ πατρὸς ἀκουῆν —  
 180. ἐς Πύλον ἠγαθήην· τὸν δὲ μνηστῆρες ἀγαυοὶ —  
 181. οἴκαδ' ἰόντα λοχῶσιν, ὅπως ἀπὸ φύλον ὄληται —  
 182. νόνομον ἐξ Ἰθάκης Ἀρκεισίου ἀντιθέοιο. —  
 183. ἀλλ' ἢ τοι κεῖνον μὲν εἴσομεν, ἢ κεν ἀλώη κεῖνον = Ὀλυττῆα  
 184. ἢ κε φύγη καὶ κέν ἴφοι ὑπέρσχη χεῖρα Κρονίων.

Vers 170

ὄπότε τις μνήση κεδνοῖο φάνακτος

Dans l'*Odyssée*, l'adjectif *kednos* qualifie avant tout des femmes, mère, épouse, servante d'Ulysse. Le contexte le plus éclairant est celui de la qualification de Pénélope dans le contexte où elle a su trouver le moyen d'obliger son époux à reconnaître qu'il était l'homme lige d'Athéna et du monde des fruits (23, 232). « Bois dit Eumée au mendiant ; ne mentionnons rien d'autre, laissons tout cela de côté ; j'éprouve du chagrin chaque fois que quelqu'un me rappelle un 'maître des partages *kednos*', disons 'd'un admirable à-propos'. Le serviteur se montre cinglant envers son maître : son interlocuteur lui rappelle un maître plein d'à-propos par défaut, négativement, manquant lui-même d'à-propos. Ce n'est pas « encore maintenant qu'*Oluteus* arrivera dans son domaine » (pour s'y installer définitivement, pour n'en plus repartir) (οὔτ' Ὀλυτεὺς ἔτι φοῖκον ἐλεύσεται). La racine *\*elw-* (plus probablement, *\*jel-ew-*) signifie le terme d'un nomadisme, le moment où le groupe, capable d'assurer sa « liberté » (*eleutheria*) prend possession d'un *woikos*, d'un habitat pour le cultiver.

Vers 171-172

αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς / ἔλθοι, ὅπως μιν ἐγὼ γ' ἐθέλω καὶ Πηνελόπεια...

Le serviteur donne un avertissement à son interlocuteur : si c'est sa volonté à lui « qu'*Odusseus* » revienne (mette un terme à ses errances), c'est également celle de Pénélope. L'exaltation du combat contre les prétendants le lui fera oublier.

La qualification de νέοι, dont le sens est celui de « nouveau » (latin, « novus »), plutôt que celui de « jeune », est, dans l'esprit de l'aède, probablement ironique : ces maîtres nouveaux, les prétendants, se comportent en réalité de manière absolument conforme aux vieilles habitudes de la jeunesse aristocratique. Sur le sujet des νεώτεροι, voir Steinrück. L'aède de l'*Odyssée* n'ignore pas en effet les résistances des jeunes guerriers, membres du banquet, telles qu'Archiloque les a formulées et chantées.

*Premier excursus : le cochon*

La rencontre avec le gardien de cochons est le moment où l'effet de la malédiction proférée par Polyphème est définitivement suspendu. A ce moment Ulysse arrive effectivement au terme de son voyage de retour, dans le monde humain, par la médiation d'un serviteur, éleveur de porcs, qui vient de l'accueillir.

En termes d'analyse structurale, Eumée, qui refuse au loup le passage, « le bon accoucheur », s'oppose à Polyphème, qui en fait dire trop ; le porcher s'oppose au berger, le cochon, sanglier domestiqué *et castré*, à la chèvre, pas entièrement domesticable, et au mouton. L'autre animal complémentaire du cochon, remarquablement absent dans la configuration, c'est le bœuf, en relation, lui, avec le

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### *Le récit du mendiant (184-352)*

#### *Contenus*

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

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

On trouvera ci-dessous quelques compléments d'analyse.

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

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

Le navire phénicien : 14, 305-313

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

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

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

*Vers recourant ceux du chant 14*

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



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

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

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

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

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

Vers 314-333 : Sanction du récit

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

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

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

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

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

Reprenons dans la suite les vers du passage.

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

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

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

316-17

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vers 360-362

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

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

365-368

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

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

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

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

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

Vers 372-387

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

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

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

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

Vers 388-89

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

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

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

Vers 390-400

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

εἰ μὲν κεν νοστήση φάναξ τεὸς ἐς τόδε δῶμα,  
φέσσας με χλαῖνάν τε χιτῶνά τε φείματα πέμψαι  
Δουλίχιόνδ' ἰέναι, ὅθι μοι φίλον ἐπλετο θυμῶ·  
εἰ δέ κε μὴ ἔλθησιν φάναξ τεὸς ὡς ἀγορεύω,

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Le sacrifice respecte scrupuleusement le rite.

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

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

2. L’animal est débité selon les règles,

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

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

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

- il fait du reste six parts ;

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

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

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

#### *Sanction de tout le dialogue*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων, καὶ τέρπεο τοῖσδε.

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

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

σπείσας δ' αἶθοπα οἶνον Ὀδυσσῆϊ πολυπόρθῳ

ἐν χείρεσσι βέβηκεν· ὁ δ' ἔζετο ἦ παρὰ μοίρῃ.

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

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

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

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

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

### *Le coucher*

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

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

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

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

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

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

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

### Commentaires

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

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

Vers 460-61 : ἐπεὶ ἐο κήδετο λίην·

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

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

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

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

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

486 : διφογενὲς Λαφερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ...

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Vers 507 : Εὐμαίε συβῶτα

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



## *Excursus*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## *La comédie est finie ?*

Nous aborderons le chant 24 sous la forme d'un dialogue (?) avec un philologue qui a rédigé un ouvrage touffu, dans lequel il tentait d'émonder le chant des nombreuses pousses sauvages qui lui paraissaient embrouiller la beauté de la langue homérique. Il va sans dire qu'à ses yeux, ce chant est étranger au reste de l'*Odyssée*. Je n'en discuterai pas le prologue dans les enfers (24, 1-204), qui a sans doute à voir avec la matière légendaire de l'*Illiade*, mais rien avec la rencontre entre un père et son fils revenu après vingt ans d'absence. Car, dans ce chant, ce qui peut nous intéresser c'est la présence d'une scène de reconnaissance ; elle complète plus particulièrement la scène de reconnaissance entre Ulysse et son épouse.

Je commencerai donc l'étude du chant par une discussion philologique, dont la matière m'a été fournie.

### Vers 218

ἤε κεν ἀγνοίησι πολὺν χρόνον ἀμφὶς ἔόντα

« De mon côté, je soumettrai notre père à une épreuve : peut-être me reconnaîtra-t-il et s'expliquera-t-il (qui je suis) en me regardant. *Ou bien se pourrait-il qu'il ne me reconnaisse pas moi qui fus si longtemps séparé (de lui) ?* »

La forme ἀγνοίησι est un optatif (à valeur potentiel) de formation attique et à désinence éolienne (M. Wyatt tranche en juge souverain de tout ; il le fait, le plus souvent, au nom de « règles » qui sont les siennes et non celles de la langue. On me répondra que je fais de même ? Non, je me contente de lire et d'interpréter ce que je lis, pas ce que j'estime que je *devrais lire si ce que je lis était du bon Homère selon ce que la Faculté a décidé qu'il devait être*). La question que se pose Ulysse n'est pas sans importance ; elle a fonction d'orientation de l'auditeur : la scène n'est pas une scène de reconnaissance, mais une demande de reconnaissance (comme devant Eumée et Pénélope), qu'Ulysse n'obtiendra pas.

Un chiasme établit un lien entre la scène qui confronte le mari à son épouse et celle qui confronte le fils à son père : dans la première l'interpellation du mari sous son nom, *Oduſseus*, suit l'exposé de la preuve (la souche d'olivier) ; dans la seconde l'interpellation du fils par son père précède l'énumération des arbres fruitiers qui font la preuve, pour le père, de l'identité de l'homme en qui il a reconnu son fils depuis le début, sans doute. Il importait donc à l'aède de mettre la suite signifiante du nom propre *Oduſseus* en rapport avec une thématique, celle des fruits.

### Vers 234

βλωθρήν. L'adjectif est d'un usage rare. Dans *Illiade*, 13, 390, il détermine πίτυς ; les dictionnaires proposent le sens de grand (voir Chantraine, DELG, s.u.). Ni l'emploi d'Apollonios, ni ceux de Nicandre ne permettent de décider s'ils interprétaient l'adjectif au sens de grand ; qu'il soit tardivement employé comme qualificatif de l'herbe rend douteux qu'il ait jamais eu le sens de « grand » que lui donnent les lexiques. L'emploi est ici conforme à l'emploi formulaire de l'*Illiade*, où l'adjectif détermine πίτυς : un pin se caractérise par l'épaisseur de son « feuillage ». Je supposerai plutôt que l'adjectif signifie « feuillu », « au feuillage épais » plutôt que « grand ». En découvrant l'état déplorable de son père, Ulysse s'arrête sous un poirier βλωθρήν pour pleurer. Il se cache à l'abri d'un feuillage.

μερμήριξε δ' ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμὸν  
 κύσσαι καὶ περιφῶναι ῥὸν πατέρ' ἠδὲ ῥέκαστα  
 φειπεῖν ἰὼς ἔλθοι καὶ ἴκοιτ' ἐς πατρίδα γαῖαν.  
 ἦ πρῶτ' ἐξ ἐρέφοιτο ῥέκαστά τε πειρήσαιτο;  
 \*Ponctuation personnelle.

La difficulté syntaxique se résout si l'on ponctue à la fin du vers 237. Le vers 238 est une interrogation :

« Il hésita ensuite – se contiendrait-il, se laisserait-il emporter par son désir ? – à saluer son père en lui donnant un baiser et en l'embrassant et, à l'instant même (ἠδὲ), à lui dire de quelle façon il était arrivé au terme de son voyage et avait atteint sa patrie. En vérité, ne serait-il pas souhaitable que, d'abord, il l'interroge et, par chacune de ses questions, le sonde ? »

Dans ἠδὲ, η est mis pour \*je-, répondant à latin *i-s* > \*ejde ; dans le rôle de « coordonnant », il signifie « là même », « par là même ». Si Ulysse embrasse son père, il se fait reconnaître et « là même » sera entraîné à lui dire tout ce qui lui est arrivé.

Votre affirmation, selon laquelle « εἰπεῖν, après l'aoriste indicatif actif μερμήριξε est incorrect pour e.g. ἦε εἴποι » (p. 6) est en contradiction avec les occurrences où le verbe, à l'aoriste, est construit avec l'infinitif (*Od.* 10, 151-2 ; 10, 438-440 ; 11, 204-205). Μερμηρίζω admet trois constructions possibles, avec l'infinitif, avec un groupe complément verbal introduit par ὅπως, avec la double interrogation indirecte, introduite par ἦφε (ἦ)... ἦφε (ἦ)...

Sur ἦ : ce ne peut être, en contexte, la particule disjonctive ἦε (provenant en vérité de ἦφε) ; la valeur en contexte en est exclamative – interrogative ; les deux verbes à l'optatif, sans particule, expriment le souhait : « En vérité, ne serait-il pas souhaitable que... ».

Pour l'emploi de l'optatif dans le même type de phrase avec ἦ, voir les deux exemples suivants.

*Il.*4, 93-6

ἦ ῥά νύ μοί τι πίθοιο Λυκάονος υἱὲ δαΐφρον.  
 τλαίης κεν Μενελάῳ ἐπιπροέμεν ταχὺν ἰόν,  
 πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο,  
 ἐκ πάντων δὲ μάλιστα Ἀλεξάνδρῳ βασιλῆϊ.

7, 48

Ἔκτορ υἱὲ Πριάμοιο Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε  
 ἦ ῥά νύ μοί τι πίθοιο, κασίγνητος δέ τοι εἰμι.

La syntaxe et la grammaire de ces vers est donc en parfaite conformité avec la langue épique. S'il y a usage « fautif », c'est celui de la ponctuation, par les éditeurs du texte.

Vers 239-40

ὦδε δέ / ῥοι φρονέ' / οντι δ / ῥάσσατο / κέρδιον / εἶναι  
 πρῶτον / κερτομί / οισι ῥέ / πεσσιν / πειρη / θῆναι.

