

---

## En finir avec la sacralité du sacrifice en Grèce ancienne

*En finir avec la sacralité du sacrifice en Grèce ancienne ?*

**André Sauge**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/syntaktika/272>

ISSN : 2272-6187

**Éditeur**

UMR 5189 - HISoMA

**Édition imprimée**

Date de publication : 20 octobre 2017

Pagination : 1-52

ISBN : 1148-2656

ISSN : 1148-2656

**Référence électronique**

André Sauge, « En finir avec la sacralité du sacrifice en Grèce ancienne », *Syntaktika* [En ligne],  
53 | 2017, mis en ligne le 05 novembre 2017, consulté le 03 mai 2019. URL : [http://  
journals.openedition.org/syntaktika/272](http://journals.openedition.org/syntaktika/272)

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.



Syntaktika est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas  
d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# En finir avec la sacralité du sacrifice en Grèce ancienne

*En finir avec la sacralité du sacrifice en Grèce ancienne ?*

André Sauge

---

## Examen, à l'intérieur du grec ancien, d'un « Étymon » : \*jr- / \*jer-

1 Ou bien

*L'acte sacrificiel n'est pas d'abord un meurtre mais le geste fondateur d'une solidarité*

2 Étymologie

*Je développerai l'hypothèse que grec \*hier- et latin \*ri-t- ont la même origine, et que la racine est celle de \*har-m- (le char, en grec ; \*ar-m- le bras en latin ; l'assemblage fait de pièces « articulées » entre elles et solidarisées) ; que \*h- est en vérité la trace de \*j-, d'où, en grec, les alternances vocaliques \*jr- / jer- / jor- auxquelles ajouter la trace d'une laryngale dans jēr- et jōr-. Le centre attracteur de la notion que comporte cette racine peut se formuler en une périphrase : « agencer des éléments de telle sorte qu'ils forment un assemblage (pleinement) solidaire » (tout rite a fonction d'agencement ; le rta en tant que « vérité » est celle de l'adéquation d'un élément à l'ensemble dont il fait partie). La roue (latin « rota ») en est le paradigme ; le soleil, en tant que roue cosmique est également la métonymie d'un assemblage de pièces diverses (les astres et la terre) à la solidarité indéfectible. D'où son évocation dans les serments en Grèce.*

3 Meillet a proposé le rapprochement de ritus latin, rta védique, ari- thmos grec<sup>1</sup>. A partir de là, on pose une racine H<sub>2</sub>-er / ou H<sub>2</sub>r- avec élargissement -ei > i pour expliquer la différence entre le sanskrit rta et le latin ritus (ī long).

4 Dans l'analyse, ce qui ne me paraît pas pertinent, c'est la racine que l'on pose. Je fais donc l'hypothèse d'une figure \*jr- devenant \*ri- par métathèse de position des deux phonèmes de la racine dilittère. Pour légitimer deux hypothèses – l'aspiration est la trace de yod (/j/

); la suite \*j + consonne a pu s'inverser en \*consonne + vocalisation /i/ de /j/ -, je proposerai d'abord un détour par deux autres familles lexicales.

## L'aspiration peut être la trace de /j/

- 5 Sur le problème, voir Meillet, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, 5<sup>e</sup> édition, Paris, 1979, p. 41 sqq. (ex. : ὄς < \*jo-, latin *i-s*); voir également ὤς issu de \*j-ōs (terminaison ablative : 'de la même façon').
- 6 Comment expliquer *hestia* / *istiē* et le lien possible de la désignation grecque du foyer avec le nom latin de la gardienne du foyer, *Vesta* ? Comment expliquer la double formation en grec (*hest-* / *ist-*) ?
- 7 On pose une racine \*wes- signifiant brûler. Si elle permet de comprendre *Vesta*, elle ne permet pas d'expliquer l'aspiration de \**hestia* en attique et encor moins *istiē*. Au lieu de partir de wes-, posons \*jw-s / \*jwe-s (s- étant un élargissement de la racine dilittère<sup>2</sup>).
- 8 Cela permet d'expliquer les deux formes grecques : \*jwes-t > *jest-* par assimilation de /w/ à /j/ > *hjest-* > *hest-*, d'une part dans le domaine continental eubéo-attico-béotien où la palatale (/j/ ; yod dans la tradition philologique) s'est maintenue à l'époque archaïque et classique, \*jw-st- > *jst-* > *ist-*, d'autre part, dans le domaine achéen et ionien dans le Péloponnèse, dès la fin du second millénaire. Dans *Hestia*, l'aspiration, selon cette hypothèse, est la trace de yod (/j/). L'hypothèse d'une racine \*jw(e)-, élargissement -s-, permet d'expliquer *Vesta* latin et *jestěja* slave (cité par Chantraine in *DELG*, s.u. ἔστια, comme me le signale Sandrine Coin-Longeray).
- 9 Je considère que cette trace de /j/ (yod) est également repérable sous l'écriture de l'aspiration dans Héra (\*jēr-), Hébé (\*jeg<sup>w</sup>ē), Hépha-istos (\*jeg<sup>w</sup>a-ist- : « qui anime l'ardeur du feu »). Je pose donc que l'aspiration est la trace (un allophone) non seulement de /s/ (> /h/), mais également de /j/ (> /h/). En cela, je n'énonce rien qui n'ait été mis en évidence (cf. plus haut la référence à Meillet).
- 10 Quel a été le destin de yod initial devant consonne en latin et, de manière générale, dans diverses langues indo-européennes ? La réponse appartient aux spécialistes de la phonétique indo-européenne, à condition qu'ils se posent la question.
- 11 Prenons un exemple latin d'une racine constituée certainement de yod initial, le déictique « is », issu de \*j-/ej-. Devant consonne, /j/ se vocalise /i/ (is ; id ; hic) ; devant /w/, /j/ se maintient, /w/ se vocalise /u/ (eju-s ; hujus ; ju-s), entre voyelles ou devant voyelle a, e, o, /j/ s'amuit (nous le verrons, *arma*, *armus*, mais également *aedes*, *aes*, etc.) ; une troisième réalisation est possible, celle de la métathèse phonétique \*jr- > rj- > ri ou r<sup>j</sup>, d'où r vocalique. Dans *Vesta*, /j/ s'est assimilé à /w/, au lieu que /w/ s'assimile à /j/ > i comme en ionien (ἰστίν).
- 12 Supposons que latin *aequus*, signifiant « égal » provient de \*(a)jek<sup>w</sup>-u-s / \*jek<sup>w</sup>-u-s, à l'appui de l'analogie que nous offrent \*ajes > *aes* ; *aedes* < (a)jdh<sup>3</sup>. En grec, « égal » se dit ἴσος, également attesté sous la forme ἴσφος dans les inscriptions crétoises et arcadiennes ; le lexique d'Hésychius signale une forme γισγόν = ἴσος. Sur la foi de la figure du signifiant en crétois, ἴσφος, on dérive l'adjectif de \*weid-w- > wid-w-. Le sens « égal » s'explique difficilement à partir de là. Posons \*jek<sup>w</sup>- / \*jk<sup>w</sup>- ; /k/ en présence de /w/ devient /t/, /tw/ devient /s/ ; devant consonne /j/ se vocalise /i/, d'où \*jek<sup>w</sup>- / \*jk<sup>w</sup>- deviennent \*jes- > eis- / is-. *Aequus* latin et ἴσος grec sont issus de la même racine, ce que le sens laissait supposer. Pourquoi donc ἴσφος et γισγόν ? Je fais l'hypothèse que le graphème ϕ dans

certaines inscriptions (par ex. thessaliennes, crétoises) peut noter plus d'un phonème, en l'occurrence, /w/, /j/ ou l'aspiration. Dans γιογόν, γ devant ι serait à lire /j/, γ devant ο, /g/. L'intérêt de cette dernière figure du signifiant, c'est qu'elle laisse entendre la présence d'une consonne sonore vélaire dans le mot, trace de la vélaire sourde (/k<sup>w</sup>/), dont je fais l'hypothèse ; la sourde devient sonore par assimilation à la bilabiale sonore qui la suit (/kw/ > /gw/).

- 13 La possibilité de mettre en corrélation, du point de vue étymologique, latin *aequus* avec grec ἴσος permet du moins d'attirer l'attention sur la nécessité de prêter attention aux particularités du destin de yod /j/ dans les différentes langues indo-européennes.
- 14 L'enquête portant sur les traces de yod initial dans l'aspiration, en grec, devra être poursuivie. J'en propose de premiers exemples, ceux que l'on rencontrera en consultant le *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* de Chantraine : supposer que l'aspiration est la trace de yod initial dans ἄβρός permet le rattachement, logique sur le plan sémantique, de l'adjectif à la même racine que celle de Hébé (\*j-g<sup>w</sup>-r- > jab-r, qu'il faut peut-être lire \*jav-r- > \*hjavr- puis havr-). D'où ἄβρα, que traduirait au plus juste notre « jouvencelle ». Dans la suite de la consultation, nous rencontrons ἄδόν, qui, si nous faisons l'hypothèse d'une dérivation \*jad-n- > had-n, s'explique au sens de « qui suscite une crainte respectueuse ». Ariane, hypostase d'Artémis, « Celle qui ne tremble pas », la Puissance de l'Impassibilité devant tout ce qui peut susciter de la frayeur et notamment l'adversaire au combat, signifierait : « (Celle qui suscite un très grande) Révérence ».
- 15 L'aspiration dans αἴνω, « vanner » fait difficulté pour rattacher le verbe par *vannun* (van) à *ven-t-um* / *Win-d* (vent). Supposons un préfixe causatif<sup>a</sup> \*ja-, un degré zéro de la racine \*w(a)- et un formant verbal n-, \*ja-w-n- ; w- devant consonne se vocalise en s'assimilant à /j/, d'où \*ja-j-n- > hai-n-, « éventer » au sens de « exposer au vent, à l'air » (voir définition du Grand Robert), d'où « vanner ».
- 16 L'étymologie du nom du dieu des enfers, Ἅιδης, soulève quelques difficultés. Dans la poésie homérique, la syllabe initiale A- est tantôt traitée comme une brève (première occurrence de *Illiade*, 1, 3), tantôt comme une longue (*Illiade*, 3, 322), ce qui laisse supposer tantôt une articulation /ha-ji/, tantôt /aj-ji/ (/a/ en l'occurrence, n'est pas long ou bref par nature, mais par position ; /aj-ji/ résulte de /ha-ji/ par métathèse de phonème /ha-/ > /aj-/ et assimilation /h/ > /j/). L'aspiration de la syllabe initiale est attestée en attique et dans les inscriptions. Je suggère donc que le nom du dieu a été formé sur une racine \*jd- (« craindre, vénérer », d'où, en sanskrit, « louer »), avec redoublement du phonème initial, d'où \*ja-jd- > hajd- > haid, signifiant « Celui qui suscite de la terreur » ; je fais l'hypothèse que ϕ de l'écriture thessalienne Ἀφίδαν peut s'expliquer par un phénomène d'homographie (un même graphème - ϕ - note plusieurs phonèmes, en l'occurrence les deux glides /w/ ou /j/). Le nom du dieu appartiendrait à la famille de αἰδομαι / αἰδώς, qui pourraient provenir de \*ja-jd- (= mot-à-mot : « \*je suis fait craindre » / « quelque chose m'inspire de la crainte / du respect »). La psilose s'expliquerait par un tabou du nom du dieu de la mort. Enfin, dans ce cas, /a/ sert de voyelle d'appui du morphème j-, comme c'est le cas dans *ja-ptō* et dans *ja-jn-ō*.

### Métathèse /j/ + consonne > consonne + /i/

- 17 Le détour suivant a pour but la mise en évidence de la fonctionnalité, dans la formation des mots, de la métathèse du type \*jr- > ri (\*jr > ri, \*jd- > di-, \*jm- > mi-).