La présence du vers 240 est impliquée par l'emploi de ὦδε au vers 239 ; on ne peut le supposer interpolé.

Les slashes détachent les mesures.

La lecture adoptée pour le début du vers 240 n'est pas sans importance : vous retenez la leçon πρῶτον κερτομίοις ἔπεσσιν πειρηθῆναι. C'est vous qui faites comme s'il était évident que le digamma à l'initiale de ῥέπεσσιν / ῥέπεσιν ne jouait aucun rôle.

Votre lecture vous permet d'introduire une césure penthémimère, que la lecture κερτομίοισι ῥέπεσσι rend moins évidente ; si l'on tient à donner de l'importance à la césure, selon la lecture πρῶτον - κερτομί-οισι ῥ-πεσσι -πειρηθῆναι, elle est bucolique (à la fin de la quatrième mesure). Vous citez vous-même la loi de Wernicke reformulée par Leaf : « when a spondaic fourth foot without caesura ends with a word, the last syllable must be long by nature, not lengthened by position ». Selon la leçon que j'adopte, et qui respecte deux particularités anciennes de la langue épique (datif en –οισι et rôle métrique du digamma), il n'existe pas, pour le vers 240, d'infraction à la « loi » de Wernicke.

Pour l'établissement de ce vers, vous ne pouvez pas tirer argument des leçons transmises dans les manuscrits : les éditeurs alexandrins, par exemple, ignoraient toute existence de digamma ; ils ont nécessairement corrigé la suite κερτομί-οισι ῥ-πεσσι, supposant un hiatus là où il n'existait pas.

Enfin, la correction de Wernicke pour restituer un vers respectant sa propre loi (κερτομίοισι ῥεσσί γε πειρηθῆναι) est d'une telle simplicité qu'elle laisse justement supposer que ῥεσσι πειρηθῆναι est délibéré. Quel que soit l'aède ou le rhapsode antique, de quelque époque de la composition orale qu'il ait été, son sens de l'hexamètre n'était pas moins développé que celui de n'importe quel savant en chambre du 19<sup>e</sup> ou 20<sup>e</sup> siècle, tentant de reconstituer des règles *d'écriture* d'une poésie en vérité orale.

La difficulté tiendrait plutôt à l'emploi de κερτομίοισι. Or l'adjectif n'a pas nécessairement une connotation affective négative (« qui se raille », « qui se moque ») ; pour Ulysse, il s'agit de sonder son père par des « mots qui le percent », qui lui permettent de clairement savoir à quoi s'en tenir à son propos (« Est-il capable de reconnaître en son fils le guerrier ? »). Pour cela, il usera de mots « qui dissèquent » (κερ- « couper », τομ- « taillader »).

Je pense que l'intention de l'aède est de nous faire entendre qu'Ulysse s'est trompé sur la demande de son père et qu'ensuite, il s'est obstiné et s'est enfoncé : le personnage qu'il met en scène n'intéresse pas Laërte. Ce n'est pas lui le fils qu'il attend. Il l'a immédiatement reconnu ; il a simplement « fait la bête » ; au bout d'un moment, c'est Ulysse qui ne saura plus comment se dépêtrer du mauvais pas où il s'est mis.

Le trop grand sérieux de la philologie rend le plus souvent sourd à l'ironie d'un texte.

Vers 244, 246, 249 :

« ὦ γέρον οὐκ ἀδαήμονή σ' ἔχει ἀμφιπολεύειν  
φόρχατον ἀλλ' ῥεὺ τοι κομιδὴ ἔχει οὐδέ τι πάμπαν  
οὐ φυτόν οὐ συκῆ οὐκ ἄμπελος οὐ μὲν ἐλαίη  
οὐκ ὄγχνη οὐ πρασιή τοι ἄνευ κομιδῆς κατὰ κῆπον

« Vieillard, ce n'est pas l'ignorance qui conduit tes pas lorsque tu vas et viens dans ton jardin, mais il est beau grâce à tes soins ; tu ne laisses absolument aucune plante, à l'abandon, dans toute l'étendue de ton jardin, ni figuier, ni cep de vigne, ni olivier, ni poirier, ni légumes. »

A propos de ἀδαημονία.

La formation du nom sur ἀδαημονέω (« être dans un état d'ignorance », « ignorer », d'où ἀδαημονία, « le fait d'ignorer », « le fait d'être ignorant », dans un métier ou un art) est conforme au schéma εὐδαιμονέω / εὐδαιμονία, etc. La formation δαημοσύνη a une autre valeur : elle désigne une aptitude à la connaissance, une disposition à s'instruire ; « l'aptitude à l'ignorance », l'incapacité d'apprendre quoi que ce soit est, en contexte, hors de propos. Ulysse constate que le verger est bien entretenu : ce n'est donc pas « l'ignorance qui retient le vieillard d'aller et venir pour donner aux arbres les soins



qu'ils requièrent ». Tel est le sens que l'on pourrait retenir. Voir plus loin, l'explication de la traduction que j'ai donnée ci-dessus.

Il n'importe pas d'abord de savoir si un mot est, dans un genre, un *hapax* : il s'agit d'abord d'observer s'il est bien formé (s'il appartient à un système de formation, du type de celui cité, par exemple) et si son emploi est pertinent.

Cette scène, dans laquelle un personnage parle à un autre personnage des soins qu'il donne à ses plantes, est unique dans l'épopée ancienne; il n'est pas étonnant qu'y apparaisse un vocabulaire spécifique, que l'on ne retrouve pas ailleurs.

Les hiatus η + voyelle.

Un tel hiatus est constatable ailleurs dans l'*Odyssée* (cf. 2, 26, ἡμετέρη ἀγορή, 2, 268, Μέντορι εἰδομένη ἦμεν δέμας etc.) Tantôt, en cas de hiatus, la voyelle reste longue, tantôt elle s'abrège. La *fréquence* d'un tel hiatus pose un problème. On sait que la terminaison féminine -η ionienne provient de la fermeture /æ/ de ā long ; la tendance à la fermeture s'est arrêtée à /ē/. Par hypothèse, devant voyelle, apparaissait un son de transition /j/ ; ainsi les aèdes articulaient-ils sans doute tantôt /ēj/ (terminaison longue – syllabe fermée – + liaison atténuée), tantôt /e-j/ (terminaison brève – syllabe ouverte – + liaison marquée). Il s'agit-là d'une hypothèse qui expliquerait la plus grande fréquence relative de l'emploi de la terminaison -η en hiatus.

Voir le comportement de δῆ, tantôt s'abrégeant, tantôt restant long devant voyelle (*Od.* 6, 110). Δῆ recouvrirait δαί, lequel serait le résultat d'une abréviation. La prononciation ancienne aurait appartenu à la langue recherchée, la prononciation nouvelle à la langue de la conversation. Pour les aèdes, il importait peu qu'une forme appartienne à la langue « élevée », une autre à la « familière » : s'il a besoin des deux, il utilisera les deux.

Cela dit, il est une autre possibilité, c'est de lire εὖ τοι κομιδῆ ἔχει, en faisant de ὄρχατος le sujet de la locution verbale εὖ ἔχει construit avec un double datif : « (le jardin) va bien par toi par ton soin » = « voilà un beau jardin grâce à tes soins ».

Sur 24, 249 αὐτόν σ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει ἀλλ' ἅμα γῆρας, je proposerais également de lire ἀγαθὴν κομιδὴν, de considérer ἔχει comme une seconde personne du présent duratif moyen, équivalent à ἔχη et de conférer une valeur latine à l'accusatif αὐτόν σε : « ce n'est pas un bon soin que tu diriges sur toi ». Sur une telle possibilité de lecture, voir *Iliade*, 17, 143 : ἦ σ' αὐτως κλέος ἐσθλὸν ἔχει φύξηλιν ἐόντα ; Αὐτως est problématique. Il faudrait comprendre : « Une solide réputation te tient *inutilement* (*pour rien*) toi qui es une « fuyarde ». Comprenne qui pourra, en effet. Supposons qu'il faille lire αὐτόν et ἔχει comme une deuxième personne du présent duratif moyen ; on comprendra : « Ah ! certes, tu diriges sur toi-même une solide réputation, celle d'être une fuyarde ! » Ainsi s'explique l'emploi du duratif présent : ἔχει, par un renvoi à l'action qu'Hector est en train d'accomplir ; selon la lecture conventionnelle, il faudrait considérer que Glaucos suggère qu'Hector a habituellement le comportement d'une fuyarde ; l'imputation est purement gratuite ; en outre « la solide réputation d'être une fuyarde te tient en vain », si on veut bien lui conférer du sens, exprime exactement le contraire de l'ironie de Glaucos.

Quant à la lecture que je propose (ἔχει = ἔχη), elle est exactement l'équivalent de la forme contracte de la deuxième personne, η, « presque toujours abrégée devant voyelle » (Chantraine, GHI, p. 57). Lire ἔχη ἀλλ' est exactement l'équivalent de γνώση

ἔπειτα (*Il.* 2, 365, etc.) où η s'abrège devant ε. Je considère que la présente de /i/ préserve la voyelle du contact avec l'initiale vocalique de la syllabe qui suit et donc sa quantité longue ; η (ηι) ne peut pas être abrégé. Dans les deux exemples, l'écriture correcte est donc ἔχει / γνώσε-ι. Je ferai l'hypothèse que, dans ce cas-là, ι était articulé /hj/ et que l'aspiration était la trace de sigma, marque de la deuxième personne (\*ekhesai > ekhehai > ekhehei > ekhehi par syncope. La terminaison serait une particularité attique – voir chez Aristophane, βούλει. Son existence à l'époque de Pisistrate a été démontrée par R. Wachter (voir « Χαῖρε καὶ πίει εῖ̂ (AVI 2) » in *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, Penney J.H.W., éd., p 300-322). La forme ἔχει. pour ἔχη permet de mettre en évidence deux phénomènes au moins intéressants concernant l'analyse de la langue épique, la syncope (ici celle de ε) et l'existence d'atticismes remontant au plus tard / au plus tôt au VI<sup>e</sup> siècle.

Enfin l'accusatif αὐτὸν σ' / σ' αὐτὸν, selon cette lecture, s'explique comme un accusatif latif dans une construction où ἔχει a le sens de « diriger » (un navire) vers tel repère. Bref, je traduirai αὐτὸν σ' οὐκ ἀγαθὴν κομιδὴν ἔχει : « Tu n'as pas beaucoup d'égards pour toi-même » (= « tu n'appliques pas à toi-même / tu ne diriges pas sur toi-même un soin de qualité »)

Aussi bien αὐτῶς de l'*Iliade* que la leçon de l'*Odyssée* sont des reconstitutions fautives qui s'expliquent par une incompréhension de la valeur de ἔχει = ἔχη, résultant de ἐχεσαι > ἐχεσαι > ἐχεhei > ἐχεhi ].

Vers 247 : οὐκ ὄγχη, οὐ : οὐκ ὄγχη forme un dactyle.

Soit γ peut être interprété comme un signe diacritique discriminant la prononciation de la voyelle (nasalisation). Le phonème /n/ n'a aucune valeur étymologique ; le nom du poirier provient d'une racine comprenant une labiovélaire (\*g<sup>w</sup>) ; la suite χν- peut se lire comme un agglomérat /ghn-/ ; dès lors la voyelle initiale, o, détachée, forme une syllabe brève ; η peut s'abrèger devant voyelle ; il n'est besoin de supposer aucune synizèse. Il n'est pas interdit de supposer que ὄγχη est une correction, par hyperionisme, pour ὄχη. La leçon est attestée, anciennement même, ajoutez-vous, précisant : « Possibilité n'est pas plausibilité » (page 10). Certes, mais la possibilité suffit, et elle *doit être* retenue si elle permet de rendre compte du mètre. La refuser, c'est créer un problème, artificiellement.

L'abréviation de η devant voyelle étant normale, il est inutile de recourir à l'hypothèse d'une synizèse pour restituer une mesure correcte.

Personnellement, je considère que l'hypothèse de la synizèse est un artifice tardif qui n'appartient pas à l'épopée homérique. Les exemples que vous citez peuvent s'expliquer autrement.

1<sup>er</sup> exemple. *Il.* 17, 89 : ἀσβέστωι : οὐδ' ... Je lis ἀσ-βε-στο-ι-οὐδ'... L'adjectif entre donc dans la mesure d'un dactyle ; la syllabe brève βε- devant στ- s'explique selon le modèle de l'articulation de la voyelle brève finale d'un mot devant Σκάμανδρος ; /st/ forme un agglomérat. Ensuite, je considère que partout où la terminaison longue du datif ωι est abrégée devant voyelle, l'aède, en vérité, utilisait la forme brève du locatif ou celle du datif béotien comme substitut du datif attico-ionien. Il

faut donc écrire ἀσβέ-στο-ι: οὐδ' ... Le contexte suffit à distinguer un locatif / datif d'un nominatif pluriel.

2<sup>e</sup> exemple. *Il.* 18, 458 :

τοῦνεκα νῦν τὰ σὰ γούναθ' ἰκάνομαι, αἶ κ' ἐθέλησθα  
υἱεῖ ἐμῶ / ὠκυμόρφω δόμεν / ἀσπίδα /καὶ τρυφά/λειαν

Vous constatez vous-même l'embarras des éditeurs antiques. Je lis : υἱὲ ἐμοὶ ὠκυμόρφω δόμεν, et comprends que Thétis demande, en s'adressant à Héphaïstos : « Je te supplie, au cas où tu consentirais à *me* donner, pour mon fils qui apporte / reçoit une prompte mort, un bouclier et un casque... » Les deux premières mesures s'articulent : « /hyij-je-mo-/jō-ky-mo-/ ». La fonction de ἐμοί est probablement ambivalente ; le mot peut également fonctionner comme déterminant possessif avec une terminaison brève du locatif ou du datif béotien (voir ci-dessus).

*Od.* 1, 226

τίς δαίς, τίς δὲ ὄμιλος ὄδ' ἔπλετο; τίπτε δέ σε χρεώ;  
εἰλαπίνη ἦε γάμος\* ἐπεὶ οὐκ ἔρανος τάδε γ' ἐστίν

\* Je supprime la ponctuation interrogative de von der Mühl ; εἰλαπίνη et γάμος, nominatifs ne peuvent être qu'attributs de τάδε γ' ἐστίν : « Cela ne peut être qu'un banquet ou un repas de noces, car ce n'est pas un *éranos* ».

Le vers présente deux particularités métriques, l'apparente « synecphonèse » η-η, et l'allongement de -ος devant une voyelle, sans que cet allongement soit motivé par une ponctuation « forte » (qui est une lecture grammaticalement incorrecte). Quant à l'expliquer par la césure après γάμος, elle ressemble au coup du lapin que l'on sort du chapeau.

Pour εἰλαπίνη ἦε, la solution est simple ; ἦε provient de ἦ-φε ; ἦ n'est qu'un renforcement de φε, qui porte le sens principal ; ce dernier peut donc s'employer seul. En l'occurrence, il faut lire εἰλαπινή φε γά-μος. Dans la transcription primitive du texte, athénienne, Η vaut, entre autres, pour φε ; le texte portait donc ΕΛΑΠΙΝΗΗΓΑΜΟΣ ; le second Η a été transcrit selon la figure habituelle que le mot de la disjonction prend dans l'épopée, en dépit du mètre. Quant à la terminaison de γάμος, elle est longue parce que l'aède fermait la syllabe (articulait -μος), ce qui entraînait la gémation probable de sigma (/ga-mos-se-pe-j/). Le phénomène se retrouve ailleurs ; il est attesté dans l'*Iliade*. Une autre explication est possible : j'inclinerai personnellement à penser que la préposition, en attique et en béotien, avait un yod initial et qu'elle dérive d'une racine \*jp, comme ἐν dérive de \*jn (latin, *in*, grec, εἶν / ἐνι).

Nous devons travailler avec l'hypothèse que la composition des textes épiques est orale ; les particularités métriques relèvent donc de processus articulatoires, qui doivent être relativement simples ou aisément reproductibles. Tel est le cas de la règle de la syllabation (une syllabe fermée est toujours longue quelle que soit la quantité de la voyelle qui la compose ; pour fermer une syllabe, il suffit de géminer la consonne qui termine ; pour l'ouvrir, il suffit de détacher la voyelle brève de la consonne qui suit, et cela, en liant cette consonne avec la voyelle initiale du mot suivant.)

Voir *Od.* 17, 37

Ἀρτέμυδι φικέ/λη ιδὲ / χρυσει/ῆ Ἀφροφδίτη...

Que vous semble-t-il du caractère « homérique » traditionnel de ce vers ? Il est impossible d'en restituer la mesure pour qui refuse la présence dans le vers de la palatale /j/ (ar-te-mi-/dij wi-ke-/lē-ji-de/ khrū-sej-/ēj-a-phro-/dij-tē : quatre /j/ ! ; *jide* = et là-même...)

Vers 246

συκῆ aurait donc l'apparence d'une forme attique, sans doute articulée /sū-kjē/. Reste le problème du maintien de η long devant voyelle.

A propos de ce nom, vous ne tirez pas les conséquences de votre renvoi au mycénien *su-za* et à l'hypothèse que *-za* valait pour *-ki-ja* > -κία / γία. La forme dorienne συκέα, ionienne συκέη autorise l'hypothèse d'une forme primitive *sukejā* > *sukjā*, en attique *sukeja* > *sukja*. οὐ φυτόν οὐ συκῆ οὐκ ἄμπελος οὐ μὲν ἐλαίη se scandera οὐ φυτό/ ν οὐ συ/κῆ οὐκ/ ἄμπελο/ς οὐ μὲν ἐ/λαίη. Je vous propose de lire /κῆ οὐκ/ > /kjē uk/ > /kēj uk/. Un aède peut se permettre un roque vocalique à condition de ne pas modifier la figure globale de la syllabe. *Kjē* = *Kēj*.

Cela dit, faire l'hypothèse que les noms des arbres fruitiers sont au pluriel, que η, dans le contexte, est la trace de -αι. Soit :

οὐ φυτό/ν οὐ συκ/αι οὐκ/ ἄμπελο/ι οὐ μὲν ἐ/λαίαι ; αι οὐκ peut s'articuler *a jouk* ou bien *aj jouk*.

Vers 249-250 :

αὐτόν σ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει ἀλλ' ἅμα γῆρας / λυγρὸν ἔχεις ἀρχμεῖς τε κακῶς καὶ ἀφεικέα φέσσαι.

Je lis donc αὐτόν σ' οὐκ ἀγαθὴν κομιδὴν ἔχει, « tu ne t'appliques pas, à toi-même, de bons soins » (voir ci-dessus) ; la répétition de la formule est motivée par le désir de mettre en évidence un contraste : « Pour ce qui est de soigner ton jardin, tu le soignes bien. Mais on ne peut pas en dire autant de toi : 'tu ne t'attaches pas un soin de qualité' », « mais en même temps tu es sous l'empire de la vieillesse douloureuse qui te dessèche, tu te vêts de mauvais vêtements, qui ne te conviennent pas. » Je lis donc, avec van der Mühl, λυγρὸν ἔχεις ἀρχμεῖς τε et non λυγρὸν ἔχει, σ' ἀρχμεῖς, et donc γῆρας λυγρὸν comme un accusatif de relation, complément des deux verbes ἔχεις et ἀρχμεῖς. Laërte « est tenu par la vieillesse douloureuse » (« il est sous son empire ») et « il se dessèche » à cause d'elle (comme se dessèche un vieil arbre : Ulysse reste dans le thème de sa comparaison implicite ; le vieillard prend grand soin de ses arbres, il se néglige).

Le verbe ἀρχμέω est formé sur la racine *\*saus-* > *\*hauh-*, ionien > *\*au-*, le suffixe *\*ks-m* (représenté ici par χ-μ), à valeur terminative, et la terminaison itérative-causative *\*ey-*. Le sens premier du verbe est donc : « quelque chose dessèche au plus haut point » ; « tu te dessèches au plus haut point à cause de quelque chose ». A la période classique, le verbe, attesté d'abord chez Aristophane, prend un sens métonymique ou métaphorique de « se couvrir de poussière » (« subir les effets du sec »). Dans ce passage de l'*Odyssée*, le contexte invite à interpréter le verbe dans le sens le plus obvie à sa formation ; il n'y a aucune raison de considérer qu'il désigne les « mauvais vêtements » de Laërte et qu'il est un substitut d'une forme plus appropriée à la diction épique ῥυπάεις. Les éléments formels qui donnent à un mot sa figure particulière (*\*au-ks-m-ey-*) sont également des éléments de construction du sens : il est donc nécessaire de prendre appui sur eux pour interpréter le sens premier d'un mot.

La phrase est construite autour de deux propos (le dessèchement dû à la vieillesse et les mauvais vêtements) articulés l'un à l'autre par ἅμα en position initiale de *subordination* : ἅμα γῆρας / λυγρὸν ἔχεις ἀρχμεῖς τε κακῶς καὶ ἀφεικέα φέσσαι. Le premier propos comprend deux verbes de sens complémentaires, nécessairement coordonnés entre eux, et cela ne peut être que par τε ; le second propos comprend deux

modalisateurs du verbe (κακῶς / ἀεικέα) également coordonnés – et cela nécessairement – entre eux ; le tout est « chapeauté » par ὅμα ; mot à mot : « en même temps, la vieillesse te tient sous son empire et te dessèche, tu es mal vêtu et de façon inconvenante », soit : « Non content de subir les effets desséchants de la vieillesse, tu t’habilles comme un épouvantail ! »

Vers 251 suivants

οὐ μὲν ἀφεργίης γε φάναξ ἰένεκ' οὐ σε κομίζει  
οὐδέ τί τοι δούλειον ἐπιπρέπει εἰσόρφασθαι  
φειδῶς καὶ μίεγεθος· βασιλῆι γὰρ ἀνδρὶ φέροικας.

« (Si c’est un) maître qui ne prend pas soin de toi, ce n’est du moins pas à cause de ta paresse ! Et, à considérer ton aspect et ta taille, aucun trait qui trahirait un esclave n’y transparait ! Et en effet, tu as tout l’air d’un Conseiller. » Du point de vue de l’idée, il faut et il suffit de s’appuyer sur les particules qui marquent les articulations de la pensée, pour apercevoir justement, dans les deux propositions de ces vers, une articulation rigoureuse : la particule qui marque la restriction γε, détermine *les deux mots* entre lesquels elle est placée (« ce n’est du moins pas à cause de ta paresse », (« si c’est du moins ») « un maître qui ne prend pas soin de toi ») ; voilà ce que l’on peut d’une part (μὲν) affirmer ; d’autre part, (οὐδέ) le vieillard ne laisse transparaitre aucun indice qui signifierait un esclave. Il a tout l’air d’un roi.

Les deux emplois de la négation sont parfaitement corrects ; la première porte sur la restriction faite en ce qui concerne la paresse, la seconde porte uniquement sur le groupe du verbe et non sur le noyau de phrase ; on ne peut pas traiter des emplois de la négation sans prendre en compte tous les éléments du discours, non seulement la phrase, les syntagmes dont elle est faite, mais également la modalité de l’énoncé (ici, la restriction) et l’emphase.

Votre analyse de la fonction de ἀφεργίης ... ἰένεκ' et du statut de μὲν ne sont pas pertinents : ἀφεργίης n’a pas besoin d’être complété, μὲν n’est pas mis pour μήν, il est tout simplement le corrélat de οὐδέ : « d’une part, ce n’est du moins pas à cause de ... qu’un maître, si du moins c’est lui, ne prend pas soin de toi, d’autre part, à considérer ta prestance et ta taille, aucune marque qui caractérise un esclave n’y transparait. Tu as tout l’air d’un roi. »

Je ne vois pas ce que l’on pourrait reprocher à ce langage, qui me paraît plutôt subtil.

Rien ne vous autorise à décider que les écarts par rapport à une norme homérique ne sont pas de l’ordre du « vouloir », qu’ils ne sont que l’indice d’un défaut de compétence. Il est délicat d’attribuer à un aède un défaut de compétence : ce dernier pourrait fort bien se révéler celui de l’interprète.

Quant à la norme homérique, elle demanderait à être définie. Vous ne parviendrez qu’à expliquer ce qui est conventionnellement tenu pour la norme homérique. Les jugements de goût des philologues – ou des critiques littéraires de manière générale – sont plus probablement le reflet de leur propre système de valeur que celui de l’auteur et de son époque.