- 18 L'hypothèse d'une racine \*jm-, sur laquelle est formé *imago* en latin, et celle d'une métathèse \*jm > \*mi- permet de comprendre le lien sémantique étroit entre latin *imitor* et grec μιμέομαι (\*mi-mej-). Dérivé de \*ja-jm-u-lo-, αἰμύλος<sup>5</sup> laisserait entendre que des « mots enjôleurs » sont des paroles « qui suscitent une image » (flatteuse) de quelque chose ; ces paroles peuvent être dites également « trompeuses » au même titre que le sont les images, simple « imitation » des choses.
- 19 L'hypothèse de la fonctionnalité, pour la formation de lexèmes, de la métathèse \*jm > mi- autorise le rapprochement *Jammer* allemand, *miser* latin, celle de la métathèse jd > di- autorise le rapprochement grec *hjdēs*, latin *di-r-us*, anglais *dire*. Dans un autre domaine, on a par exemple grec *newron*, latin *nerwon*. Que ce genre d'inversion soit « populaire » comme l'affirment Ernout-Meillet (*DELL*, s. u. *nervum*) est une explication qui relève peut-être simplement d'un préjugé de lettré. Je fais l'hypothèse d'une métathèse de position \*atremis > *Artemis* dans la formation du nom de la déesse (« la puissance de l'impassibilité ») : l'inversion dans la position des phonèmes paraît procéder ici d'un tabou, plutôt que d'une formation populaire.
- 20 Ces premiers exemples suggéreraient que la métathèse \*j- + consonne > consonne + i- a pu être réalisée ou non à l'intérieur d'une même langue.
- 21 De manière analogue, je propose donc de voir<sup>6</sup> dans *ritus* une dérivation de \*jr-t- après inversion dans la position des deux phonèmes du radical : \*jr- > rij-t- > rī-t.
- 22 À *Arma* (armes : ce qui est agencé au corps) / *armus* latin (l'articulation du bras à l'épaule) correspond grec ἄρμα / ἄρμος. L'aspiration en grec demande une explication. Par métathèse d'aspiration comme le propose, à titre d'hypothèse, Chantraine (*DELG*, article ἄρμα, sous *étymologie*) ? L'analogie ὄρνυμι / ὄρμη < \*ormā n'est pas probante. Le verbe ὄρνυμι s'explique le mieux comme une formation sur la racine de ἵημι, \*je-, avec vocalisme de l'agentivité -o- et élargissement -r-. La racine est donc \*jeH<sub>3</sub>, -r étant, dans cette famille, un élargissement de la racine ; /o/ est-il la trace d'une laryngale ? Je pense préférable de l'expliquer par une particularité d'une formation grecque et d'y voir la trace d'une notion, celle de l'agentivité, pouvant exprimer la causativité : \*je- « je laisse aller » / « je lance » ; \*jo- « j'élançe » / « je fais s'élançe ». L'absence d'aspiration s'explique comme une psilose ionienne, tandis que ὄρμη appartient à la langue continentale (attique / eubéen) ; ce nom d'action désigne la « force qui donne de l'élan ». Le suffixe -sm- n'est qu'une hypothèse pour expliquer une aspiration ; circulaire, elle n'a aucune valeur probante.
- 23 Je propose donc de travailler avec l'hypothèse d'une trace de yod à l'initiale de ἄρμα et je pose une racine \*jr-, avec, en grec, alternances vocaliques \*jer- / \*jor- signifiant « solidariser des éléments par des articulations fermement agencées ». L'absence d'aspiration dans certaines familles de mots formées sur la racine (ἄρ-αρ-ίσκω, par exemple) s'explique par la psilose ionienne (le verbe évoqué n'appartient qu'à la poésie, et d'abord à la langue homérique), par l'amuissement de yod à l'initiale (*armus*, *arma*, *ars*, *arthmos*), ou par métathèse de position que l'on pourrait appeler un roque ou formation en image : jr > ri ; jer > rej- > rei-). Là où les deux éléments de la racine ont échangé leur position, /j/ postconsonantique s'est vocalisé /i/ ; ainsi du grec ἀριθμός et de latin « ritus ». L'hypothèse d'un élargissement -(e)i de la racine est inutile.
- 24 L'essentiel de l'hypothèse, c'est qu'elle permet de mettre en évidence l'une des familles sémantiques à laquelle ἱερ- / ἱρ- appartient, précisément celle sur laquelle sont formés ἄρμα, etc., en grec, « ritus », en latin, « rta » en sanskrit. De là on gagne un principe

d'explication, en grec, pour la formation de Héra (\*jeH<sub>1</sub>r-) (la maîtresse des alliances<sup>7</sup>), *horkos* (l'objet, par excellence un sceptre, que tiennent ceux qui prêtent, individuellement ou collectivement, serment), *herkos* (l'enceinte), *hermès* (le dieu des accords commerciaux<sup>8</sup>), *eirēnē*<sup>9</sup> (la paix résultant de la conclusion d'une alliance), *hōra* (jeH<sub>3</sub>r-) (la saison de la récolte des fruits; moment de l'articulation entre la maturité du fruit et son réensemencement), etc. Le syntagme qui désigne le parjure, ἐπίορκον ὄμνυναι (*epijorkon communia*) s'expliquerait par une image concrète : le parjure serait, dans le cadre de l'explication que je propose, celui qui appuie la main contre l'objet du serment *sans le serrer dans sa main, c'est-à-dire sans le tenir fermement*.

## Une triple homonymie

- 25 ἰερός (= *itheros*, agité de mouvements, impulsif, convulsif) vs ἰερός (= *hj(i)eros*, qui solidarise des éléments en les articulant ou en les harmonisant) vs ἰερός (= *wieros*, traversable, guéable, racine \*wi- / wei-; cf. εἴσομαι, « se mettre en route », latin *via*).
- 26 Chantraine retient l'étymologie proposée dès le 19<sup>e</sup> siècle ; ἰερός semble se rattacher à la même racine que l'adjectif sanskrit \*iṣira- [en grec, \*isjer- > ihjer- (> hi(j)er- ?)] que l'on traduit par « fort ».
- 27 Dans une série d'études des années soixante, initiées par J. Duchesne-Guillemin<sup>10</sup>, des auteurs (voir essentiellement la dissertation de J.P. Locher<sup>11</sup>), sans contester le lien du mot grec avec le mot sanskrit, s'attachent à montrer l'unité du domaine notionnel en grec : il n'a pas existé deux familles homophones, dont l'une véhiculerait le sens de « fort », l'autre celui de « sacré ». Dès l'indo-européen, selon ce qu'attesterait le sanskrit (voir Duchesne-Guillemin) le sens de « fort » aurait recueilli une connotation religieuse (« chargé d'une force divine »).
- 28 Locher conclut les examens des emplois homériques, en proposant la synthèse suivante (p. 59) : « Hinter einer Auffassung wie <der Gottheit überantwortet, gehörig> [...] scheint sich eine andere zu verbergen, derzufolge die Eigenschaft ἰερός im Grunde Trägern bestimmter Natur vorbehalten war [...]: ἰερός von einzelnen Städten gesagt, besonders Ilios, legte nahe, als Vorstellung mit wirksam zu erwägen <ausserordentlich, evtl. wunderbar stark, fest>, beim μένος und ἕξ eines Helden dagegen <von unvergleichlicher Impulskraft> [...] und entsprechend von den Wächtern und dem Heer <regsam, zur Aktion bereit, wie kein Mensch es einzeln, für sich vermöchte>[...]. Überall hier war die Nähe zum Bereich sakraler Vorstellungen gegeben. Dafür fehlte der sichtbare Bezug zur Welt der Götter. Anders bei ἰερός ῥόος Ἀλφειοῖο: in der für den Menschen unermesslichen Kraft der Strömung äussert sich die natürliche Macht eines Flusses oder nach homerisch-griechischer Auffassung zugleich der Gott im Fluss, dem wie Zeus und andern Opfer dargebracht werden<sup>12</sup>. »
- 29 L'analyse sémantique de Locher procède essentiellement par touches impressionnistes, à partir d'un sens supposé unitaire, celui de « fort, puissant ». Considérons par exemple les emplois de ἰερός comme épithète de μένος ou de ἕξ. La question est de savoir pourquoi la formule ἰερὴ φύς ne s'applique qu'à Télémaque dans l'épopée. Si le syntagme signifiait « doué d'une force impulsive incomparable », il semble qu'il aurait été d'un usage courant dans l'*Iliade* pour qualifier Achille, Hector, Diomède, par exemple. C'est le μένος d'Alkinoos qui est habituellement dit ἰερόν. Pourquoi, en une seule occurrence, l'adjectif qualifie-t-il celui d'Antinoos ? Comment l'adjuvant par excellence d'Ulysse, d'un côté,

l'opposant par excellence de l'autre, sont-ils susceptibles de la même « qualité » ? Ilion est « par excellence » la ville ἱερή. Quel lien, toutefois, l'adjectif permet-il de tisser entre Ilion, Pylos, Thèbes (la ville d'Eetion, près de Troie) et Athènes ? Comment une ville détruite, Magnésie en Asie Mineure, peut-elle être qualifiée de « désormais » ἱερή ? L'armée (στρατός) n'est qualifiée de ἱερός que dans un seul contexte, celui du tombeau qu'elle élève en l'honneur d'Achille après la victoire sur Troie (*Odyssée*, 24, 60). Il est difficile d'admettre l'hypothèse que l'adjectif signifie dans ce contexte « regsam, zur Aktion bereit, wie kein Mensch es einzeln, für sich vermöchte » « agité(e) de mouvements vifs, prêt(e) à l'action comme aucun homme seul n'en serait capable » ! Des gardes sont « vigilants » (wachsam), cela ne veut pas dire qu'ils sont « fébriles » (regsam).

- 30 En sanskrit, \*iṣira- comporterait le sens premier de « ce qui jaillit », « ce qui est extrait avec force » (donc, aussi, le produit d'une éjaculation) ; l'adjectif désigne ce qui est « puissant », soit « ce qui est en état d'excitation extrême » soit « le produit d'une agitation » (le sperme, le lait). Il qualifie la pluie (fécondante), les vents, le feu, les fleuves, Indra : toutes puissances qui se caractérisent par l'impétuosité de leurs mouvements ainsi que par leur lien à la fécondité. Il semble donc qu'il nous faille partir d'une notion de « force » plus précise que celle retenue par Duchesne-Guillemin et ceux qui ont repris la question de l'unité du domaine sémantique de ἱερός après elle<sup>13</sup>.
- 31 Selon une première direction, l'adjectif, en grec, *en certains contextes*, désignerait une « agitation paroxystique » – la *hierè nousos* serait-elle simplement la « maladie qui se manifeste par des convulsions » ? – ; selon une seconde direction, son sens est difficilement réductible à une idée de « force ». Ἱερόν ῥέζειν peut-il vraiment signifier « œuvrer des choses fortes / violemment agitées » (pour rester près du sens supposé) ?
- 32 L'hypothèse d'une homophonie permettrait peut-être de résoudre passablement de difficultés sur le plan sémantique : l'un des sens se rattache selon toute vraisemblance à une racine comportant l'idée de « force » (impulsive), le second à celle comportant l'idée « d'assemblage solidaire ». C'est à cette seconde racine que se rattacherait la locution Ἱερόν ῥέζειν, laquelle ne désigne pas spécifiquement le sacrifice animal en tant que « meurtre », mais décrit la fonction du rite concerné en tant qu'il « agence des groupes et des individus entre eux en sorte de les inscrire dans un ensemble aux éléments fortement solidaires », comme le sont les éléments qui composent une « roue » ou, par métonymie, « un char ».
- 33 Nous verrons qu'il faudra, en outre, recourir à l'hypothèse d'une formation sur une troisième racine.

### Sanskrit 'iṣira', grec ἱερός = \*iheros / ijheros

*Il.* 10, 43-49

χρεὼ βουλῆς ἐμὲ καὶ σὲ διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε  
 κερδαλέης, ἢ τίς κεν ἐρύσσειται ἠδὲ σαώσει  
 Ἀργείους καὶ νῆας, ἐπεὶ Διὸς ἐτράπετο φρήν.  
 Ἐκτορείοις ἄρα μᾶλλον ἐπὶ φρένα θῆχ' ἱεροῖσιν·  
 οὐ γάρ πω ἰδόμεν, οὐδ' ἔκλυον ἀυδήσαντος  
 ἄνδρ' ἕνα τοσσάδε μέρμερ' ἐπ' ἡματι μητίσασθαι,  
 ὅσσ' Ἐκτωρ ἔρρεξε Διὶ φίλος υἱᾶς Ἀχαιῶν

- 34 Agamemnon s'adresse à Ménélas : « Ménélas, nourrisson de Zeus, toi et moi, nous avons besoin de prendre une décision efficace, qui protégera et sauvera les Argiens et leurs navires. Car Zeus a changé de disposition ; c'est, en effet, plutôt aux ἱεροῖσιν d'Hector



qu'il ajoute de la réflexion. C'est que jamais encore je n'ai vu, ni ne l'ai entendu dire, qu'un seul guerrier ait combiné en un seul jour autant de sources de préoccupations que n'en a suscité aux fils des Achéens Hector, allié de Zeus. »

35 Nous pouvons lire soit *\*thēkh' hj-e-roj-sin*, soit *\*thēk' i-jhe-roj-si* (l'absence d'aspiration, *thēk'*, est attestée dans un manuscrit<sup>14</sup>). La seconde lecture me paraît préférable à la première, en raison du groupe verbal ἐπὶ φρένα θῆκ(ε) : Zeus a « ajouté de la réflexion ». Zeus n'a pas prêté attention aux « sacrifices » d'Hector, il a ajouté de la réflexion à ce qui se manifeste comme ἱερά, un comportement habituel qui paraît comme dénué de réflexion, c'est-à-dire, si nous évoquons les valeurs sémantiques de la notion sanskrite, comme « un jaillissement désordonné de la force » ou comme de l'agitation dans tous les sens. Zeus a ajouté de la réflexion à « l'agitation (habituellement) désordonnée d'Hector ».