Vers 273 :

καὶ οἱ δῶρα πόρον ξεινήια, οἷα ἐφκει = καὶ ῥοι / δῶρα πόρον ξεν/φήϊ' / οἷα φε/φοίκει.

A propos de ce vers, je ferai des remarques sur l’écriture également. Mais d’abord ξεινήϊα. La formation du mot est adjectivale, et il n’y a pas de raison de prendre appui

sur les emplois homériques, généralement explétifs (ξεινήϊα est employé seul) pour considérer que le mot ne peut être employé que comme un nom.

Ce nonobstant, il importe de considérer la syntaxe : ξεινήϊα n'est pas épithète de δῶρα ; il n'est pas non plus en apposition (seule alternative que vous retenez) ; détaché du groupe du nom, il a fonction de nom attribut, par ἐώκει ; il faut donc construire καί οἱ πόρον δῶρα, οἷα ἐώκε [εἶναι] ξεινήϊα et traduire : « et je lui ai procuré des dons, tels qu'il convenait que soient des dons d'hospitalité. »

Croyez-moi, je ne prends pas un malin plaisir à relever, dans les défauts que vous relevez, en réalité des défauts d'interprétation de la syntaxe de la part des philologues dont vous dépendez et qui orientent votre perception vers de faux problèmes. Bref : l'emploi de ξεινήϊα en contexte est parfaitement conforme aux autres emplois de l'*Odyssée*. Le mot fonctionne comme un nom, il désigne les « dons d'hospitalité ».

Il est possible que la figure écrite du mot dans l'épopée soit une réfection, après la réforme orthographique de 403 à Athènes, d'une écriture du type ξενφέϊα, H notant FE (je ne vois pas quelle autre explication rendra compte de η dans ξενήϊα) ; ξεν- est long par discrimination des phonèmes composant l'agglomérat v-f et donc fermeture de la syllabe (la figure écrite primitive était la suivante : ΞΕΝΗΙΑ) ; l'on peut considérer que l'aède articulait ξεν-φε-ι-α L'écriture ξεν- est un artifice introduit par les éditeurs, peut-être à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Enfin le défaut d'élision devant οἷα n'est pas partout attesté. Rien n'interdit donc d'écrire ξεν/φει' / οἷα = /ksen-wej-ij-/ hoj-ja.../

La suite /ksen-wej-ij'-hoj-ja/ n'atteste aucune dégradation de la diction épique (voir *Od.* 3, 480, etc.)... sauf à dire qu'articuler la palatale c'est transformer la langue homérique en baragouin de paysan.

Pour l'écriture οἷα ἐώκει, voir également plus loin ἐώλπει. La suite doit être lue οἷα φεφοίκει, oméga note φο (cela a au moins le mérite d'éviter de recourir à une fiction grammaticale, l'augment interne ou le double augment ou l'augment long et la métathèse de quantité. Le passé du parfait était primitivement écrit ΗΩΙΚΕ, que l'on transcrivait /wewoike/ ; après la réforme de 403, Η a été interprété en fonction de la mesure requise, ἐ ou ἔ (la transcription avec aspiration est la preuve de l'écriture Η), Ω (en réalité = /wo/) a été lu comme o ouvert long) et donc interprété comme la trace d'un « augment » interne, d'où l'idée que E final était une écriture pour EI.

Croire que l'écriture transmise dans les *codices* ou même les papyri est un reflet fidèle d'une transcription primitive est une profonde naïveté. Elle est analogue à la croyance que l'écriture grecque ancienne était une transcription fidèle, univoque, des phonèmes de la langue ou que, du syllabaire mycénien, il est possible de déduire quelle était la prononciation exacte d'une syllabe. Le syllabaire ne nous dit rien du dialecte parlé à Athènes, en Thessalie ou en Epire.

Vers 279

χωρίς δ' αὐτε γυναῖκας ἀμύμονα φέργα φιδυῖας // τέσσαρας \*εἰδαλίμας ἰὰς ἦθελεν αὐτὸς φελέσθαι.

\*εἰδαλίμας (l'astérisque signifie, ici, que nous ignorons si nous devons écrire φειδαλίμας ; comme le glide peut former un agglomérat avec la consonne qui précède, on articulera la suite *tes-sa-ra-swej-da-*, etc.) : l'adjectif n'apparaît pas ailleurs dans la narration épique ; en dehors des lexiques ou des œuvres de grammairien, il n'en existe qu'une seule autre attestation littéraire.

Son hôte a donc offert à Ulysse, explique l'inconnu à Laërte, « quatre femmes réalisant des travaux sans équivalent, celles qu'il voulait se choisir lui-même, \*εἰδαλίμας. »

Pour évaluer la « qualité » de l'emploi, pour savoir si l'adjectif est une formation *ad hoc* pour satisfaire à l'hexamètre ou pas de la part d'un aède en mal d'inspiration, il faut procéder à trois opérations,

- définir le statut syntaxique de l'adjectif dans la phrase,
- analyser ses composants (radical – suffixe),
- utiliser le seul comparant dont nous disposons.

Les définitions des lexiques pourront également servir de point de comparaison. Les commentaires des philologues ne peuvent être utiles que s'ils s'appuient sur une analyse sémantique rigoureuse.

Etant donné qu'il est un adjectif détaché (à l'extérieur du groupe nom – déterminant : γυναικάς ... τέσσαρας), \*εἰδαλίμας a plus probablement fonction explicative que celle d'une épithète. Nous construirons donc : (δώκα) τέσσαρας ἀμύμονα ἔργα ἰδυίας γυναικάς, ἅς ἤθελεν αὐτὸς ἐλέσθαι \*εἰδαλίμας (la construction est analogue à celle de ξενφεία plus haut.

L'opération a un premier mérite, de montrer que l'aède a « choisi » l'adjectif pour l'allitération qu'il permettait (ἐλέσθαι // εἰδαλίμας. On peut ne pas aimer les allitérations ; rien n'autorise à décider que ce sont des procédés décadents).

L'adjectif est *apparemment* formé sur la racine φειδ- et le suffixe -άλιμ-, que nous retrouvons dans πευκάλιμος (rare, uniquement dans *Illiade*), κυδάλιμος, καρπάλιμος (fréquents dans les deux épopées). La forme κάλλιμος (6 emplois, dans *l'Odyssée* seulement) s'explique le mieux comme une dérivation de καλλάλιμος par syncope (αλλαλ > αλλ). Le suffixe a une valeur superlative, qui transparait le plus clairement dans κάλλιμος (très beau), πευκάλιμος (très resserré) et καρπάλιμος (« à distance de coupure très fine » = « qui suit immédiatement ») ; un guerrier κυδάλιμος n'est pas un guerrier « très glorieux », mais un « guerrier porteur au plus haut point d'un talisman de victoire » (dans une situation particulière : l'analyse du sens de κῦδος est l'une des plus pertinentes du *Vocabulaire* par Benveniste). Tel est le statut de Ménélas aux chants 4 (lorsque Pandare le vise d'une flèche), 7 (lorsqu'il prétend se battre en duel avec Hector), 13 (lorsque les Achéens, sous l'impulsion de Poséidon, cherchent diverses tactiques pour renverser la situation). La notion peut-être active (détenir un talisman favorise la victoire) ou passive (vaincre un guerrier serait, pour le vainqueur, le plus grand talisman de victoire : tel est le cas de Ménélas ; son élimination rendrait la guerre sans objet ; κυδάλιμος, il l'est pour les Troyens, s'ils réussissent à le mettre hors de combat ; il est, pour eux, « porteur du plus haut talisman de victoire »).

Ulysse est donc invité à se choisir quatre femmes \*εἰδαλίμας. L'εἶδος est la figure à travers lequel un être ou un individu se fait identifier ; le verbe εἶδομαί τι, dans l'épopée, peut toujours se traduire par « se rendre visible par », « se faire identifier par » telle figure visible, quand il s'agit d'un dieu qui emprunte figure humaine, pour aborder un combattant par exemple. Être invité à choisir quatre femmes réalisant des œuvres où il n'y a rien à changer (ἀμύμονα), des femmes εἰδαλίμας, c'est être invité à choisir « celles qui coïncident au plus au point avec l'εἶδος » souhaité d'une ouvrière. Celui qui se donne comme l'hôte d'Ulysse lui aurait offert, en don d'hospitalité, de se choisir « quatre femmes réalisant des travaux où il n'y a rien à reprendre, celles qu'il voulait se choisir lui-même comme *visiblement les plus aptes* » ?

Mais il ne faut pas exclure une formation sur la racine \**swid-* / \**sweid-*, sur laquelle sont formés, en grec, le verbe ἰδίω et l'adjectif ἰδάλιμος, « qui (se) fait transpirer » ! Nous allons supposer que, dans un état d'écriture primitive, le texte portait ἰδαλίμας, corrigé εἰδαλίμας par je ne sais quel lettré considérant que le *ponos* et la sueur qui l'accompagne étaient chose trop vulgaire pour figurer dans l'épopée. Mais tel pourrait bien être le sens le plus probable : l'hôte d'Ulysse lui aurait proposé de choisir quatre ouvrières, capables de se faire transpirer à grosses gouttes, des « bosseuses ».

Vers 286 : καὶ ξενίη ἀγαθῆ : l'écriture ξειν- est un artifice, pour noter la syllabe longue, auquel on a recouru *après la réforme* de 403 ; en tous contextes, primitivement, le mot était écrit ΞΕΝ- (ou ΧΣΕΝ-). Dans le contexte du vers, καὶ ξενίη se scande και-ξε-νρί-η, νρ formant un agglomérat, aussi difficile à articuler qu'il l'est dans « noix », par exemple. L'attestation la plus ancienne du mot est celle de Théognis. Rien n'interdit de supposer qu'il appartenait à la langue du VI<sup>e</sup> siècle ou même à celle du VII<sup>e</sup>. Quant aux spéculations sur le fait de savoir si ξειν- est un atticisme, tandis que ξειν- serait un ionisme, elles sont purement en l'air. Elles se fondent sur l'idée qu'il a existé une forme primitive, ionienne, ξειν- avec ε long. Je fais l'hypothèse que l'allongement de la syllabe précédente à la suite de la chute de digamma interne est plus tardif qu'on ne le suppose.

Pour la suite du vers, rien n'interdit de considérer que ὑπάρξει était en usage au VI<sup>e</sup> siècle à Athènes. La question est de savoir si l'usage du verbe est motivé. Si Ulysse était ici, dit Laërte à celui qui s'est présenté comme un étranger qui, un jour, a reçu magnifiquement son fils, « il t'aurait renvoyé après t'avoir offert, en échange de tes dons et de ton hospitalité, des dons substantiels et une hospitalité magnifique, telle qu'il est requis de la rendre à celui qui, le premier, en a eu l'initiative. » L'ellipse de l'antécédent (ἦ γὰρ θέμις (ἐστὶ τούτω) ὅς τις...), la préservation du cas du relatif et non l'attraction par le cas de l'antécédent, est la construction homérique normale. La suite ὑπάρξει devrait être écrite ὑπ ἄρξει ; dans ce contexte ὑπό est adverbial ; le groupe signifie « offrir une base de départ » (à une relation d'hospitalité) ; celui qui « initie » une relation d'hospitalité fait plus que de la commencer ; il soumet (sens impliqué par l'emploi de ὑπό) celui qui en bénéficie à une règle d'échange, il en définit la limite ; il « l'oblige », par ses dons, à rendre des dons équivalents. Ulysse délibérément exagère pour que son père se sente flatté de l'estime que suscite son fils.

Vers 288 : πόστον δὴ φέτος. Le problème qui se pose ici est de savoir si l'aède disposait d'une autre façon de poser la question portant sur le quantième, ou si cette façon de poser la question est une maladresse. Ensuite, y a-t-il ailleurs, dans les textes épiques, un autre épisode où un personnage en interroge un autre pour lui demander combien d'années se sont passées depuis qu'il a fait telle rencontre par exemple (question posée par Bèthe) ? Je ne vois pas pourquoi il aurait fallu attendre Simonide pour avoir la possibilité de poser une telle question en langue grecque (« La quantième année est-ce, lorsque... ? »). Pourquoi faudrait-il que toutes les composantes de la conversation, toutes les situations de la vie, tout le vocabulaire grec soit chez un Homère, qui plus est du VIII<sup>e</sup> siècle ?