36 Par hypothèse, c'est la même notion que nous devrions retrouver pour la description de certains objets ou d'entités naturelles. L'adjectif qualifie par exemple ἄλφιτου ἱεροῦ ἄκτῆ (un remède fait de gruau d'orge ?) ; ἱερὸν ῥόον Ἀλφειοῖο (le courant d'un fleuve) ; un ἱερός ἰχθύς (un poisson), ἱερός δίφρος (un char).

*Il. 11, 628-31*

ἦ σφωὶν πρῶτον μὲν ἐπιπροίηλε τράπεζαν  
καλὴν κυανόπεζαν ἐύξοον, αὐτὰρ ἐπ' αὐτῆς  
χάλκειον κάνειον, ἐπὶ δὲ κρόμμυον ποτῶ ὄψον,  
ἦ δὲ μέλι χλωρόν, παρὰ δ' ἄλφιτου ἱεροῦ ἄκτῆν<sup>15</sup>

37 « D'abord elle (Hécamedé) posa devant eux (Nestor et Machaon) une belle table, bien polie, aux pieds de cinabre, puis elle y posa une corbeille de bronze, en sus de la boisson, pour accompagnement, de l'oignon et du miel d'or et (elle disposa pour eux) ἄλφιτου ἱεροῦ ἄκτῆν ».

38 Des trois mots composant le syntagme de la fin de vers, le sens le plus sûr paraît être celui de ἄλφιτον, « farine » / « gruau d'orge ». F. Skoda retient l'explication selon laquelle ἄκτῆ désigne la « pointe » et donc l'épi<sup>16</sup>. Le contexte présent n'encourage guère à retenir l'hypothèse : il serait étrange que la servante dépose sur la table de l'orge encore en épi (tout à l'heure, elle saupoudrera le breuvage qu'elle prépare de farine d'orge). Quoi qu'il en soit, le contexte ne donne aucun indice particulier pour reconstruire le sens spécifique de ἱερός. On notera simplement que, parmi les céréales, seul ἄλφιτον est qualifié de ἱερόν.

39 L'emploi en *Il. 21, 76 = 11, 631* aidera à préciser le sens d'ἄκτῆ.

*Il. 21, 76-79*

πᾶρ γὰρ σοὶ πρῶτῳ πασάμην Δημήτερος ἄκτῆν  
ἦματι τῷ ὅτε μ' εἶλες ἐϋκτιμένη ἐν ἄλωϊ,  
καί μ' ἐπέρασσας ἄνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε  
Λῆμνον ἐς ἠγαθέην, ἐκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον.

40 Lycaon supplie Achille de l'épargner ; « auprès de toi, le premier, je me suis repu de l'ἄκτῆ de Déméter le jour où tu t'es emparé de moi dans une vigne bien cultivée et où tu m'as transporté jusqu'en l'île admirable de Lemnos, loin de mon père et des miens ; alors je t'ai fait gagner une hécatombe... » Lycaon aurait-il, pour la première fois, mangé du pain à la façon des Grecs lorsqu'il a été capturé par Achille ? C'est ce qu'explique la tradition antique (voir scholie au vers). Ne devons-nous pas plutôt supposer que la locution Δημήτερος ἄκτῆ(ν) désigne une nourriture ou un breuvage qui a un lien avec une situation particulière, ici, le rachat d'un prisonnier, qui lui vaut la vie sauve ? Supposons que ἄκτῆ est formé sur la même racine que ἄκ-ος + suffixe -τ- : le mot signifierait « le



moyen qui permet un apaisement », « la source d'apaisement » (le remède) qui vient de Déméter.

- 41 Que serait donc ἀλφίτου ἱεροῦ ἄκτῆ?
- 42 Pour répondre, il nous faut examiner deux familles de mots, celle de ἄλφι / ἄλφιτον, qui désigne une farine (un gruau, selon la définition que retient Chantraine) et celle de ἄλωή, « le lieu où l'on obtient » de la farine, l'aire de battage, pense-t-on.
- 43 Ἄλφι porte les traces d'une vieille formation indo-européenne, attestée en sanskrit, de noms neutres selon l'alternance *i/n* (voir *DELG*, s.u.). L'étymologie est incertaine ; on propose de rattacher ce mot à la famille qui désigne la blancheur : c'est être victime d'une illusion rétrospective. La farine antique, celle de l'orge encore moins que celle du blé, n'était blutée au point d'apparaître vraiment blanche.
- 44 Je reviendrai sur le problème après avoir examiné ce qu'est précisément une ἄλωή, à l'aide des *Travaux et les Jours*.
- 45 Au vers 597 de cette œuvre d'Hésiode, nous lisons (*Les Travaux et les Jours*, 597-601) :
- Δμωσι δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν  
δινέμεν, εὔτ' ἂν πρῶτα φανῆ σθένοϛ Ὠρίωνοϛ,  
χώρω ἐν εὐαεῖ καὶ ἐυτροχάλω ἐν ἄλωῃ.  
μέτρω δ' εὔ κομίσασθαι ἐν ἄγγεσιν· αὐτὰρ ἐπὴν δὴ  
πάντα βίον κατὰθῆαι ἐπάρμενον ἐνδοθι οἴκου
- 46 Mazon (*Les Belles Lettres*, 1928) traduisait : « Ordonnez à vos esclaves de fouler en cercle le blé sacré de Déméter, dès que paraît la Force d'Orion, dans un endroit éventé et sur une aire ronde. » En anglais<sup>17</sup> la traduction proposée par le *TLG* est la suivante : « Set your slaves to winnow Demeter's holy grain, when strong Orion first appears, on a smooth threshing-floor in an airy place. » Les deux traductions sont une simple variation l'une de l'autre : « fouler en cercle », à première vue, est plus fidèle au sens de δινέμεν (« tourner / faire tourner ») que « vanner ». L'orge n'est pas du blé. En vérité, aucune des deux traductions ne rend compte des sens de ἄκτῆ, δινέμεν, χώρω ἐν εὐαεῖ (l'aire, justement) ni, surtout, celui de ἐυτροχάλω ἐν ἄλωῃ.
- 47 Plus loin, vers 804-806 nous lisons :
- Μέσση δ' ἐβδομάτῃ Δημήτερος ἱερὸν ἄκτῆν  
εὔ μάλ' ὀπιπεύοντα ἐυτροχάλω ἐν ἄλωῃ  
βάλλειν ...
- 48 Mazon<sup>18</sup> traduit : « Le septième jour du milieu du mois – observez-le avec grand soin – jetez sur l'aire ronde le blé sacré de Déméter ».
- 49 Encore une fois, la traduction n'est guère satisfaisante : il ne s'agit pas de bien observer le jour du mois, mais la céréale que l'on *met* (βάλλειν) dans l'ἄλωή ; cette dernière est ἐυτροχάλοϛ, « facile à tourner » ; sa première évocation nous apprendait que l'on y « fait tourner » la céréale ; il faut l'y mettre « en faisant bien attention ». Les opérations décrites dans les deux citations évoquent une *meule* et non une aire. Chantraine écrivait (*DELG*, s. u.) que l'on résoudrait l'étymologie du mot lorsqu'on rendrait compte de son double sens, selon ce qu'il acceptait, « aire » et « jardin ». Il est possible d'associer les notions de meule et de jardin, par la double valeur du nom d'action : une meule « réduit en poudre », en « farine » des grains d'orge ou de blé ; ce qui oppose le jardin au champ labouré, c'est que l'horticulteur ou le vigneron « réduisent en poussière », « cassent » les mottes de terre. Dans la formation de la notion, la modalité (de l'action) prime sur la matière. Ἄλωή est formé sur la racine de ἄλέω (\**alew-*) « moudre », sur laquelle sont

formés ἀλείατα, ἄλευρον et ἄλφι. Cela s'explique si nous supposons que ω, comme j'en fais l'hypothèse pour d'autres contextes graphiques, est une notation de /ow/ (alow-ē : l'instrument qui sert à moudre / le lieu où l'on exerce une action analogue à une mouture) et que φι est une notation d'une syllabe primitivement articulée, avec aspiration probable, (/bh-i/) : \*al-bh-i > alfi. L'hypothèse d'une fricativisation de /w/ explique le mieux, à mon sens, σφεῖς par exemple (\*swe- > s-hwe- > sfe-) et σφήξ (la guêpe). Pour le nom de cet insecte, latin et allemand permettent de poser une base \*ws- (vespa / Wespe) : par métathèse de position ! \*ws- devient sw-, sw- + suffixe -ēk-, notamment des noms d'insecte, \*swēk- qui donnera, selon l'analogie posée ci-dessus, sfēk-s (par assourdissement de la sonore bilabiale).

- 50 Comme nous aurons encore l'occasion de le voir, il est possible de mettre en évidence d'autres formations analogiques *consonne sourde + w > /f/*.
- 51 L'*aktē* de Déméter, le remède de la déesse est donc composé d'une mouture, d'orge plutôt que de blé, ἱερὸν. Dans les deux cas particuliers de l'*Iliade*, l'adjectif a une valeur descriptive, motivée en contexte, et non la fonction d'une épithète ornementale. L'adjectif motive l'usage médical de la farine d'orge ou son usage dans un rite d'échange commercial au cours duquel un fils de roi paie sa délivrance d'un cent de boeufs ! Dans les deux cas, la mouture a fonction d'apaisement. Nous supposerons qu'en tant que remède, elle a pour fonction de compenser, chez un blessé, la perte de son sang, de lui rendre ses énergies vitales. Symboliquement, le rachat d'un prisonnier a une fonction analogue, de rendre à la vie un mort symbolique. Cette puissance est signifiée par l'emploi de l'adjectif *hieros*, que, dans le contexte, je proposerai de traduire par « revigorant » (« instillant des énergies vitales »). Je supposerai que cette conception d'une mouture d'orge « remplie d'énergies vitales » découle de l'observation d'un fait d'expérience, la fermentation du produit dont on obtenait la bière, d'où une qualification dont rendrait peut-être le mieux compte une paraphrase du type « dont les énergies vitales se manifestent par le bouillonnement (de la fermentation) ».

Il. 11, 726 : ἰκόμεσθ' ἱερὸν ῥόον Ἀλφειοῖο. « Nous atteignons le cours torrentueux de l'Alphée ».

- 52 Dans leur guerre contre les Épéens, les gens de Pylos s'arrêtent au bord de l'Alphée, au cours ἱερὸν, soit, selon ce que laisse supposer le syntagme « agité de mouvements violents », « torrentueux », « écumant ». Φ serait-il, dans le nom du fleuve, une trace de \*hw- ? Le nom dériverait-il de \*al-hwesios et signifierait-il « Celui qui tournoie furieusement » (voir ἄλύω) ?

Il. 16, 407  
 ἔλκε δὲ δουρὸς ἐλῶν ὑπὲρ ἄντυγος, ὡς ὅτε τις φῶς  
 πέτρῃ ἔπι προβλήτῃ καθήμενος ἱερὸν ἰχθὺν  
 ἐκ πόντοιο θύραζε λίνω καὶ ἦνοπι χαλκῶ.

- 53 « L'attrapant de la pointe de sa lance, il le souleva par-dessus la rambarde de son char, à la façon dont un homme assis sur un rocher en surplomb sur la mer en tire un poisson frétilant accroché à un hameçon de bronze fixé à un fil. »
- 54 De la pointe de sa lance, Patrocle hameçonne, comme un poisson ἱερός, sur son char, un Troyen qu'il soulève ensuite, puis jette à terre. Un poisson ἱερός, que le pêcheur tire de l'eau, ne serait-il pas tout simplement un poisson « agité de mouvements convulsifs », « frétilant » ? Rien ne justifie l'hypothèse que cet unique poisson anonyme, dans toute l'épopée ancienne, simple terme de comparaison, en outre, signifie que l'on considèrerait que les poissons étaient « chargés de puissance divine ». Et quoi qu'en dise Benveniste, à

ce moment de l'action de Patrocle, les dieux se contentent d'observer ce qui se passe. Ils n'interviennent pas. Pas encore, du moins.

- 55 *Il.* 17, 463. Debout sur son char emporté par la course des chevaux divins d'Achille, seul (οἶον ἐόνθ' ἱερῶ ἐνὶ δίφρῳ), il est impossible à Automédon « à la fois de donner de l'élan à la lance et de diriger les chevaux rapides » (v. 465). Ne serait-ce pas, justement, parce que le char est « secoué par des cahots violents », dont Automédon ne peut maîtriser les effets qu'en se tenant à la rambarde d'une main, les guides dans l'autre ? Il s'agit du char d'Achille, en conséquence « chargé de puissance divine » ? Jamais *Illiade* ne laisse entendre que le char d'Achille ait été d'origine divine. Les chars d'Enée ou de Sarpédon auraient partagé la même qualité divine. Enfin l'aède de *Illiade* disqualifie systématiquement le combat d'un autre âge, royal, depuis un char, qu'il ne traitait donc pas comme un objet sacré.
- 56 Il est possible d'unifier l'ensemble des emplois précédents sous un même concept, celui d'objets, d'entités « agités de mouvements intenses » (voire convulsifs). Aucun des objets pris en considération n'implique la notion de « chargé de force divine » ; deux au moins l'excluent. Tous impliquent l'idée de « chargé d'énergie vitale fécondante » (le bouillonnement de la farine fermentant, le tumulte des flots d'un torrents, un char secouant un guerrier d'une agitation frénétique).

**ἱερός = hjeros (hijeros), thème \*jer-, « qui articule entre eux et solidarise des éléments » « qui agence » (« bien agencé » ?)**

- 57 Dans *l'Etymologicum Magnum*<sup>19</sup>, sous l'entrée ἱερὸν ὀστοῦν, nous apprenons que le syntagme désigne τὸ ἄκρον τῆς ὀσφύος<sup>20</sup>, soit « l'extrémité de l'os de la hanche ». Les anciens lexicologues hésitaient sur les raisons de cette désignation (taille impressionnante, consacré aux dieux dans un sacrifice, etc.).
- 58 Qu'est-ce que l'extrémité de la hanche, si ce n'est la cavité cotyloïde de l'os iliaque, où vient se loger le tête du fémur ? C'est donc un os qui a une fonction *articulatoire* ou *d'agencement* fondamentale entre la partie supérieure du corps et les membres inférieurs, chez l'animal, entre l'arrière-train, où réside la puissance, et la partie antérieure du corps. ἱερὸν ὀστοῦν, l'os de la hanche est « l'articulant » de tout le squelette, le lieu de son agencement et l'agent de la solidarité de ses deux parties principale. Voilà ce que signifierait ἱερόν dans ce contexte.

*ἱερός* signifierait « solidement agencé », « solidaire »

Théognis, I, 760 (ἱερὸν μέλος)

φόρμιγξ δ' αὖ φθέγγοιθ' ἱερὸν μέλος ἦδ' ἀλύξ

- 59 « Puissent la lyre et la flûte faire entendre un air *bien accordé*. »
- 60 Le plus simple est de commencer là où le contexte éclaire suffisamment bien la notion de l'adjectif. Enumérons quelques syntagmes :
- Il.* 18, 504  
εἵατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ : \*hji-e / \*hji-je- ?
- 61 « Ils étaient assis sur des pierres polies à l'intérieur d'un cercle *parfaitement agencé*. » Des Anciens ont été rassemblés pour prononcer une sentence qui mettra fin à une contestation. Les pierres polies, exactement ajustées les unes aux autres, sur lesquelles ils sont assis, forment un cercle entre les éléments qui le composent. Cet ajustement des pierres (on peut penser aux sièges du premier rang dans un amphithéâtre), qui rend le cercle ἱερός, « composé de pièces bien articulées / agencées entre elles », figure en même

temps le but que doivent viser les Anciens par leur sentence, agencer entre elles et harmoniser les puissances qui composent le groupe auquel ils appartiennent, en restaurer l'harmonie.

*Od.* 10, 426 / 10, 554 ἱεροῖσ' ἐν δώμασι Κίρκης / 10, 445 : ἡμῖν δ' ἡγεμόνευ' ἱερὰ πρὸς δώματα Κίρκης

62 Dans l'épisode de la rencontre avec Circé, la demeure (le palais) où elle réside est qualifiée à trois reprises de ἱερά (δῶματα).

63 Pourquoi, entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*, seuls les temple d'Athéna (*Il.* 6, 89) et d'Apollon à Troie, d'une part, la demeure de Circé, d'autre part, sont-ils dits ἱερὰ δώματα / ἱερὸς δόμος ? La plupart des autres palais ou bâtiments monumentaux évoqués ne sont pas bâtis en pierres. Calypso habite une grotte. Les palais célestes des dieux sont de bronze, les murs du palais d'Eole et d'Alkinoos également ; le matériau de base de la demeure de Pénélope est en bois. Le palais de Priam, il est vrai, est en « pierres soigneusement polies », mais n'est jamais dit ἱερός. Le temple d'Athéna ainsi que le palais de Circé sont-ils une « demeure sacrée », c'est-à-dire « chargée de puissance divine » parce qu'ils sont habités par des divinités ? Ou la demeure des deux divinités est-elle en pierres taillées et, de ce fait, « solidement agencées » (appareillées) ? A l'arrière-plan historique du temple d'Athéna à Troie serait évoqué le premier temple en pierre consacré à Athéna, construit au temps de Pisistrate ? Circé réside à l'est. Sa demeure serait-elle conçue sur le modèle des palais orientaux, comme le palais de Priam, qui ne serait pas dit ἱερός parce qu'il est voué à la destruction ?

64 La qualification distingue des cités dans leur ensemble, mais plus particulièrement la citadelle à l'intérieur de la ville (*Odyssée*, 1, 2 : ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πολίεθρον ἔπερσε ; 9, 165 : Κικόνων ἱερὸν πολίεθρον ἐλόντες) : Thèbes, la ville d'Eétion (*Il.* 1, 366) ; Zélé, la ville de Pandare (Cyziqne ?) (*Il.* 4, 103), Pergame, la citadelle de Troie<sup>21</sup> ; Ilion (*Il.* 7, 20) ; Pylos (*Od.* 21, 108), Athènes [*Od.* 11, 323 : (Ariane) qu'autrefois Thésée conduisit, « de Crète vers la colline Ἀθηνάων ἱεράων »]. Autour de la « colline » d'Athènes se trouve le mur cyclopéen de l'acropole, encore intact aux temps homériques. A Ulysse est imputable, grâce à sa ruse, la destruction de la « forteresse » de Troie ; c'est en s'éloignant du territoire de ses exploits guerriers qu'il s'adonne à une dernière razzia en prenant la « forteresse des Kikones ». Il semble que des cités soient ἱεραί en ce que leur acropole du moins est entourée d'un rempart dont les « pierres sont solidement assemblées », forment un ensemble solidaire. Ainsi Tirynthe est-elle également dite ἱερή. Ἀθηνάων ἱεράων ferait allusion au synœcisme, à l'intégration de tous les dèmes de l'Attique dans une seule unité territoriale, en une seule *polis*, dont le mur cyclopéen de l'acropole est la synecdoque. Il nous faudra toutefois revenir sur quelques-unes de ces occurrences, de sens peut-être équivoque.

*Od.* 3, 273 (ἱεροῖσ' ἐπὶ βωμοῖς)  
πολλὰ δὲ μηρὶ ἔκκε θεῶν ἱεροῖσ' ἐπὶ βωμοῖς

65 Un autel est ἱερός non parce qu'il est « sacré » ou parce qu'il aurait été consacré ou parce qu'il serait « chargé de forces divines », mais parce qu'il est bâti de pierres taillées, appareillées.

*Il.* 15, 39 (ἱερὴ κεφαλή)  
σὴ θ' ἱερὴ κεφαλή καὶ νωίτερον λέχος αὐτῶν  
κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἄν ἐγώ ποτε μὰψ ὁμόσαιμι·

- 66 Héra en prête le serment à Zeus : ce n'est pas par un ordre qu'elle lui aurait donné que Poséidon s'est porté au secours des Achéens. Cela, « Que ta tête *ἱερή*, dit-elle, et que notre couche matrimoniale, par laquelle en aucun cas je ne jurerai en vain » le rendent visible.
- 67 On notera le lien que le serment établit, par leur simple juxtaposition, entre la tête *ἱερή* de Zeus et la couche nuptiale du couple souverain. Parmi les dieux, seule la tête de Zeus serait-elle donc « sacrée » ? Le syntagme n'est pas formulaire : l'emploi en est unique dans la littérature épique. Son usage est motivé par l'acte de parole d'Héra : elle prononce un serment.
- 68 Un serment affirme l'articulation précise et exacte entre une parole et un acte. Une épouse partage légitimement le lit nuptial aussi longtemps qu'elle respecte le contrat qui la lie à son époux. Mentir signifierait pour elle perdre sa fonction. Elle prend donc pour garant de la vérité de ce qu'elle dit la tête *ἱερή* de Zeus et la couche nuptiale.
- 69 La tête de Zeus est par excellence *ἱερή* en ce qu'elle est le lieu d'une articulation ferme et indéfectible entre des intentions (*μῦθοι, νόοι*) et des actes. Zeus a appris une fois, à ses dépens, à ne plus faire de promesses hâtives, à être infallible dans son jugement et dans ses décisions. Le maintien de l'ordre du monde est à cette condition. « Que ta tête, *qui est le lieu d'une articulation indéfectible* (entre tes pensées et tes paroles) » l'atteste, le rende visible (*wistō > hjistō*) : ce n'est pas moi qui ai poussé Poséidon à désobéir à ton interdit.  
(καλυπτρή) *ἱερή* / λύειν Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα
- 70 Au moment des épousailles, Héra est revêtue d'un voile (καλυπτρή) *ἱερή* (Archiloque, frag. 326) : le mariage est un contrat dont Héra est la garante. De cela, le voile est la métonymie. Achille rêve du jour où il restera seul avec Patrocle pour λύειν Τροίης ἱερὰ κρήδεμνα (*Il.* 16, 100). La formule condense en une métaphore hardie une idée complexe : les remparts d'une cité sont comme la couronne d'une mariée ; ils symbolisent la solidarité des habitants d'une cité à travers celle des couples mariés et par là, celle des parents avec les enfants. En détruisant les remparts de la cité, Achille et Patrocle dissoudront tous les liens sociaux à l'intérieur de Troie ; ils s'approprièrent alors toutes les forces vitales dont les femmes sont porteuses. Ils dénoueront une alliance pour nouer une alliance nouvelle. Nous verrons que *ἱερός* a été employé pour désigner la liaison entre la fin d'un cycle et un cycle nouveau, pour signifier un moment de « joncture » ou de « suture ».  
*Od.* 24, 81 (*ἱερός στρατός*)  
ἀμφ' αὐτοῖσι δ' ἔπειτα μέγαν καὶ ἀμύμονα τύμβον  
χεύαμεν Ἀργείων ἱερός στρατός ἀίχημάτων  
ἀκτῆ ἔπι προύχουση, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ.
- 71 « Autour des deux urnes (celle d'Achille et de Patrocle, d'un côté, d'Antiloque de l'autre) nous avons ensuite élevé un grand tombeau, inébranlable, nous l'armée *ἱερός* des porteurs de lance Argiens, sur un promontoire dominant l'étendue de l'Hellespont, afin qu'il soit visible au loin, depuis la mer. »
- 72 Les âmes des Prétendants tués par Ulysse, conduites par Hermès, rencontrent aux enfers le groupe des principaux personnages de la guerre de Troie (Achille, Ajax, Agamemnon, etc.). A ce moment, Agamemnon est en conversation avec Achille, à qui il raconte ce qui s'est passé après sa mort, le combat autour de son cadavre, le corps emporté au camp, les rites funéraires, la présence de Thétis, le chœur funèbre des Muses, l'incinération, les cendres déposées dans une amphore et enfin l'élévation d'un tombeau, par, selon la formule d'Agamemnon, le *ἱερός στρατός* que formaient les « Argiens » survivants. Le

syntagme est unique dans l'épopée ancienne<sup>22</sup>. Qu'est-ce qui fait que, au moment d'élever le tombeau d'Achille sur un promontoire, d'où il sera visible aux générations futures des guerriers, l'armée argienne – la qualification désigne spécifiquement les troupes qui suivent Agamemnon – devient ἱερός ? Le plus certainement, me semble-t-il, une allusion ironique de la part d'Agamemnon, aux funérailles de Patrocle : Achille avait suggéré, de manière fort méprisante, en s'adressant à Agamemnon, d'inviter les troupes à élever un tombeau de taille réduite ; il ajoutait :

Il. 23, 246-248:

ἔπειτα δὲ καὶ τὸν Ἀχαιοὶ  
εὐρύν θ' ὑψηλὸν τε τιθήμεναι, οἳ κεν ἔμεῖο  
δεύτεροι ἐν νήεσσι πολυκλήϊσι λίπησθε.