Vers 295 : ὡς ἐπέφκει (=ἰὼς κε φεφοίκει)

Ulysse, probablement, est mort au loin, pense Laërte. Pénélope n'a pas pu se lamenter sur son cadavre, « comme il lui aurait convenu de le faire ». La valeur de ce passé du parfait est celle d'un irréel, impliquant l'emploi de la particule ἄν ou κε.



On lira donc  $\iota\omega\varsigma\ \kappa\epsilon\ \mu\epsilon\phi\acute{o}\iota\kappa\epsilon\iota$  (résultant d'une graphie primitive,  $\Omega\Sigma\text{ΚΕΗ}\Omega\text{ΙΚΗ}$ , où le premier H note  $\mu\epsilon$ ,  $\Omega$  note  $\mu\omega$  et le second H note  $\epsilon\iota$ . Après la réforme de l'orthographe de 403 / 402, un scribe et grammairien ayant considéré que la suite  $\epsilon\eta\omega\iota\kappa\epsilon\iota$  était aberrante, ignorant l'existence de /w/, a supposé  $\epsilon\pi\text{-}\epsilon\omega\iota\kappa\epsilon\iota$ . Pourquoi la substitution de  $\Pi$  à  $\text{Κ}$  ? Mystère, comme est un mystère (?) le fait qu'aucun éditeur ou commentateur n'ait pensé à restituer la particule de l'irréel. Heubeck, *Commentary...*, III, au vers, ne fait aucun commentaire concernant la forme verbale du vers. Les « savants » lisent-ils des figures graphématiques sans réfléchir au sens de ce qu'ils lisent, trop préoccupés de décortiquer une morphologie compliquée ?

Vers 299 :  $\mu\omega\upsilon\ \delta\alpha\acute{\iota}$ .

Il me semble que si les manuscrits avaient porté  $\mu\omega\upsilon\ \delta\acute{\eta}$ , Aristarque n'aurait pas eu besoin d'engager son autorité pour « retenir » la lecture  $\delta\alpha\acute{\iota}$ . C'est donc cet emploi de la langue de la conversation (les personnages de l'*Odyssée* ou de l'*Iliade* usent d'une langue vivante, qui n'a rien à voir avec la langue artificielle du théâtre classique français) qu'il faut chercher à comprendre. Laërte n'est pas sénile ; il a tous ses esprits ; un personnage vient jusqu'à lui et lui explique qu'il a accueilli, autrefois, un Ulysse d'Ithaque. Or cet étranger a tout juste rencontré un habitant de l'île qui n'a rien voulu lui répondre à ses questions sur le dit Ulysse. « Où diable ! » / « Où donc ! » « Où justement ! » ce visiteur a-t-il pu accoster pour qu'il se soit dirigé tout droit vers lui, qui habite loin de la ville et donc loin du port ! L'emploi de  $\delta\alpha\acute{\iota}$  est expressif ; il correspond sans doute à un usage de la conversation familière ; il est, en contexte, pleinement motivé. Il est une façon, de la part de Laërte, de laisser entendre à son interlocuteur qu'il y a tout de même quelque chose de bizarre dans ses explications et, de la part de l'aède, d'ironiser sur son « héros » ! (Tout cet échange est pénétré d'ironie, à l'adresse d'Ulysse !) Il est probable que Laërte « fait la bête », qu'il a reconnu son fils et qu'il a décidé de le conduire à la seule reconnaissance qui l'intéresse, lui.

Vers 311, suivants : pour Janko,  $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\nu$  (312) n'est ionien que parce qu'il est attesté dans l'épopée homérique, qu'en raison du présupposé, donc, que cette épopée est « ionienne » orientale. Que la langue épique qui nous a été transmise ait été forgée en Ionie Orientale, sur la base d'une double morphologie (éolienne / ionienne), n'implique pas que les performances des aèdes étaient réservées à des hommes de Chios, Samos, etc., et cela pendant le seul VIII<sup>e</sup> siècle !

Vers 313  $\nu\omega\acute{\nu}\ \epsilon\omega\lambda\mu\epsilon\iota$  (=  $\nu\omega\acute{\iota}\ \mu\epsilon\text{-}\mu\omega\lambda\text{-}\mu\epsilon\iota$ )

Même dans l'état présent du texte,  $\nu\omega\acute{\nu}\ \epsilon\omega\lambda\mu\epsilon\iota$  ne soulève aucune difficulté métrique ni phonétique ;  $\epsilon\omega\lambda\mu\epsilon\iota$  peut être lu  $\mu\epsilon\mu\omega\lambda\mu\epsilon\iota$  et les deux dernières mesures se scandent  $\nu\omega\text{-}\iota\text{-}\nu\mu\epsilon\ \mu\omega\lambda\text{-}\mu\epsilon\iota$ . Oméga de  $\epsilon\omega\lambda\mu\epsilon\iota$  est une écriture pour  $\mu\omega$ - ; l'augment interne est une pure fiction de grammairien. L'autre indice de la présence d'un digamma à l'initiale du verbe est l'écriture avec une aspirée. Les manuscrits du VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles portaient  $\text{Η}\Omega\Lambda\text{ΠΗ}$ . Eta initial a été interprété au mieux ou au pire comme la marque d'une aspiration après la réforme de l'orthographe.

Cela dit, je pense qu'il faut lire  $\nu\omega\acute{\iota}\ \mu\epsilon\text{-}\mu\omega\lambda\text{-}\mu\epsilon$  (présent parfait) : « Mon cœur, dit l'homme qui parle, me fait *encore* espérer que nous serons hôtes l'un de l'autre et que nous *continuerons à nous donner* ( $\delta\iota\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\nu$ ) des dons splendides » (le futur avec redoublement a une valeur itérative). Du coup, la lecture  $\nu\omega\acute{\iota}$  est la lecture correcte ; le duel a fonction de sujet des infinitifs ; cette forme du nominatif / accusatif n'est possible que grâce à la présence d'un digamma à l'initiale du parfait qui suit. Wackernagel

(1916, page 150, note) considère  $\nu\tilde{\omega}\tilde{\iota}$  comme un éolisme, donc comme une forme traditionnelle de la langue épique (vs  $\nu\tilde{\omega}$  attique).

Vers 318-19 :

τοῦ δ' ὠρίνετο θυμός ἀνὰ ῥίνας δέ ῥοι ἤδη  
δριμὺ μένος προὔτυψε φίλον πατέρ' εἰσόρφοντι.

Aucun des arguments que vous développez pour contester le caractère homérique de la formulation n'est contraignant. La construction est donc  $\delta\rho\iota\mu\tilde{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \pi\rho\omicron\tilde{\upsilon}\tau\upsilon\pi\epsilon\ \alpha\tilde{\nu}\alpha\ \rho\acute{\iota}\nu\alpha\varsigma$  ... Donnons à  $\tau\acute{\upsilon}\pi\tau\omega$  son sens de base, « frapper ». Le  $\delta\rho\iota\mu\tilde{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  frappe « en remontant les narines »  $\pi\rho\acute{\omicron}$ , « tout en avant ». L'adverbe ou préverbe  $\pi\rho\acute{\omicron}$  peut être employé pour indiquer le point extrême d'une avancée, d'une progression (il a, entre autres valeurs, celle de « prae » latin). Une locution s'interprète en contexte ; il est de fausse méthode d'arguer d'un autre contexte, où le sens de la locution est adapté à un entourage différent (ce qui se passe sur le champ de bataille n'a rien à voir avec ce qui passe dans les narines !) pour disqualifier un emploi. Le sens des mots n'est pas figé ; il n'est pas aléatoire non plus, mais se modalise en contexte selon la règle de la pertinence. Il reste donc à expliquer  $\delta\rho\iota\mu\tilde{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ . L'émotion qui s'empare d'un individu, précédant les larmes, qu'il tente de contenir, s'annonce par un picotement en haut des narines. C'est déjà ce picotement que le verbe  $\tau\acute{\upsilon}\pi\tau\omega$  évoque sous la métonymie de « frapper ». L'adjectif  $\delta\rho\iota\mu\tilde{\nu}$  l'exprime de manière concrète, par l'idée de l'âcreté, de ce qui « pique ». L'aède a usé d'une figure (une hypallage) : le *concept* est exprimé par l'adjectif, la *qualification* par le nom ; il suffira de traduire un français par « un fort picotement frappa (se fit sentir) tout en haut des narines ».

Remarque sur  $\eta\eta\nu$ , vers 343 (à lire  $\epsilon\tilde{\iota}\eta\text{-}\nu$ , optatif 3<sup>e</sup> personne du singulier, avec  $\nu$  de liaison)

Je considère d'abord tout le propos concernant la vigne :

[...] ὄρχους δέ μοι ὦδ' ὀνόμηνας  
δώσειν πεντήκοντα διατρύγιος δέ ῥέκαστος  
εἶην ; ἰένθα δ' ἀνὰ σταφυλαὶ παντοῖαι ἔ'ασιν ἦην edd. : εἶην U  
ὀππότε δὴ Διφὸς ἰῶραι ἐπὶ βρῖσειαν ὑπερθεν.»

« Tu m'as énuméré de cette façon les rangs de ceps pour m'en donner cinquante ; chacun serait ( $\epsilon\tilde{\iota}\eta\text{-}\nu$ ) à vendanger de bout en bout, à la suite – il y a là toutes sortes de variétés de raisin – chaque fois que les Heures de Zeus (le moment de la maturation) pèseraient au-dessus d'eux » (et, par métonymie, rendraient les grappes lourdes). »

Bérard traduit : « Voici cinquante rangs de ceps, dont tu me fis le don ou la promesse ; chacun d'eux a son temps pour être vendangé, et les grappes y sont de toutes les nuances, suivant que les saisons de Zeus les font changer. » Le verbe  $\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\eta\nu\alpha\varsigma$  passe à la trappe,  $\omega\tilde{\delta}\epsilon$  perd sa valeur modale. Ulysse, en parlant à son père, montre les rangs et  $\omicron\text{-}\nu\omicron\mu\text{-}\acute{\alpha}\iota\nu\text{-}\epsilon\iota$  les rangs de vigne de la même façon ( $\omega\tilde{\delta}\epsilon$ ) que son père l'avait fait. Le verbe désigne ici une *énumération* (par deux ou par cinq, par exemple) accompagnée, à chaque fois, par la « *nomination* » d'un chiffre (deux, quatre, etc. ou bien cinq, dix, quinze, etc.) à valeur de répartition. Laërte a fait cette opération « pour donner », autrefois, à son fils, des rangs de vigne et non « avec promesse de les donner » (infinitif de but).

La suite forme une phrase, entrecoupée d'une proposition incidente à valeur explicative ; dans la phrase, les deux verbes  $\eta\eta\nu$  et  $\epsilon\pi\iota\beta\rho\iota\sigma\epsilon\iota\alpha\nu$  ont même valeur modale : il s'agit tout simplement d'optatifs, substitués du subjonctif, exprimant la répétition dans le passé (dont le conditionnel français est, en l'occurrence, l'équivalent).

En conséquence ἦν n'est pas un imparfait, mais un optatif ; il doit être lu εἶν. L'aberration orthographique ἦν, dont on voudrait faire une « forme » de l'imparfait, est pour moi l'un de ces indices probants, qui montrent que dans une rédaction primitive des textes homériques, H notait εἶ aussi bien que η (voir mon ouvrage, *Iliade : langue, récit, écriture*, Berne 2007 et *l'Introduction à l'établissement du texte de l'Odyssée ou Le Retour d'Ulysse*, sur ce site).

Fin du chant

Vers 350-412

Ulysse et son père rejoignent Amphinomos, Eumée et Philœtios dans la demeure rustique de Dolios, un métayer, pour partager le repas de la mi-journée.

365-383 : Interpolation : Athéna offre un bain de jouvence à Laërte dans la perspective de la bataille à venir.

Episode du repas (384-412)

Vers 413-469

Eupeithès, le père d'Antinoos, tient Assemblée ; il réussit à convaincre une majorité d'aller attaquer Ulysse et ses alliés « aux champs » (sur le domaine de Laërte).