- 73 « Ensuite, à vous d'en disposer un qui sera large et haut, vous les Achéens qui survivrez à la bataille au milieu des navires aux nombreuses rames, δεύτεροι ἔμεῖο. » Le syntagme verbal ἔμεῖο δεύτεροι λίπησθε peut-il signifier qu'Achille invite à construire un grand tombeau *après sa mort (à sa suite)* ? Selon cette interprétation, la formule serait absurde : Achille inviterait les Achéens, morts après lui, à construire, quoi ? leur tombeau ? Et s'ils élèvent un tombeau, ce ne sera pas un *deuxième après le sien*, mais un troisième, puisque le premier est celui de Patrocle. Achille fait allusion aux survivants des combats « au milieu des navires ». Il n'oublie pas une demande implicite qu'il a adressée à Zeus : que le roi de toutes les troupes, Agamemnon, meure dans ces circonstances. Le groupe λείπομαι δεύτερός τινος signifie mot à mot : « je reste en arrière deuxième de quelqu'un », « je suis inférieur à quelqu'un », « j'arrive à la seconde place après lui ». Les Achéens qui survivront au milieu des navires, ce seront ceux qui réussiront à vaincre les Troyens après qu'Achille aura accompli, le premier, l'exploit qui permettra de l'emporter. Achille fait donc dire à Agamemnon : « Inutile de fatiguer les troupes ; elles auront assez l'occasion d'élever un tombeau qui leur demandera un grand effort plus tard, quand il leur faudra célébrer les funérailles véritables d'un roi, de *leur roi*, qui ne vient qu'en deuxième position après moi. » Au moment de rencontrer Achille aux enfers, Agamemnon peut lui laisser entendre que, si lui, Agamemnon, est mort, ce n'est pas à la guerre, qu'il a bien eu l'occasion d'élever un tombeau – c'était pour lui, Achille – μέγαν καὶ ἀμόμωνα, « impressionnant et inébranlable », qu'il l'a fait en compagnie de l'armée ἱερός « des porteurs de lance » Argiens, c'est-à-dire, d'une armée « de solidaires », d'où avait disparu le semeur de zizanies<sup>23</sup>.

Le Bouclier, 202 (ἀθανάτων ἱερός χορός)  
Ἐν δ' ἦν ἀθανάτων ἱερός χορός ἐν δ' ἄρα μέσσω  
ἱμερόεν κιθάριζε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱὸς  
χρυσείῃ φόρμιγγι·

- 74 « Y était représentée la ronde parfaite des Immortels. Au milieu, le fils de Zeus et de Lété jouait de la cithare qui les invitait à s'accorder à sa mesure<sup>24</sup>. »
- 75 Sur le bouclier est représentée la danse des Immortels. Dans cette danse, le mouvement de chaque dieu est parfaitement *harmonisé* à celui de ses partenaires. Cette harmonie est suscitée par le jeu ἱμερόεν de la lyre d'Apollon, le dieu « assembleur<sup>25</sup> ».
- Ἴερός signifie « articulant un cycle achevé – un processus de maturation parvenu à son terme – à un cycle nouveau ».
- 76 Il existe plusieurs emplois de l'adjectif qui ne se laissent pas purement et simplement interpréter au sens de « solidement agencé ». Pour leur analyse, je propose de partir du mot par lequel les Spartiates désignaient le jeune parvenu au terme de sa maturation



(devenu adulte sur le plan sexuel), εἶρήν / ἴρήν (le jeune τέλειος, « parvenu au terme de sa croissance » selon la définition d'Hésychius, devenu adulte sur le plan sexuel, lieu d'articulation d'une génération à une autre). La figure du mot peut être rattachée à la racine \*j-r-.

*Od.* 13, 372

τῷ δὲ καθεζομένῳ ἱερῆς παρὰ πυθμέν' ἐλαίης  
φραζέσθην μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισιν<sup>26</sup> ὄλεθρον.

77 « S'asseyant tous deux (Athéna et Ulysse) à côté du pied d'un olivier ἱερῆς, ils s'expliquèrent de quelle façon provoquer la ruine des Prétendants à la violence sans mesure. »

78 Rien ne permet de décider du sens exact du groupe ἱερῆς ἐλαίης. On peut penser à un olivier « consacré » (attaché) à une divinité, Athéna elle-même. Mais on peut également supposer qu'il s'agit d'un olivier « devenu adulte et capable de donner des fruits » (un olivier de sept ans), dont la croissance a accompagné la transformation d'Ulysse depuis le début de son séjour auprès de Calypso, sept ans plus tôt. Symboliquement, le parcours d'Ulysse à Ithaque, au moment de son retour, sera celui du passage d'un statut d'*irène* (« jeune ayant atteint la maturité physique ») à celui de citoyen, ayant dépouillé l'habit du guerrier pour être revêtu de celui de « maître des fruits » (notamment de l'olivier). Pour y parvenir, il faudra débarrasser le territoire de la violence parasitaire de l'aristocratie plus encline à entendre chanter ses exploits au banquet qu'à les accomplir sur le champ de bataille. Je fais l'hypothèse qu'une *hijjerē elajē* est un olivier devenu adulte, au terme du cycle de sa croissance, au moment de l'articulation entre un cycle ancien et un cycle nouveau. Ou il peut s'agir d'un olivier dont les fruits, arrivés à maturité, doivent être récoltés.

*Il.* 8, 66 (*Il.* 11, 84 / *Od.* 9, 56) (ἱερὸν ἦμαρ)

Ὅφρα μὲν ἠὼς ἦν καὶ ἀφέξετο ἱερὸν ἦμαρ,  
τόφρα μάλ' ἀμφοτέρων βέλε' ἦπτετο, πίπτε δὲ λαφός.  
ἦμος δ' Ἡέλιος μέσον οὐρανὸν ἀμφιβεβήκει,  
καὶ τότε δὴ χρύσεια πατήρ ἐτίταινε τάλαντα  
ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο  
Τρώων θ' ἵπποδάμων καὶ Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων,  
ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' αἴσιμον ἦμαρ Ἀχαιῶν.

79 « Aussi longtemps que c'était l'aurore et que le jour, en croissant, fut devenu ἱερὸν, des deux côtés, les traits faisaient mouche et les hommes de la troupe succombaient. Lorsque Soleil se tint de part et d'autre du milieu du ciel et que, justement à ce moment-là, le Père suspendit les deux plateaux de la balance et qu'il y plaça deux serviteurs de la mort qui arrache une plainte aiguë, celui des Troyens dompteurs de chevaux et celui des Achéens à la tunique de bronze, qu'il la tira à lui en la prenant par le milieu, le plateau portant le sort des Achéens (« du jour des Achéens ») bascula. »

80 Le syntagme ἱερὸν ἦμαρ n'apparaît que dans trois contextes. Il est donc peu probable que l'adjectif joue le rôle d'épithète ornementale. Le groupe n'est pas formulaire. Je fais l'hypothèse que ἱερὸν a, dans le contexte, fonction d'attribut. Etant donné la suite dans lequel il est inséré, ἀφέξετο- ἱερὸν-ν ἦμαρ, étant donné l'absence d'élision, l'adjectif, inscrit dans une mesure dactylique, doit se lire avec, à l'initiale, une semi-consonne qui neutralise l'élision<sup>27</sup>, soit \**hijj-je-ro-*. « Le jour croît jusqu'à devenir ἱερὸν » ; il l'est au moment où le soleil atteint le milieu du ciel, à midi. Il a crû jusqu'à un point d'équilibre, le moment de l'articulation exacte entre la durée du soleil ascendant et celle du soleil



descendant. L'emploi de ἱερός permet d'établir une analogie entre la croissance d'une plante, d'un être vivant, d'un être humain et celle du soleil quotidien, devenu adulte au moment de midi. Pour indiquer ce moment de bascule du jour vers son déclin, je propose de traduire : « Aussi longtemps que c'était l'aurore et que le jour crut jusqu'au point de libration du soleil [...]. » Moment d'articulation entre deux mouvements de sens contraire, croissance et déclin.

*Il. 10, 53 : φυλάκων ἱερὸν τέλος*

- 81 De manière singulière, un groupe de garde est qualifié de φυλάκων ἱερὸν τέλος (*Il. 10, 53*) ou les gardiens des portes du camp d'Achille sont ἱερ(οὶ) πυλαωρ(οί) (*Il. 24, 681*). Ces gardes sont, selon le concept spartiate, des *irènes*. On donnait à Thèbes le nom de ἱερός λόχος à un bataillon d'élite. Τέλος désigne « l'achèvement, le terme, le but, le point culminant » d'un processus ; le mot comporte l'idée du point d'aboutissement d'un processus temporel, le moment de la maturation arrivée à son terme. Par métonymie, il désigne un bataillon constitué d'individus qui viennent d'atteindre la plénitude de la force adulte, capables désormais de procréer. Une garde, à la limite d'un territoire ou d'un camp, est composée uniquement de jeunes guerriers en âge de formation militaire<sup>28</sup>. Ces jeunes arrivés au terme de leur maturation physique sont également à un moment de transition vers l'état adulte et d'apprentissage de leur futur rôle de citoyen, qu'ils remplissent pleinement au moment où ils sont intégrés dans la phalange. Leur *telos* est *hieron* : il est au point d'articulation entre deux cycles dont il fait la « suture ». De même, un fruit arrivé à maturité est à la joncture de deux cycles : il est l'aboutissement d'un processus de croissance ; il est potentiellement mûr pour se reproduire et donner naissance à un nouveau cycle. L'opération sacrificielle, nous le verrons, est à comprendre au point exact de cette articulation ; elle est elle-même le lieu de basculement d'une croissance, d'un reversement des énergies vitales du domaine du sauvage dans celui du civilisé ; elle autorisait les hommes à prélever une part – la plus grande part – sur ce qui était *naturellement* destiné à la reproduction pour l'ensemencer.

ἱερός = *fi*ερός (« qui ouvre une voie ») ?

- 82 J'ai réservé jusqu'à ce moment l'examen de quelques occurrences qui pourraient appartenir à une troisième famille lexicale.

*Il. 4, 378*

οἷ δὲ τότ' ἔστρατόωνθ' ἱερά πρὸς τεῖχεα Θήβης (lire plutôt οἷ δὲ τό / τ' ἔστρατό/  
ωντο ἱε- / ρα πρὸς / τεῖχεα / Θήβης)

- 83 Partons d'une singularité dans ce vers : le morphème de conjugaison, /o/ (troisièmes personnes de l'imparfait passif et moyen) s'élide rarement. Plus précisément, il est probable qu'il ne s'élidait pas parce que /o/ devant voyelle s'articulait comme le glide /w/. Jamais du moins /o/ ne s'élide devant yod à l'initiale d'un mot<sup>29</sup>. Des contextes où apparaissent les suites du types εἶδονθ' pour εἶδοντο (en présence de Ἑλένην, *Il. 3, 154*), εἶδονθ' ὅ τ' ἄρ' ἔκ Διὸς ἦλυθεν ὄρνις (*Il. 8, 251*), ἐπονθ' (trois occurrences : *Il. 11, 474* ; *13, 492* ; *13, 710*), χάζονθ' (*Il. 5, 702*) peuvent être corrigés par une terminaison de l'actif, εἶδον, ἔπον et χάζον, sauf l'occurrence du chant *13, 710*, que nous traiterons après les autres.
- 84 *Il. 3, 154* : nous pouvons lire εἶδον Ἑλένην ; dans ce cas, ον est long par position devant yod initial (/je-/ et non /he-/). Ce serait trop long de reproduire ici la démonstration que j'ai donnée dans mon étude sur *l'Odyssée* pour justifier l'hypothèse qu'à l'initiale de

Ἐλένην, il faut supposer yod (/j/) et non /s/, que le nom appartient à la racine de ἔε-μαι, élargissement /l/ (\*je-le-nē, « celle vers laquelle les concurrents s'élancent » pour s'en emparer).