Vers 473-488

Athéna se concerte avec Zeus sur l'Olympe. Le dialogue renvoie au dialogue entre Poséidon et Zeus, chant 13, après le départ du bateau phéacien. Athéna demande à Zeus s'il veut d'abord favoriser la guerre entre les deux camps ennemis ou s'il veut favoriser l'établissement d'une alliance. Réponse de Zeus (478-486) :

478 « τέκνον ἐμόν τί με ταῦτα διείρῃαι ἠδὲ μεταλλᾶς;  
479 οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας νόον αὐτῆ  
480 ἰὼς ἦ τοι κείνους Ὀδυσσεὺς ἀποτείσεται ἐλθῶν;  
481 φέρξον ἰόπως ἰεθέλεις· φερέω δέ τοι ἰὼς τε φέροικεν.  
482 ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς,  
483 ὄρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ,  
484 ἡμεῖς δ' αὖ παίδων τε κασιγνήτων τε φόνοιο  
485 ἔκκλησιν θέωμεν· τοὶ δ' ἰαλλήλους φιλεόντων  
486 ἰὼς τὸ πάρος πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω.»

Nous n'allons pas prendre pour argent comptant cette réponse *de Zeus*, qui a suscité de nombreuses discussions savantes. Elle comporte deux vers qui pourraient laisser supposer que Zeus est intellectuellement incohérent et que, en tant que sujet de la langue grecque, sur le plan grammatical, il est gravement incompetent.

Vers 481, il invite Athéna à faire ce qu'elle veut et ajoute : « Je vais te dire ἰὼς τε<sup>1</sup> φέροικεν », « ce qu'il est vraiment convenable » (de faire). Entre les deux propos, il y a une contradiction manifeste. Zeus ne peut pas, dans un seul souffle, dire à Athéna : « Fais ce que tu veux », puis ajouter : « Je vais te dire ce qui est vraiment convenable de faire ». Ce qui est vraiment (ou absolument : emploi du parfait) convenable, c'est ce qu'Athéna devra faire, et c'est d'ailleurs ce qui se passera.

Considérons ensuite la solution que propose Zeus : « ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς, ὄρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ, ἡμεῖς δ' αὖ παίδων τε κασιγνήτων τε φόνοιο ἔκκλησιν θέωμεν· τοὶ δ' ἰαλλήλους φιλεόντων... » La syntaxe de

---

<sup>1</sup> J'adopte la correction de Nauck pour ἐπ-.

cette suite de syntagmes est gravement perturbée par l'emploi d'un participe au pluriel qui devrait s'accorder, selon les usages grecs anciens, avec le groupe le plus proche qu'il détermine, en l'occurrence avec un singulier, ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεὶ... Ὁ μὲν... renvoie à un être humain, *Odusseus* ; son corrélat est un « sujet » au pluriel, deux divinités, Zeus et Athéna. Le participe ταμόντες, décrivant une action dans laquelle Zeus et Athéna seraient censés jouer un rôle singulier, ne peut avoir en vérité, pour agent, que des êtres humains. En aucun cas, les dieux n'assument, avec les hommes, les gestes rituels d'un sacrifice : ils en recueillent les fumées. On coupe une victime sacrificielle en deux à l'occasion d'un rite particulier, qui est ici évoqué, celui d'un pacte. Il ne peut y avoir de pacte qu'entre deux parties égales, entre deux rois, deux peuples, jamais entre les dieux et les hommes. Le vers 483 est une monstrueuse infraction, et non un « slightly inconcinnity » (lack of suitability or congruity), comme l'affirme Heubeck (*Commentary...III*, chant 24, aux vers), à la grammaire du rite et à celle de la langue. Il a été l'instrument, dans récit qui visait l'abolition de la royauté, d'une tentative de restauration de la royauté, avec caution du « souverain » des dieux et de la grande patronne d'Athènes. Il y a longtemps que l'intrus aurait dû être dénoncé, et tout simplement jeté à la poubelle, avec le vers 481, qui témoignerait au mieux de la sénilité de Zeus, à un moment où Athéna a besoin de toute sa lucidité. L'emploi de κείνους au vers 480, censé désigner un groupe d'individu situé au loin, et qui renvoie en réalité au groupe dont l'aède vient de parler, rend suspects les deux vers 479-480.

Rendu à sa plus simple expression, le propos de Zeus recouvre toute sa force :

478 « τέκνον ἐμόν τί με ταῦτα διείρεαι ἠδὲ μεταλλᾶς;  
 479  
 480  
 481  
 482 ἐπεὶ δὴ μνηστῆρας ἐτείσατο δῖος Ὀδυσσεύς,  
 483  
 484 ἡμεῖς δ' αὖτε παίδων τε κασιγνήτων τε φόνοιο  
 485 ἔκκλησιν θέωμεν, τοῖ δ' ἰαλλήλους φιλεόντων  
 486 ἰὼς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἄλις ἔστω.»

« Mon enfant ! Qu'as-tu à m'interroger là-dessus et à me sonder ! (= La réponse est évidente, et tu la connais toi-même). Puisque le redoutable *Odusseus* s'est vengé des prétendants (a fait payer leurs exactions), nous, de notre côté, établissons (comme une disposition fondamentale) que le meurtre des enfants et des frères sera oublié, eux, de leur côté, qu'ils établissent des alliances entre eux comme auparavant : qu'ils s'en tiennent à la richesse que leur procurera la paix. »

L'essentiel, pour nous, est de comprendre que c'est une seule et même entreprise que de mettre un terme à la justice vindicatoire et à la royauté ou, pour le dire autrement, au règne de l'unique.

Vers 489-502

Les deux camps sont prêts de s'affronter. Les vers 503 à 536 sont également à jeter à la poubelle : dans le *Retour d'Ulysse*, Athéna n'apparaît jamais en habit de Mentor. L'interpolateur décrit une bataille – dans laquelle Laërte rajeuni se serait illustré – dont, nous le savons, Zeus ne voulait pas.

Vers 502 ; 537-547

502 τοῖσι δ' ἐπ' ἀγκίμολον θυγάτηρ Διφρὸς ἦλθεν Ἀθήνη...

[... : Athéna en habit de Mentor]

[... : Récit de bataille dont Zeus avait récusé la légitimité ; Laërte rajeuni y aurait tué Eupéithès !]

537 σμερδαλέον δ'έβόησε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς  
538 οἴμησεν δὲ φαλεις ἰώς τ' αἰετὸς ὑψιπετήρεις.  
539 καὶ τότε δὴ Κρονίδης ἀφίει ψολόφεντα κεραυνόν  
540 κὰδ δ' ἔπεσε πρόσθε γλαυκῶπιδος ὄβριμοπάτρης.  
541 δὴ τότε Ὀδυσσῆφρα προσέφη γλαυκῶπις Ἀθήνη·  
542 « διφογενὲς Λαφερτιάδη πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ  
543 ἴσχεο παῦε δὲ νεῖκος ὁμοῖου πτολέμοιο  
544 μὴ πῶς τοι Κρονίδης κεχολώσεται εὐρύοπα Ζεύς.»  
545 ἰὼς φάτ' Ἀθηναίη ὃ δ' ἐπέειθετο χαῖρε δὲ θυμῷ.  
546 ὄρκια δ' αὖ κατόπισθε μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκε  
547 Παλλὰς Ἀθηναίη κούρη Διφρὸς αἰγιόχοιο.

[... : Athéna en habit de Mentor]

C'est *Odusseus* qui est le plus prompt à s'élancer en poussant un cri de guerre : le foudre de Zeus l'arrête. Athéna lui explique ce que signifie la manifestation de Zeus : « N'entretiens pas les querelles qui attisent la guerre ὁμοῖου. Zeus pourrait s'en irriter au plus au point (emploi du parfait) », c'est-à-dire « te réduire en cendres ».

Façon de dire que seule l'autorité de Zeus a pu conduire *Odusseus* à renoncer définitivement à l'exploit guerrier, dont la royauté est la récompense, ou façon de dire que le renoncement à la royauté a pour lui l'appui du souverain des dieux et des hommes ? L'effet est le même.

Sous l'autorité d'Athéna – où cela pouvait-il être si ce n'est à Athènes ? – les deux partis (le parti de l'aristocratie équestre, des grands propriétaires, d'un côté, celui du *dēmos* de l'autre), scellent un pacte, qu'ils s'engagent, sous serment, à respecter.

#### *Analyse narrative : scènes de reconnaissances, chants 23 et 24*

Il y a trois reconnaissances importantes du héros revenu dans l'ensemble du récit (ni la scène de la reconnaissance de la cicatrice par Euryklée ni la scène avec Eumée et le bouvier, avant le combat, ne sont à mettre au même niveau que les confrontations entre le mendiant et Eumée, Pénélope et Laërte).

Eumée, chant 14, Pénélope, chant 23, Laërte, chant 24

Le dialogue entre Eumée et le « mendiant » du chant 14 offre un premier éclairage pour comprendre les deux dialogues suivants, avec Pénélope aux chants 19 et 23, avec Laërte au chant 24. Devant son serviteur, Ulysse parle ouvertement : il s'attend à être accueilli en tant qu'*Olutheus*, en tant que *wanax*, certes, répartiteur des richesses, mais également « guerrier ». Eumée n'entre pas dans son jeu, et lui fait entendre que son épouse ne l'accueillera pas à ce titre-là. Dès lors, devant son épouse, Ulysse devra ruser.

Pénélope sait que l'homme qu'elle a sous les yeux (d'abord, sous l'aspect du mendiant – autrement elle n'aurait pas proposé le concours de l'arc –, puis après le massacre) est bien son mari ; dans la première rencontre, avec son mari déguisé en mendiant, elle ne réussit pas à obtenir qu'Ulysse se désigne à elle par son nom, c'est-à-dire lui dise à quel titre il voulait être accueilli. Alerté par Eumée, Ulysse laisse entendre qu'il revient en tant qu'*Odusseus*, mais porteur de valeurs guerrières. Il recourra à une

arme, emblème d'élection royale, pour se débarrasser d'usurpateurs. Dans la seconde scène (chant 23), elle le fait parler pour attester son identité par un signe qu'elle seule et son mari connaissent. Elle n'appelle ce dernier par son nom, *Odusseus*, que lorsqu'elle est certaine de son identité. Elle fait longuement la bête pour retourner à son mari son refus de déclarer son nom lors de la rencontre précédente. L'ironiste, dans cette circonstance, c'est elle. Il semble alors qu'Ulysse « rende les armes » et se « résigne » à jouer pacifiquement le rôle d'un wanax, sans titre royal.

Les deux premiers épisodes ont pour thèmes un signe de reconnaissance et *l'usage du nom* ; Eumée refuse d'admettre l'identité que son maître veut se voir donnée. Au chant 19, Pénélope fait tous ses efforts pour arracher à son interlocuteur un nom. Elle fait semblant de ne pas croire à l'identité du vainqueur sur les prétendants avec celle de son mari ; elle ne nomme Ulysse que lorsqu'un signe certain lui a permis de l'identifier comme Ὀδυσσεύς, non plus l'homme marqué par la « dent du sanglier », mais le « conducteur » des fruits de l'olivier, le maître des navires affectés aux échanges des marchandises (huile notamment contre blé).

La rencontre avec le père est une variation sur les mêmes thèmes, un signe de reconnaissance associé au nom, déclaré ou tenu secret. Ulysse est définitivement fixé à un nom, *Odusseus*, se souvenant clairement, cette fois, qu'il a été un jour adoubé par son père « maître des fruits ».

Dans le récit qu'il fait à son père d'une rencontre, fictive, entre lui, qui se donne pour un étranger et Ulysse, jamais Ulysse ne désigne son hôte imaginaire par son nom ; cet hôte ancien lui a dit que son père, c'est « Laërte fils d'Arkeisias ». Laërte, dans sa réponse et dans ses questions, n'emploie pas non plus le nom de son fils ; il n'articule pas le nom Ὀδυσσεύς ; il le désigne comme ἐκείνον // σὸν ξένον δύστηνον, ἐμὸν παῖδ', εἴ ποτ' ἔην γε, « celui-là, ton hôte, un malheureux, mon enfant, si alors c'était bien lui du moins. » (288-9). Ulysse ne se désigne par son nom qu'au moment où il répond à deux questions du vieillard : « Mais où est donc ton navire ? Combien d'années se sont passées depuis sa visite ? » « Ὀδυσσῆφι τόδε δὴ πέμπτον φέτος ἐστίν » « Pour Ulysse, c'est la cinquième année (depuis qu'il est parti de là-bas...) » (309). Il continue en expliquant que son hôte est parti sous de bons augures ; il conclut que « son cœur lui fait espérer » qu'ils se rencontreront encore. Pour signifier cette rencontre, Ulysse emploie le verbe μείξασθαι, qui comporte clairement le sens de « s'unir ». Ce que son cœur (et désir) lui fait espérer, c'est que son père est désormais prêt pour « unir » le nom, non pas *Odusseus*, mais *Olutteus*, à sa personne ; il n'est pas possible qu'il ne le reconnaisse pas, que l'usage de son nom propre ne suscite pas la reconnaissance de l'unique porteur de ce nom propre. Au lieu de cela, le père s'assombrit, prend de la cendre brûlante, se la déverse sur la tête en poussant de profonds gémissements. Le geste rituel est un geste de deuil : le fils que j'attends, *Odusseus*, est bel et bien mort, pense Laërte ; c'est l'aspirant à la royauté, autrement dite tyrannie, qui revient.

Ulysse est envahi par l'émotion et se fait reconnaître à ce moment comme le fils (« Pourquoi continuer à faire souffrir un vieillard ? ») (321) : « Je suis moi-même, père, celui à la présence de qui tu aspiras (μεταλλῶις : l'emploi de ce verbe commente le geste rituel qui précède) ». Il ne se désigne pas encore par son nom. Ce n'est pas le moment de pleurer, poursuit-il à l'adresse de son père. Il faut faire vite : « j'ai tué tous les prétendants (κατέπεφνον) dans notre demeure ». Autre façon d'affirmer son identité guerrière.

Laërte veut encore s'assurer de l'identité de ce fils qui l'a soumis à une épreuve ; il lui retourne son épreuve.

εἰ μὲν δαὶ Ὀδυσσεύς γε, ἐμὸς πάρις, εἰλήλουθας  
σῆμά τί μοι νῦν εἶπὲ ἀριφραδές, ὄφρα πεποιθῶ.

Ulysse devant son père se retrouve dans une situation analogue à celle qui a déjà été la sienne devant Pénélope : « Très bien ! Tu viens de tuer tous les prétendants, de leur faire payer toutes leurs exactions. Cela ne me prouve pas encore que tu es *le fils que j'attends* ». Il importe de ne manquer aucune des articulations de l'expression : « Si c'est du moins bien toi, *Oduseus*, mon *pawis*, que voici parvenu au terme d'un parcours (qui te ramène à moi), (alors) dis-moi à partir de maintenant quelque signe sans ambiguïté aucune, qui m'en convainque parfaitement ».

Tu me dis que je suis ton père ; pour preuve, tu m'annonces que tu viens de massacrer tous les prétendants et que tu nous as vengés de leurs exactions. La preuve que ce fils que tu prétends être, c'est *du moins* Ὀδυσσεύς, sera faite et me convaincra lorsque tu m'en auras donné un signe évident. Alors son interlocuteur mentionne la blessure reçue sur le Parnasse de la défense d'un sanglier, mais avec le sentiment que ce n'est pas là le signe désiré. Comme en présence de son épouse, lui revient alors en mémoire une scène d'autrefois : il rappelle à son père, et reproduit l'opération telle qu'elle a été réalisée, le don d'arbres fruitiers à une époque où il était πάρις, « enfant » ou plutôt adolescent, jeune encore sous tutelle paternelle.

Relation en chiasme : Pénélope prononçait le nom Ὀδυσσεύς après qu'elle avait obtenu le signe manifeste de son identité, dont elle obtenait l'aveu à son insu à lui, par un σῆμα infallible ; le père prononce le nom au moment de demander un signe manifeste qui aura justement pour fonction de l'authentifier. C'est comme si le père disait : le retour de mon enfant ne me suffit pas ; il me faut identifier Ὀδυσσεύς. Dans sa réponse, Ulysse donne le signe le plus probant ὀνομαίνων (en « employant les (mêmes) noms ») que son père autrefois ὠνόμηνε : or ces noms, ce ne sont pas ceux des arbres, mais des « chiffres » (13, 10, 40, 50) et une façon de les regrouper pour compter. Eux seuls peuvent constituer une preuve. Dans la relation à Pénélope, une souche d'olivier fait la preuve de l'identité d'Ulysse, dans sa relation à son père, des arbres fruitiers et des rangs de vigne sont le chiffre de son identité.

(Si l'on confère aux lettres du nom ΟΔΥΣΕΥΣ les valeurs des lettres de l'alphabet, on obtient le nombre 100, soit le total formé par les trois derniers nombres de l'énumération) ; treize correspond à la lettre N ; ajoutée au nom ΟΔΥΝΣΕΥΣ, elle en révèle l'une des composantes fondamentales avec laquelle l'aède de l'*Odyssée* joue, celle de la « douleur de l'accouchement ». Plus fondamentalement, peut-être, Ulysse doit « accoucher » de son identité. Un autre jeu est possible, ΟΔΥΣΝΕΥΣ, « celui qui attire à soi le navire » : Ulysse a accompli son exploit par excellence chez les Phéaciens, ces descendants de Poséidon, dont il a su obtenir le navire qui le reconduirait à Ithaque. Dans la bouche de Pénélope, Ulysse est le donneur de vie, dans la bouche de son père, il est le conducteur du navire (garant de son retour).

Ainsi Ulysse confirme son identité par des signes que seuls son père et lui-même connaissent et il le fait par un acte de « nomination » : en nommant des nombres, il se nomme. Il s'authentifie comme porteur du nom Ὀδυ(σ)σεύς. Ce sont diverses opérations sur le nom Ὀδυ(σ)σεύς qui organisent la construction de l'*Odyssée*.

La reconnaissance de l'identité n'est pas physique, elle est, au sens propre, symbolique : elle renoue un contrat. Elle permet de rattacher Ulysse à son passé et à sa terre et, en même temps, à son retour, de boucler le retour sur le passé du mariage et du jardin (et non celui de la guerre). Ni pour Pénélope, ni pour Laërte, ni d'ailleurs pour Eumée, l'exploit guerrier n'est un signe de reconnaissance. Par l'emploi du parfait εἰλήλουθας, Laërte, le père, établit un lien étroit entre l'accomplissement d'un parcours

qui a permis de ramener son fils à Ithaque et une identité : il revient « en tant que Ὀδυσσεύς » ; à ce moment, le père « renomme » son fils ; il modifie le sens de son nom. Pour lui, il n'est pas « objet de haine » ; il est « le conducteur du navire », celui qui a réussi à « attirer à soi le navire » qui le reconduirait dans sa patrie. Car il est implicite, pour le père, que son fils n'est pas revenu dans sa patrie sur le navire sur lequel il est parti. (Voir le lien des arbres fruitiers avec la royauté : Détiene, *Les dieux d'Orphée* ; mais justement, le lien aux arbres fruitiers disqualifie la prétention à la royauté).

La scène de reconnaissance entre le père et le fils est le terme de celles qui précèdent, celle qui en indique la pointe : l'homme qui est revenu, c'est bien Ulysse, mais transformé sur le plan des valeurs ; par-delà son passé héroïque – de combattant de Troie – Ulysse renoue ses liens avec la terre donneuse de fruits (olive / arbres fruitiers / vigne) et affirme son lien avec le monde de la navigation. Son retour annonce un âge d'or. La rencontre avec le père marque le terme de la métamorphose odysseenne. Elle achève un parcours dans lequel il s'agit, pour un personnage, de faire reconnaître non ce qu'il était, mais *ce qu'il est devenu*. En trois étapes, trois personnages, Eumée « le bon accoucheur », l'épouse, le père mettent au monde un homme nouveau ; que le dernier personnage soit celui qui ne reconnaît absolument pas son fils, ni à ses traits physiques, ni à travers un exploit guerrier, à la différence de ceux qui précèdent, qu'il ne le reconnaisse qu'à travers des « chiffres », cela ne peut s'expliquer que comme un *climax* calculé. Cette scène de reconnaissance a également la structure d'une *historié*. L'invisible est attesté par des ὀνόματα qui confirment que celui qui se dit Ulysse est le porteur authentique du nom Ὀδυσσεύς.

Enfin, qu'Ulysse soit reconnu dans son identité en tant qu' « accoucheur » et « conducteur de navire » (ΟΔΥΝΣΕΥΣ / ΟΔΥΣΝΕΥΣ) me paraît en affinité étroite avec une thématique des scènes de reconnaissance. Le guerrier n'est pas le signe caractéristique du personnage ; par les arbres, son lien est au monde des « fruits » (au monde de la production), par le navire, au monde des échanges. En tant que fils de « Laërte », de « Qui soulève la pierre », Ὀδυσσεύς est celui qui achève l'œuvre de Solon.

(Pour le nom ὀδυσσεύς, je reprends l'explication de Palmer, déjà proposée par Curtius, d'une dérivation de *o-du-kj-*, sur le thème *duk-* « attirer à soi », « conduire ». Je pense toutefois que *o* représente ᾶ = *sm-* « au même endroit », « en rassemblant »).



## Lire un texte

Quelles remarques générales ferai-je à partir de là sur la lecture d'un texte ?

Pour moi, la première démarche doit s'attacher à la mise en évidence d'une organisation textuelle, si nous avons affaire à un récit, selon les règles de construction d'un récit. Nous devons, dans ce cadre narratif en l'occurrence, reconnaître le type de scène qui fait l'objet de notre étude. Au chant 24 de l'*Odyssée*, la rencontre entre Ulysse et son père Laërte est une « scène de reconnaissance » (annoncée comme telle par le héros, qui s'interroge, et décide qu'il soumettra son père à une épreuve pour savoir s'il est reconnaissable) (vers 216-218). Mais ce titre « scène de reconnaissance » est trop général. De quelle reconnaissance s'agit-il ? Du renouvellement d'une connaissance entre individus (l'épouse reconnaît son son époux, le père son fils) ? Ou d'une nouvelle identification de ce qui a été oublié ? Dans ce cas, la reconnaissance est du type de celle qui a lieu dans une séance analytique : un sujet est reconduit vers lui-même. Ulysse est rendu à celui qu'il avait oublié, parce que pour l'être il lui fallait traverser les épreuves de l'existence. Ce qui était au début, à titre de potentialités, ne sera là encore à la fin que si le sujet est capable d'endurer la distance de lui-même au meilleur de lui-même.

Il est plusieurs scènes de reconnaissances marquantes dans le même récit.

Entre ces scènes, existe-t-il un lien thématique ? Comment sont-elles organisées ? Le lien entre elles est-il organique ? Les scènes renvoient-elles les unes aux autres ? La dernière ajoute-t-elle à ce qui précède un apport nouveau ? De quel type ? Intéressant, secondaire, futile, etc. ? Bref, les trois scènes forment-elles entre elles un système significatif, c'est-à-dire un système tel que leur coprésence est nécessaire pour comprendre la valeur que l'aède a voulu conférer à la « scène de reconnaissance » dans son récit global.

Ce travail d'analyse préalable montre, en l'occurrence, que le lien de la scène de reconnaissance du chant 24 aux deux scènes précédentes est intrinsèque, que sa présence offre un éclairage essentiel pour comprendre « quelle reconnaissance » de son personnage par le lecteur ou l'auditeur l'aède recherche. Elle est donc partie intégrante d'un récit construit autour de trois scènes de reconnaissance. Les scènes des chants 14, 19 et 23 ne vont pas sans elle. Ce ne peut donc être une scène rédigée après coup, encore moins longtemps après la composition des deux premières scènes.

A partir de là, il est possible de passer à l'examen de la « diction », du « langage », en se méfiant de ses propres préventions sur ce que l'on estime devoir être « la langue d'Homère ». Pour cet examen, de quels outils disposons-nous ?