- 85 *Il.* 8, 251 : nous pouvons lire εἶδον ὅ τ' ἄρ' ἐκ Διὸς, étant donné yod à l'initiale de ὅ = jo- (voir DELG, sous ὅς).
- 86 Nous lirons les occurrences suivantes respectivement ἔπον ὦς, χάζον ὦς pour la même raison : yod initial (jōs) neutralise la liaison et permet la fermeture et donc son traitement comme une longue, de la dernière syllabe du mot précédent. Le gain de sens est certain ; en *Il.* 5, 702, les Troyens ne « suivaient » pas Ulysse, un ennemi, mais « s'affairaient autour de lui » (ἔπον) ; les Argiens ni n'attaquaient les Troyens, ni ne se tournaient vers les navires ; ils ne reculaient donc pas, mais « depuis qu'ils avaient appris qu'Arès combattait au milieu des Troyens, ils s'efforçaient (*temps duratif*) de le faire reculer », ou « ils s'efforçaient de le tenir à distance » (ὀπίσσω χάζον, s.-e. Arès).
- 87 La seule occurrence d'une élision de /o/ devant yod serait celle du chant 4 de l'*Iliade*, vers 378, qui a motivé le présent détour : οἱ δὲ τότε ἔστρατόωνθ' ἱερὰ πρὸς τείχεα Θήβης. J'ai relevé plus haut l'occurrence du chant 13, vers 710, ἔπονθ' ἔταροι, qui se lit : *heponth' hwetaroι*, avec /w/ initial aspiré (>*swetaroι*). Le même cas de figure, avec /w/ initial, se présente deux fois seulement dans toute l'épopée homérique (*Od.* 18, 111 : ἡδὺ γελῶντες καὶ δεικαν/όωντ' φεπέ/ηεσι ; *Od.* 24, 410 : δεικανόωντ' φεπέηεσι καὶ ἐν χεῖρεσι φύοντο) ; lorsque /o/ terminaison de l'imparfait est, rarement, élidé devant une voyelle (/a/, /e/, /o/) (e.g. *Od.* 21, 184 : ἐπειρῶντ', οὐδ'), il est probable qu'il jouait alors le rôle d'une voyelle de transition et était traité comme le glide /w/ (voir plus haut). Le traitement était analogue en présence de /w/ (infusion de /o/ dans /w/). Un fait est donc certain : jamais la terminaison /o/ de l'imparfait moyen ou passif n'est élidé en présence de yod. J'en conclus que le vers 378 du chant 4 de l'*Iliade* doit être lu οἱ δὲ τότε ἔστρατόωνθ' φερὰ πρὸς τείχεα Θήβης. On traduira : « ceux qui alors firent expédition contre Thèbes aux remparts 'traversables' ». L'adjectif évoque des remparts si larges qu'il était possible de s'y déplacer sur un char. L'occurrence invite à supposer une formation sur une racine \* *wie-r-*, signifiant « offrant un passage » à pied ou à véhicule<sup>30</sup>.
- 88 L'examen de l'occurrence suivante requerra encore plus longuement notre attention.
- Il.* 5, 499-504  
 ὦς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἄλωας  
 ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ  
 κρίνη ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας  
 αἰ δ' ὑπολευκαίνονται ἀχυρμαί· ὦς τότε Ἀχαιοὶ  
 λευκοὶ ὑπερθε γέγοντο κονισάλω, ὃν ῥά δι' αὐτῶν  
 οὐρανὸν ἐς πολύχαλκον ἐπέπληγον πόδες ἵππων
- 89 « Comme le vent transporte ἄχνας ἱερὰς κατ' ἄλωας tandis que les hommes vannent, lorsque la blonde Déméter, sous la poussée des vents, sépare le fruit (l'épi) et les ἄχνας, tandis qu'en dessous la balle et la paille blanchissent, de la même façon les Achéens se couvraient de poussière blanche qu'au milieu d'eux les sabots des chevaux, frappant à coups redoublés le sol, soulevaient vers un ciel aux tuiles de bronze (= jusqu'aux armures). »
- 90 L'interprétation de la comparaison dépend pour une part décisive du sens du mot ἄχνη. Ce dernier se rattache-t-il bien à la même racine que latin *acus*, « la balle » ? Ἄχυρον / ἄχυρα (« le son », « la balle », « la paille ») appartiennent plus certainement à la famille d'

acus. Il n'y a pas trace, dans ἄχνη, d'un élargissement -w de la racine. Le mot latin le plus proche en serait *agna*, signifiant « l'épi ». Si l'on pose une racine \*(H<sub>2</sub>) -gh-n<sup>31</sup>, un rapprochement, en outre, avec latin *granum* / allemand *Korn* est possible ; le mot signifierait donc le « grain » plutôt que « la balle » ou « le son ». Le vent φορέει ἄχνας : il ne les tient certes pas en suspens dans l'air (ὄρωρε) comme il le ferait de la poussière ou de la balle de la céréale ! La fonction de séparation de l'épi (« le fruit ») et des ἄχνη (les grains) est attribuée à Déméter : seule la divinité peut dénouer ce qu'elle a noué ; seule Déméter peut détacher sans porter atteinte à l'intégrité de ce qui est séparé le grain de l'épi. Enfin, le καρπός désigne l'épi en tant qu'ensemble des loges qui portent les grains (ensemble des coupures potentielles du fruit de la tige). La séparation de la graine de sa loge se fait naturellement lorsque la céréale est mûre, est arrivée au terme d'un processus qui se déroule sous le contrôle de Déméter. La « blondeur » qualifie la déesse maîtresse de la maturité des fruits, autorisant la moisson et le battage. Les divers éléments de la comparaison laissent donc entendre que les ἄχνη, ce sont les « grains » des céréales et non la balle.

- 91 Dans l'aire, après le battage, l'on procède au vannage lorsque le vent est assez fort pour emporter la balle et les fétus de paille ; le vent ne « porte » pas les graines ; il *favorise leur production et leur transport* (φορέει : valeur causative ; « fait que l'on transporte ») *vers les deux pierres, solidement agencées, d'une meule, c'est-à-dire, des ἄλωαί* (pour ce sens de ἄλωαί, voir plus haut). Il se pourrait toutefois que nous devions comprendre que les deux pierres qui forment la meule sont *φιεραί* : elles « donnent passage » à la céréale puis à la farine. En tout état de cause, il n'est pas question d'aire sacrée.
- 92 Aurions-nous découvert une piste qui nous met sur la voie des îles *ἱεραί* ?  
*Il. 2, 625 Ἐχινάων θ' ἱεράων / Il. 2, 535 πέρην ἱερῆς Εὐβοίης*
- 93 Est-il quelque raison pour que, parmi les îles, dans l'épopée homérique, seules l'Eubée et les îles Échinades (*Il. 2, 625 Ἐχινάων θ' ἱεράων*) soient dites *ἱεραί* ? Elles ont un point commun : il était possible d'accéder à ces îles par un gué. Seraient-elles *ἱεραί* en tant qu'elles étaient « accessibles par voie terrestre » (\**wierai*) ?
- 94 Le contexte de la qualification de l'Eubée mérite d'être mentionné (*Il. 2, 534-5*) :  
*ἄμα τεσσαράκοντα μέλαινα νῆες ἔποντο  
 Λοκρῶν, οὐ ναίουσι πέρην ἱερῆς Εὐβοίης.*
- 95 « Suivaient quarante navires sombres des Locriens qui habitent au-delà de *ἱερῆς Εὐβοίης*. » Aucune autre île importante, si ce n'est donc les Echinades, ni dans l'*Iliade*, ni dans l'*Odyssée*, ni chez Hésiode<sup>32</sup>, n'est dite *ἱερή*. Le nom de l'Eubée, sans qualification, est repris immédiatement (*Il. 2, 536*) pour décrire le contingent et le conducteur des troupes que les habitants de l'île ont envoyés à Troie. Etant donné que deux régions portaient le nom de Locride, l'aède doit préciser laquelle des deux il mentionne : il évoque « les Locriens qui habitent *πέρην ἱερῆς Εὐβοίης* », au nord du détroit de l'Euripe, et non simplement « au-delà de l'Eubée », ce qui aurait été trop vague : selon le repère choisi comme origine de la localisation, les deux Locrides sont au-delà de l'Eubée. La qualification *ἱερῆς* permet donc de définir un repère « au-delà duquel » se situe la Locride. Il s'agit d'un endroit où l'Eubée est *ἱερή*, où il est possible de traverser du continent vers l'île par une voie « terrestre », soit par un gué (*ἱερός* en ce sens dérive de *φιερός*). L'Euripe est un détroit entre l'île et la côte grecque continentale, formant un bassin délimité par un fond marin affleurant, à l'Ouest, à un demi-mètre de la surface de l'eau sur une largeur d'environ 15 m, à l'Est à une profondeur permettant le passage des

navires<sup>33</sup>. Il existait donc entre Oropos et Chalkis une voie guéable à marée basse, ce qu'attestent<sup>34</sup> Hérodote (V, 77 : les Athéniens traversent à pied pour engager un combat contre les Eubéens à la fin du VI<sup>e</sup> siècle) et Thucydide (Périclès traverse à pied l'Euripe pour aller en Eubée, Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 114<sup>35</sup>).

- 96 Pour qui maintiendrait le sens d'îles « sacrées » pour l'Eubée et les Echinades, il resterait à expliquer pourquoi Délos n'est jamais qualifiée comme telle dans la poésie archaïque, non plus que dans l'œuvre d'Hérodote par exemple.

*Il.* 11, 194 / 209 ; 17, 455 (ἐπὶ κνέφας ἱερὸν)

- 97 Dans l'expression δύη τ' ἠέλιος καὶ ἐπὶ κνέφας ἱερὸν ἔλθη (*Il.* 11, 194 / 209 ; 17, 455) κνέφας désigne moins les ténèbres que la courbe du crépuscule (*creper* latin) sous l'horizon ; cette courbe « sert de voie au soleil » dans son parcours nocturne<sup>36</sup>.

*Hymne à Hermès*, 133 (περῆν' ἱερῆς κατὰ δειρῆς)  
ὁδμῆ γάρ μιν ἔτειρε καὶ ἀθάνατόν περ ἔόντα  
ἦδεῖ· ἄλλ' οὐδ' ὥς οἱ ἐπέθετο θυμὸς ἀγῆνωρ  
καί τε μάλ' ἱμείροντι περῆν' ἱερῆς κατὰ δειρῆς.  
ἀλλὰ τὰ μὲν κατέθηκεν ἐς αὐλίον ὑψιμέλαθρον,  
δημὸν καὶ κρέα πολλά, μετήορα δ' αἴψ' ἀνάειρε...

- 98 « L'odeur agréable le (l'enfant Hermès) mettait à la torture quoiqu'il fût un Immortel. Mais son cœur résista et ne se laissa pas persuader, quelque ardent que fût son désir, de faire franchir à la viande le passage de la gorge » (mot à mot : la partie du cou livrant passage – à la nourriture).
- 99 Faudrait-il entendre que « le cou / la gorge / la trachée » de ce fripon d'Hermès est « chargée de puissance divine » ? Celui ou celle des autres Immortels ne le seraient-ils pas également ? La gorge est sans doute un lieu d'articulation entre un dehors et un dedans ; en tant que tel, elle est également un lieu de passage : je suppose donc un emploi analogue aux exemples ci-dessus et une dérivation de \*wi-e-r « qui livre passage », « qui offre une voie », à la manière d'un gué, à la nourriture pour transiter d'un lieu à un autre. Non, il ne sera pas dit que la « gorge » d'Hermès livrera passage à de la nourriture !
- 100 Et qu'en est-il de la ἱερῆ νύξ ? Serait-ce une « nuit guéable », « qui fraie une voie », « qui fraie étoilée, en ce que les étoiles permettent la navigation en mer ?

### ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο

- 101 Il existe deux emplois formulaires d'un syntagme dont l'adjectif ἱερός est l'un des composants : entre les chants 7 et 13 de l'*Odyssée*, l'action du roi des Phéaciens, Alkinoos, de qui relève l'instance de décision en cas de délibération avec ses pairs, est à plusieurs reprises introduite par la formule ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο.
- 102 Je cite la première occurrence dans son intégralité : « Lorsque la détermination intérieure ἱερόν d'Alkinoos eut entendu (le conseil que vient de lui donner Ekhéneus), prenant par la main Ulysse à la prudence avisée et rusée, il le releva du foyer (où il était accroupi) et le fit asseoir sur un siège peint de vives couleurs » (*Od.* 7, 167-70).
- 103 8, 2 : Le lendemain, *hijjeron menos Alkinoio* se lève et fait se lever Ulysse de sa couche
- 104 8, 4 : et il (toujours le *hijjeron menos Alkinoio*) le conduit au lieu de l'assemblée des Phéaciens (près des navires) ; on y prend place sur des pierres polies. Suit le récit des concours et l'exécution d'un chant narratif par l'aède Démodikos. La cérémonie s'achève par l'exécution d'une danse.

- 105 8, 385 : Ulysse fait l'éloge de la danse ; ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο se réjouit du compliment d'Ulysse ; il invite les Phéaciens à lui faire des dons et à les apporter dans son palais où aura lieu un festin en son honneur. Le propos met un terme à l'assemblée publique et introduit un nouvel épisode (le repas du soir). On se transporte de la place publique vers le palais du roi.
- 106 8, 421 : Des hérauts apportent dans le palais les dons que reçoivent les enfants du roi ; ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο se met à leur tête pour les conduire jusqu'à leur siège. Ulysse les rejoindra plus tard, lorsqu'il aura rangé les cadeaux dans un coffre offert par la reine et après avoir pris congé de Nausicaa. Passage de l'extérieur vers l'intérieur. A l'intérieur du palais, passage de l'espace réservé à la vie familiale – l'espace féminin – à celui du banquet, où sont accueillis les hôtes. La salle du festin est le lieu où Ulysse sera soumis à l'épreuve de la parole ; s'il la réussit, il obtiendra le navire qui le reconduira sans incident jusqu'à Ithaque.
- 107 13, 20 : Ulysse a gagné le prix de son retour ; ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο conduit les opérations pour bien disposer les dons d'hospitalité sur le navire qui ramènera Ulysse à Ithaque... De la terre sur le navire ;
- 108 13, 24 : avant le départ, il sacrifie un bœuf pour un dernier repas. Passage de la mer, de Phéacie à Ithaque.
- 109 Tous les emplois sont liés au thème de l'hospitalité : accueil ; organisation d'une fête publique en l'honneur de l'étranger, etc. Les dons ou leur promesse concluent chaque épisode : ils signifient qu'au cours de l'épisode qui s'achève, Ulysse a en quelque sorte réussi une épreuve et a obtenu *le droit de passer* à l'épreuve suivante. Le premier emploi de la formule (Alkinoos conduit Ulysse à table, fait du suppliant son hôte) et le dernier (sacrifice et repas avant l'embarquement) encadrent les moments de l'accueil de l'hôte et de sa prise de congé. Ils délimitent l'espace de la performance odysseenne auprès du roi Alkinoos.
- 110 Il est possible de préciser mieux : il existe deux emplois de la formule μένος Ἀλκινόοιο sans la qualification ἱερόν. 7, 178 : Le roi invite le héraut à verser le vin dans les coupes, après avoir fait asseoir Ulysse à la table du repas. 13, 49 et 64 : il invite le héraut à verser le vin, puis il s'adresse à la reine. Le *menos* qualifie simplement une prise de parole qui n'invite pas à changer de lieu. Le syntagme complet ponctue à chaque fois les moments d'un passage, autorisé parce qu'Ulysse a réussi une épreuve : du « foyer » (suppliant) – à la « table » (hôte mendiant) ; du « palais » à l'« assemblée » (Ulysse se révèle être gentleman digne du raffinement phéacien) ; de l'« assemblée » à l'espace privé du « palais » (Ulysse résiste à la séduction du mariage) ; de « l'espace privé » du palais à « l'espace du banquet où siège un tribunal » (Ulysse tient une plaidoirie qui légitime l'usage qu'il a fait de la ruse ; en réalité, il a fait un usage du *noos*, de l'intelligence, en tous points estampillé du sceau de Zeus) ; de la « terre » au « navire » ; de « Phéacie » à « Ithaque » (par le sacrifice, Alkinoos s'est concilié la puissance du dieu de la mer, Poséidon, pour la navigation). Il paraît légitime d'en déduire que le *menos* d'Alkinoos est un *menos* « qui ouvre la voie » au retour d'Ulysse en Ithaque.
- 111 En quoi cette opération – ouvrir la voie du retour – avait-elle besoin de l'appui insistant du *menos* du roi ? La signification du nom du roi comporte une ambiguïté : *Alkinoos* est « celui dont l'intelligence résiste » ou bien « celui qui résiste à l'intelligence » aussi bien que « celui qui repousse (l'échéance du don du) navire ». Etant donné ce qu'il savait – un jour Poséidon ferait payer cher aux Phéaciens leur complaisance à aider les hommes –,

étant donné ce qu'il soupçonnait – l'homme arrivé en Phéacie après un naufrage, ayant fait irruption dans son palais revêtu d'habits appartenant à ses fils, qui lui avaient donc été remis par sa fille Nausicaa, était sans doute Ulysse, poursuivi par la haine du dieu protecteur des Phéaciens, Poséidon –, il ne pouvait pas accéder *sans résistance* à la demande de l'étranger, formulée dans sa supplication même (7, 151-152), de le reconduire en navire chez lui. Dès le premier moment où le roi a entendu le suppliant, quel problème lui fallait-il résoudre ? Il ne pouvait accéder à la demande que si elle était légitimée par l'appui d'un dieu capable d'imposer à Poséidon ses décisions et de contenir son ressentiment, c'est-à-dire par l'appui de Zeus lui-même. Alkinoos devait donc accumuler les indices, par une succession d'épreuves, qui lui permettraient de conclure que l'homme qu'il avait accueilli et qui ne lui avait pas déclaré son nom, s'était comporté et se comportait en faisant un usage de l'intelligence conforme à celui de Zeus. Il était partagé entre deux postulats, résister à la demande qui lui était faite, ouvrir la voie du retour comme en laissant tomber la clenche d'une succession de portillons, par une détermination ferme tendue vers ce but (son *menos* aussi bien que celui d'Ulysse).

- 112 Étant donné cette organisation, il est probable que le syntagme ἱερὸν μένος signifie également « celui dont la détermination orientée vers la réalisation d'un dessein est *parfaitement structurée* » ou « *agencée* » comme l'on voudra.
- 113 Dans un seul contexte, Antinoos, le « roi » des Prétendants, le principal opposant d'Ulysse à Ithaque, leur chef de file, est lui aussi dit (*Od.* 18, 34) ἱερὸν μένος Ἀντινόοιο. Ulysse a surgi, sous les apparences méconnaissables d'un mendiant difforme, aux portes de sa demeure. Le voici aux prises avec le mendiant attitré du lieu, Iros. Les deux hommes s'écharpent, à la grande joie des jeunes aristocrates désœuvrés qui assiègent une reine en dévorant les biens de son mari absent. A ce spectacle, ἱερὸν μένος Ἀντινόοιο a l'idée de « les jeter l'un contre l'autre » dans une sorte de pugilat. Pour les inciter au combat, il fait une promesse : celui qui gagnera aura, pour ses repas à venir, des « estomacs de chèvre farcis de viandes grillées et de sang ». « A l'avenir, il participera toujours, précise-t-il, à nos repas et nous ne laisserons entrer aucun autre mendiant pour se mêler à nous ». Ulysse sort vainqueur du pugilat. Quel a été l'effet de la promesse d'Antinoos ? De lui ouvrir la voie à l'intérieur de la demeure, où Pénélope, pourra ensuite ménager une entrevue avec lui. L'épisode burlesque est lui aussi un moment de passage, le plus décisif pour Ulysse dans sa reconquête d'une identité humaine. Si la progression vers le retour obéissait, de la part du roi des Phéaciens, à un dessein mûrement réfléchi, la parodie d'hospitalité d'Antinoos – « celui dont le succès escompté se retourne en fiasco » – ouvre la voie à sa propre défaite et à son élimination.

### ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο

- 114 Télémaque, le fils d'Ulysse, comme Alkinoos, a lui aussi l'honneur d'une formule qui le distingue d'entre tous les autres héros épiques : il est le seul que l'aède traite de ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο, « Sa Force ἱερὴ Télémachienne ». J'énumère.
- 115 *Od.* 2, 409 : alors que l'équipage qu'Athéna en habit de Mentor a rassemblé est déjà installé sur le banc du navire prêt à partir, Télémaque, conduit en hâte par la déesse jusqu'à eux, s'adresse à ses compagnons pour leur demander de retourner au palais prendre des provisions de voyage, préparées en quantité gargantuesque.
- 116 Nous retrouvons Télémaque à Ithaque après le retour de son père, qu'Athéna lui a permis de reconnaître. Eumée revient du palais où il était allé pour annoncer à Pénélope le



retour sain et sauf de son fils. Il raconte ce qu'il a vu depuis une hauteur sur le chemin de son retour, un navire entrant au port, sans doute celui que les Prétendants avait envoyé pour tendre une embuscade contre le navire de Télémaque. « Ainsi dit-il ; ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο sourit ; dirigeant le regard vers son père, il évita le porcher » (Od. 16, 476). Pourquoi ce que le porcher vient de dire arrache-t-il un sourire à Télémaque ? Veut-il exprimer, à l'adresse de son père, sa satisfaction d'avoir dupé les prétendants ? Pourquoi la cacher à Eumée ? L'aède veut-il nous inviter à une comparaison entre le père et le fils et nous laisser entendre que ce dernier est bien vite satisfait d'une ruse, qui lui a été suggérée par Mentor, alias Athéna.

- 117 Le mendiant vient d'obtenir un serment de tous les Prétendants. Alors ἱερὴ ἴς Τηλεμάχοιο (18, 60) se tourne vers le mendiant (dont il sait qu'il est son père) pour lui assurer sa protection, à lui aussi, au cas où quelqu'un voudrait favoriser son adversaire en le frappant trahitusement. S'agit-il d'une illustration ironique de la « force » de Télémaque, qui s'entremet pour son père quand il sait que d'autres se sont engagés à le protéger ? Et son père avait-il vraiment besoin d'être rassuré ?
- 118 18, 405 : Il intervient dans une dispute des prétendants qui s'en prennent au mendiant à une heure avancée de la nuit. L'audacieux Télémaque invite les Prétendants à rentrer chez eux sans tarder ; mais, comme pris de peur, il introduit aussitôt une restriction : « Vous avez assez mangé ! Rentrez à la maison, ...quand l'envie vous y poussera. Je ne vais pas vous pourchasser ! » (18, 408-09).
- 119 Au moment où le concours de l'arc est engagé, Télémaque (21, 101) ne peut s'empêcher d'exprimer sa joie, bien que sa mère ait annoncé qu'elle suivrait le vainqueur du concours. Le propos est bien fait pour trahir la présence de son père.
- 120 Ulysse retient Télémaque de bander l'arc ; le fils commente (21, 130) son apparent échec ; au fond, il blâme son père de l'obliger à étaler sa honte ! (21, 131-135).
- 121 Le seul contexte vraiment positif de l'emploi de la formule (22, 354) est celui où le fils intervient en faveur de Phémios, l'aède, et de Médon, le héraut, pour demander à Ulysse, saisi une dernière fois par la fureur guerrière, de les épargner.
- 122 Qu'est-ce qu'une ἱερὴ ἴς ? Elle est celle de l'*irène*, dont Télémaque a l'âge, une force « juvénile », « turbulente », « débordant d'énergie vitale » sur laquelle l'aède paraît ironiser. Elle est une force que Télémaque maîtrise mal, qui le fait parler, sourire ou manifester ses sentiments hors de propos. Elle est une force qui fait agir le jeune homme de manière brouillonne.

## Application

### Passage du seuil (Odyssée, chant 18, vers 1 à 123)

*Quelques éléments pour une anthropologie des révolutions sociales*

- 123 Le chant 17 de l'*Odyssée* raconte l'arrivée d'Ulysse, déguisé en mendiant, rendu méconnaissable par Athéna, près de ce que Bérard désigne comme son manoir<sup>37</sup>. Par l'intermédiaire du porcher Eumée et d'un dissident dans le groupe des prétendants, Amphinomos<sup>38</sup>, il fait une incursion dans son *megaron* – la salle de festin et d'accueil des hôtes – pour demander de la nourriture. Tous les prétendants lui en offrent, sauf Antinoos, le chef de la bande. Le mendiant, retourné à sa place, à l'entrée du *megaron*, sur le seuil, mais à l'extérieur de la salle, formule à haute voix le souhait qu'Antinoos meure



avant qu'il n'ait un enfant. Eumée retourne alors dans son domaine où il est chargé du soin des cochons. Après son départ, en fin d'après-midi, du côté du manoir, survient un mendiant attiré du territoire.