Le premier est la connaissance de la langue avec laquelle l'aède construit son récit ; en l'occurrence, cela signifie

1 Une connaissance phonétique : si nous ne pouvons savoir exactement comment les phonèmes étaient prononcés, en revanche, une appréhension claire des règles de syllabation est indispensable puisque c'est sur ces règles que s'appuie la construction du vers isométrique. Ce vers implique une opposition entre syllabes longues et syllabes brèves. La définition de la longueur de la syllabe est simple : est brève toute syllabe qui se termine par une voyelle brève. Tout le problème, ensuite, est de savoir comment l'aède peut modifier une syllabe longue en syllabe brève ou réciproquement. Il le peut par deux procédés essentiellement :

- la liaison (qui permet de détacher une consonne de la voyelle qui précède, ou le second élément d'une diphtongue) ;

- l'agglomération ou, au contraire, dans une suite de consonne, la discrimination qui permet de rattacher la première des deux consonnes discriminées à la voyelle qui

précède, et, ainsi, d'obtenir une syllabe longue. Peuvent former un agglomérat deux consonnes dont l'une des deux est continue (r, l, w, j, s) ou même trois consonnes dont deux au moins sont continues (-ndr-, par exemple ; -gvn-) ; la suite peut être constituée de trois consonnes continues (-mvr-).

2 Une réflexion sur la représentation graphique des phonèmes. C'est une naïveté que de croire qu'il y a relation biunivoque entre les éléments des deux ensembles, phonétique et graphique, et d'en déduire que le nombre des graphèmes représente de manière adéquate le nombre des phonèmes. A. Blanc a montré que Z dans ἀρίζηλος et χαμαίζηλος représente, dans le premier cas /dj/, dans le second cas /sd/ (-ζηλος, dans le premier cas, est formé sur -δειελος, dans le second cas sur σδηλος – radical \*sd- / \*sed-, « être assis », « faire le siège de »). Il est possible de montrer que cette ambiguïté concerne toutes les graphèmes consonantiques complexes (Θ ; Ζ ; Χ ; Ψ ; Φ) et les deux graphèmes « vocaliques » Η et Ω. Faire l'hypothèse de ces représentations complexes permet de résoudre la lecture de certaines figures de mots transmises (HHN pour EIHN) et d'épargner l'hypothèse de formes grammaticales fictives (double augment ou augment interne dans le cas de formes du type ἐόκει). Cela permet de comprendre pourquoi un aoriste πέστο (« il s'était revêtu », vers 227) a été transcrit ἔστο : le texte primitif en majuscules portait ΗΣΤΟ ; dans l'ignorance où l'on était du code graphique antérieur à la réforme de 403, Η a été interprété comme une marque de l'aspiration et non la comme la transcription de πε- Je peux affirmer que ce type de confusions est fréquent.

3 Une réflexion sur la construction du sens en langue (une compétence dans l'analyse sémantique). On ne peut, notamment, arguer de la non-pertinence dans l'emploi d'un mot (ex : προὔτυψε) par une comparaison avec un emploi du même mot dans un contexte descriptif complètement différent. Une certaine conception de la formularité a été, de ce point de vue, fort préjudiciable : les analystes des formules ont une conception mécaniciste du fonctionnement sémantique ; ils travaillent avec l'hypothèse que le sens même des formules et leurs contextes d'emplois étaient figés, stéréotypés. S'il en était ainsi, les êtres humains apprendraient peut-être à parler ; ils n'innoveraient jamais et l'invention de la langue elle-même serait inexplicable.

Les figures de mots font partie de la construction du sens (métaphore, métonymie, hypallage, etc.). Lire c'est faire des hypothèses sur la valeur d'un mot en contexte : un adjectif peut avoir valeur de nom, un nom valeur d'adjectif, etc.

4 Une réflexion sur la grammaire de la phrase (la syntaxe, les relations entre les groupes), les diverses valeurs du verbe (temps, aspect, mode), les modalisateurs du propos (négation, restriction, interrogation, emphase, etc.)

Je reprends la dernière phrase commentée :

ὄρχους δέ μοι ᾧδ' ὀνόμηνας  
δώσειν πεντήκοντα, διατρύγιος δὲ ἕκαστος  
ἦην; ἔνθα δ' ἀνὰ σταφυλαὶ παντοῖαι ἔασιν,  
ὀππότε δὴ Διὸς ᾧραι ἐπιβρίσειαν ὑπερθεῖν.

Travaillons avec la ponctuation adoptée : la première difficulté est de définir le statut de ᾧδε et de l'infinitif δώσειν ; ce dernier ne peut être que complément de but dépendant de ὀνόμηνας ; pour comprendre ᾧδε, il faut se rappeler qu'il est un déictique repéré par à la personne qui parle (il doit s'interpréter au niveau de l'énonciation et non simplement de la phrase) ; son emploi oblige le lecteur à imaginer que le locuteur, Ulysse, fait un geste qui répète celui que son père, autrefois, avait fait ; il désigne de la

même façon que son père des rangs de ceps (deux ou trois) et il les compte de cette façon jusqu'à cinquante ; d'où l'on traduira : « Tu m'as nommé de cette façon (désigné) des rangs de ceps pour (en) donner cinquante ». Si ce compte avait été une promesse de don, cela aurait été dit explicitement : l'acte de donation consiste dans le comptage ; sur un ensemble plus vaste, le père « compte cinquante rangs » δώσειν, « pour les donner ». On ne peut comprendre ce qui est dit, hors situation, sans construire une représentation de la situation et sans construire également des implications (le comptage a sens de donner). Il faut être un sujet appartenant à la langue du locuteur pour comprendre le sens exact de διατρύγιος (que l'on peut vendanger à travers le temps, progressivement). Toutefois ce sens est pour ainsi dire expliqué en contexte : en remontant les rangs (ἔνθα ἄνῳ) on découvre différentes espèces de raisins ; on en déduit qu'ils ne mûrissent pas au même moment. Etant donné la valeur sémantique que comporte ὦρα (« moment de la maturation », « moment de la récolte ») les Διὸς ὦραι sont les jours ensoleillés qui conduisent les fruits à maturation. Je laisse de côté une difficulté, qui n'est pas grammaticale, mais sémantique (l'emploi de la métonymie ἐπιβρίσειαν ὑπερθεῖν).

Le dernier vers est introduit par ce que l'on nomme conventionnellement une conjonction de subordination. Nécessairement la proposition qu'elle introduit se rattache à un autre groupe (de la même façon qu'un groupe nominal introduit par une préposition). Le sens exclut qu'il se rattache à la proposition incidente précédente : d'une part, la variété du raisin ne dépend pas du moment de maturation (!), d'autre part le temps et le mode du verbe dans ce groupe (présent duratif indicatif : les grappes appartiennent en permanence à diverses variétés, elles ne varient pas à cause de la maturation) sont incompatibles avec l'optatif de la subordonnée ; le groupe introduit par ὅποτε se rattache nécessairement à διατρύγιος δὲ καστος ἦην ; la ponctuation introduite après « ἦην » est donc absurde ; elle est le signe d'une mésintelligence de la syntaxe.

Dans ce groupe, une forme de l'imparfait est-elle possible ? Ecrivons les deux groupes mis en relation, sans la proposition incidente : διατρύγιος δὲ ἕκαστος ἦην, ὅποτε δὲ Διὸς ὦραι ἐπιβρίσειαν ὑπερθεῖν. Rattachons le tout à la proposition initiale : « Tu m'as désigné de cette façon les rangs de ceps pour m'en donner cinquante ; chacun était objet de vendange successivement, chaque fois que les heures de Zeus pèseraient au-dessus. » La langue homérique n'exclurait pas absolument cette façon de parler ; il faut avouer qu'elle ne serait pas très heureuse. En tout état de cause, l'emploi d'un optatif de même valeur, itérative, que celui qui est employé dans la subordonnée conviendrait parfaitement. Supposer un imparfait, c'est en supposer une forme aberrante ; il est impossible de rendre compte de sa morphologie. L'hypothèse la plus obvie, c'est que ἦην est une erreur de transcription pour εἶην.

Il existe, rétorquera-t-on, trois autres occurrences d'emploi de ἦην, une dans l'*Illiade*, deux autres dans l'*Odyssée*. Il nous faut donc les examiner.

*Il.* 806-808

ἀλλ' ὅτε δὴ κατὰ νῆας Ὀδυσσεύος θείοιο

ἴξε θεῶν Πάτροκλος, ἵνα σφ' ἀγορή τε θέμις τε

ἦην, τῇ δὲ καὶ σφι θεῶν ἐτετεύχαστο βωμοί...

L'erreur est ici de considérer que ἵνα a nécessairement une valeur locative (« là où ») ; une valeur finale convient aussi bien pour le sens. « Mais, lorsque, en courant, Patrocle eut traversé l'espace des navires du divin Ulysse – afin qu'il y eût pour eux Assemblée où arrêter des décisions, à cet endroit justement avaient aussi été bâtis des autels – alors Eurypyle l'arrêta dans sa course. » Εἶεν, par ailleurs attestée dans les

manuscripts, est la forme requise. On construira donc : (ἴνά σφ' ἀγορή τε θέμις τε / εἶεν τῆ δὴ καὶ σφι θεῶν ἐτετεύχαστο βωμοί).

En revanche, les deux autres occurrences de l'*Odyssée*, sont des imparfaits ἦεν (conformément à l'hypothèse que faisait Schulze ; voir aux vers, van der Mühl, *in apparatu*). Dans les deux contextes, la formulation est analogue (je corrige ἦην > ἦεν).

*Od.* 19, 283

[...] καὶ κεν πάλαι ἐνθάδ' Ὀδυσσεὺς  
ἦεν, ἀλλ' ἄρα οἱ τό γε κέρδιον εἶσατο θυμῷ...

« Et Ulysse serait là depuis longtemps, mais il lui apparut préférable... », d'accumuler des richesses avant de revenir ;

*Od.* 23, 316

[...] οὐδέ πο αἶσα φίλην ἐς πατρίδ' ἰκέσθαι  
ἦεν, ἀλλὰ μιν αὖτις ἀναρπάξασα θύελλα

« Il ne lui était pas encore imparti d'atteindre sa patrie, mais à nouveau ... »

Il est inutile de supposer un vers *lagaros* (« courtaudé ») : la syllabe *-ev* est longue parce qu'elle est fermée ; elle est fermée parce que l'aède ne fait pas la liaison avec le mot qui suit, devant lequel il marque une pause, renforçant la valeur d'opposition de ἀλλά (je vous rappelle la suite γάμος ἐπεὶ). Dans ces deux cas, le texte primitif portait, par hypothèse HHN (les copistes ont supposé que c'était-là une forme ancienne de l'imparfait, plutôt qu'ils ne l'ont inventée eux-mêmes ; ils ont recopié ce qu'ils lisaient ; les grammairiens ou éditeurs alexandrins n'ont pas corrigé non plus ce qu'ils lisaient en raison de l'illusion où ils étaient que, devant voyelle, *-ev* était nécessairement une mesure brève dans l'épopée ancienne). Dans les autres contextes odysseens, *-ev* de ἦεν est soit au dernier pied de la dernière mesure, soit bref (devant voyelle). Il est donc probable que c'est l'écriture HHN qui a été corrigée ἦεν partout où le mètre requérait une seconde syllabe brève, qu'elle a été maintenue dans les deux seules occurrences où elle est longue. Pourquoi donc cette écriture HHN ? L'aède articulait la forme avec aspiration (/E:-hen/) ; le premier H note /E:/, le second la syllabe aspirée /he/. Quant à HHN = εἶεν, il laisse soupçonner que l'aède articulait /ej-je-n/ qui provient de *\*es-j-en* > *\*ej-jen* (ι représente la semi-voyelle palatale et non la simple voyelle).

Bref « l'imparfait » HHN est mis pour ἦεν ou εἶη-v ; il n'a pas d'intérêt morphologique (il n'est pas un cas singulier de formation de l'imparfait) ; en revanche, il est une figure graphique éminemment instructive : celle-ci ne se comprend que si nous faisons l'hypothèse que H est un homographe (un graphème représentant plusieurs phonèmes), en l'occurrence de /E:/, /he/, /ej/, /je/ ; elle nous découvre une particularité de la prononciation ; l'aspiration et la semi-voyelle palatale /j/ faisaient partie de la langue de l'aède. L'aspiration rattache ce dernier à l'espace ionien occidental (Eubée ou Attique) ; il apparaît en outre que l'articulation de la semi-voyelle palatale faisait également partie de la langue épique ; le phonème n'a donc pas disparu du grec à la fin du second millénaire avant J.-C., comme on croit pouvoir le conclure à partir des documents mycéniens et d'une absence apparente de graphème qui le représente.