- 124 Traiterons-nous la scène qui suit comme une interpolation dans le récit du *Retour d'Ulysse*<sup>39</sup> ou comme un épisode ornemental dont la fonction est de détendre l'atmosphère et d'introduire un moment de répit ou de divertissement, à la façon d'une scène comique dans un drame, afin de permettre à l'auditeur de mieux supporter l'intensité de la joute verbale (chant 19) puis du combat (chants 20 à 22) qui vont suivre ?
- 125 Dans le commentaire de l'épisode<sup>40</sup>, J. Russo attire notre attention sur l'importance du seuil. Il ne suffit pas qu'Ulysse pénètre dans le *megaron* de son manoir, il faut qu'il en franchisse, il faudra que nous précisions, *statutairement*, le seuil. En tant qu'étranger faisant pour la première fois irruption dans une demeure, il lui est permis de pénétrer dans le *megaron* pour quêter sa nourriture, mais il ne lui est pas permis d'y rester ; il lui faut manger sa nourriture avant le seuil, du côté de la cour, ou bien sur le seuil, mais il ne peut s'installer au-delà du seuil, à l'intérieur du *megaron*. Son statut de *xeinos* (étranger accueilli comme un hôte) *ptōkhos* (disons, provisoirement, mendiant) ne l'y autorise pas. Or nous constaterons au chant 21, que l'étranger devait être installé à l'intérieur du *megaron* pour pouvoir être à même de participer au concours auquel Pénélope a soumis les prétendants. Le franchissement du seuil est donc une étape indispensable à la réalisation du *Retour*.
- 126 Telle est la fonction de la querelle racontée au début du chant 18, dont l'enjeu est l'occupation de la place sur le seuil, entre le mendiant venu d'ailleurs (Ulysse déguisé) et un mendiant à demeure sur le territoire d'Ithaque, un mendiant surnommé *Iros*, nom pour lequel je retiendrai l'orthographe *Hiros* (comme dans *hiératique*). L'épisode explique de quelle façon Ulysse, déguisé en mendiant, a été légitimé à occuper une place à l'intérieur de sa propre demeure et, surtout, par quelles médiations il l'a été. Il est loin d'être un simple divertissement, raconté, qui plus est, dans une langue que l'on tiendrait volontiers pour étrangère à la langue homérique<sup>41</sup>.
- 127 Je me propose, dans ce qui suit, d'analyser l'épisode séquence par séquence, m'efforçant d'extraire de chacune d'elles ses éléments significatifs. Significatifs de quoi ? De l'intelligence d'une situation, un récit pouvant être, en quelque sorte, un moyen d'analyse des composantes essentielles d'une situation et une extraction de ses éléments significatifs. Les récits sont souvent d'excellentes descriptions des lignes de force agentive d'une action sociale (d'une *praxis*). Soit le problème suivant : un homme, absent depuis vingt ans, revient chez lui, déguisé en mendiant vieux, crasseux et difforme, en apparence débile. Le foyer de sa demeure est occupé par une troupe turbulente de jeunes aristocrates, conduite par un prétendant à une position royale<sup>42</sup>, celle que lui-même prétend reconquérir ; le mendiant ne peut se réapproprier son foyer que si, préalablement, il en franchit le seuil pour y occuper une place à côté de jeunes selon toute apparence d'un rang supérieur au sien et peu accommodants. Tâche : raconter comment le vieillard étranger, ne détenant aucun titre pour se faire valoir, réussit à franchir le seuil - la limite entre le dehors, où il a sa place « sociale », et le dedans, d'où il est socialement exclu - et à s'installer *légitimement*, c'est-à-dire conformément à une autorisation divine, près de son foyer. Il lui fallait pour cela un médiateur, ayant autorité pour le faire, qui lui ouvre le passage. Un mendiant ? Non ! Un prétendant à la royauté. L'effet le plus important de la dispute entre les deux mendiants est de provoquer

l'intervention d'Antinoos, qui transformera, par une méprise de sa part ou un acte manqué, une dispute de chiffonniers en duel judiciaire.

- 128 Il n'est pas étonnant, puisqu'il s'agit d'un récit, que l'ensemble de l'épisode soit décomposable selon les cinq moments canoniques de la narration, situation initiale, complication, épreuve qualifiante, performance, sanction. Je citerai le récit séquence par séquence dans une traduction personnelle.
- 129 Deux remarques liminaires :
- 130 Mon propos n'est pas de faire un commentaire philologique, je n'expliquerai donc pas tous mes choix de traduction. Que l'on sache simplement, par exemple, que « citadelle » traduit « *wastu* », dont on peut montrer, grâce à l'*Odyssée* précisément, que le sens premier est celui d'« éminence rocheuse ».
- 131 Je considère que /w/ (ɸ = digamma) et /j/ (yod) sont des phonèmes à part entière de la langue homérique. Le lecteur ne s'étonnera donc pas si j'écris Iros, Wiros ou Hjiros > Hiros, Anax, Wanax, etc., *hieros*, *hij-jeros*, *ij-heros*, etc. Toute difficulté de « scansion » de l'hexamètre homérique disparaît pour qui admet qu'Homère (et Hésiode) articulaient la palatale /j/ (yod) et prononçaient *καὶ ἔμοι* par exemple, *ka-je-moj*. En Béotie, la palatale était un phonème vivant encore au V<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>. La narration en hexamètre dactylique est née en Asie Mineure, mais la langue de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* comporte des traits phonétiques qui la rattachent à la Béotie, à l'Attique et à l'Eubée, ou, si l'on veut, à la région d'Oropos ; il faut probablement comprendre l'île de Kéos dans le périmètre. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu à Kéos, l'île de Simonide et de Bacchylide, une « école » aédique à laquelle aurait été associé, au VI<sup>e</sup> siècle, un *scriptorium*.
- 132 Donnons un exemple emprunté au texte du passage que nous examinons, qui illustre la thèse. Hiros menace le vieillard qui occupe « sa » place, pense-t-il : « *χαμαὶ δέ κε πάντας ὀδόντας / γναθμῶν ἐξέλαιμι σοῦς ὡς λιγβοτείρης.* » « Dégage ! » lui dit-il, autrement « je pourrais bien décrocher de ta mâchoire toutes tes dents, comme celles d'une truie qui ravage les moissons », *σοῦς ὡς λιγβοτείρης*. Parmi les commentaires consultés, il n'y a que celui de Deborah Steiner [Homer *Odyssey Books XVII-XVIII*, Cambridge (2014)] qui relève que la syllabe finale -os est traitée comme une syllabe longue et que cela implique la présence, à l'initiale du mot suivant, ὡς, d'un glide traité comme une consonne, ɸ = /w/ (digamma) nous dit-elle. D. Steiner s'appuie, pour son explication, sur de savantes références (qu'elle ne donne pas) ; Chantraine, dans le *DELG*, par exemple, consacre deux entrées différentes à la même figure de mot occupant deux positions différentes (antéposée / postposée) pour la raison que ὡς postposé peut jouer le rôle de discriminant de syllabes et donc comporte, en position initiale, un glide, qui, selon la *doctrine* ou selon le *dogme*, élaboré en raison d'observations éminemment savantes (cf. Michel Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, 1972), ne pouvait être, dans l'épopée homérique, que /w/ puisque yod (/j/) avait disparu dès la fin du 2<sup>e</sup> millénaire des dialectes grecs. M. Lejeune commet une grave erreur de raisonnement : il induit du particulier une loi, c'est-à-dire une règle qu'il estime universelle, applicable à tout le domaine de la phonétique grecque au début du premier millénaire. Or yod (/j/) s'était amuï, à l'initiale des mots, dès la fin du 2<sup>e</sup> millénaire *en achéen et en ionien*, mais il était encore en usage en béotien à l'âge classique ; il n'est donc pas exclu qu'il ait été en usage dans la langue épique du VII<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècles, soit dans la langue homérique, si l'on peut montrer que l'*Iliade* et l'*Odyssée* ont été composées *sur le continent* et non en Asie Mineure. Ce que je fais. Quel est le résultat du présupposé savant ? Que l'on est obligé d'inventer

deux étymologies pour le même mot, selon qu'il est antéposé (\*j-ōs) ou postposé (\*hwōs issu de \*swōs, qui signifierait « soi-même » et qu'il faudrait donc traduire, en l'occurrence, « soi-même à partir de / en prenant pour exemple une truie » !). Si ὠς, antéposé, est formé sur \*j-ōs, soit sur le déictique \*j-, comportant l'idée de 'à cet endroit même', 'à cet instant même', avec la terminaison ablativale, 'de cette façon même', il est évident que si, postposée, la même figure de mot a la même signification [« Je t'arracherais les dents de la même façon qu'(on les arrache à) une truie »], elle est issue de la même racine. Il faut donc lire *su/-os jōs/ lej-ji-bo-/ tej- rēs/*. L'évidence du raisonnement est aveuglée par le préjugé, d'autant plus efficace qu'il est savant. Je rappelle que, lorsque l'aspiration est discriminante de syllabes, comme dans le cas présent (-os jō- et non -o-shō), elle est la trace de la palatale (/j/ = yod).

## Connivence : un lien social résiduel

Survint un mendiant qui avait ses quartiers sur le territoire ;  
De façon coutumière, il mendiait dans la citadelle d'Ithaque ; il se distinguait  
Par la voracité de son estomac capable d'avaler sans interruption nourriture et  
boisson ;  
Ni nerfs ni tendons, il était long comme un échalas.  
Son nom ? Agnelet. Dame sa mère le lui avait donné  
A sa naissance. Tous les jeunes, les trublions, l'appelaient usuellement Galipette  
(Iros / Wiros / Jiros = Hiros)  
Parce qu'il avait l'habitude de porter les messages de quelque façon qu'on  
l'expédiait.  
Vers 1 à 7.

- 133 Présentation d'un nouveau venu à l'entrée du *megaron* de la demeure d'Ulysse, le mendiant Hiros / Wiros.
- 134 Quelques traits remarquables : il était rongé d'une faim insatiable ; il se distinguait par la voracité de son estomac, au point de ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πιέμεν (vers 3), « de manger et de boire sans interruption » ; il n'avait, dit le texte, « ni muscles / tendons ni force », soit, il n'avait aucune force dans les muscles et les tendons (οὐδέ φοῖ ἦν ρίς, v. 4) : son nom, qui peut s'entendre *Wir-os*, a donc, parmi d'autres que nous aurons à constater, une connotation ironique ; sans forces, il se nomme aussi *Force*. Sa mère l'avait nommé Ἀρνάϊος, que je rattacherai au nom de l'agneau *Warēn* > *Warn-*, dans l'intention de sa mère du moins (« Agnelet »). Le nom peut également être formé sur le verbe *arnumi* signifiant « s'emparer de<sup>44</sup>... ».
- 135 Les « jeunes » prétendants ont coutume de l'appeler Ἴρος, c'est que οὔνεκ' ἀπαγγέλλεσκε κιών, ὅτε πού τις ἀνώγοι. Etrange explication de ce nom : chargé d'un message, « mis en mouvement (*ki-jōn*), il rapportait jusqu'au bout son message (*apangelle-sk-e*), chaque fois que quelqu'un le poussait<sup>45</sup>, d'une façon ou d'une autre / où que ce soit, à le faire ». La suite du récit nous confirmera qu'il y a là une allusion obscène. On se l'expédiait au loin, d'où on le réexpédiait. Je traduis le nom au sens des jeunes (prétendants) par Galipette, d'un nom qui évoque par métonymie les culbutes champêtres. En ce sens, le nom est formé sur une base \*je-, élargissement /r/, attestée en grec sous la forme ἵεμαι / δῖεμαι<sup>46</sup>, « je m'élance à la poursuite d'un objet convoité ». Objet du désir mimétique ? Nous verrons qu'il n'y a, dans la scène, aucun soupçon de « désir mimétique » : il nous suffira de désigner Hiros comme un objet de la décharge sexuelle dans le contexte d'une socialité, d'une solidarité de groupe, de degré zéro (le minimum requis), celui que j'appellerai bientôt, « de la connivence ».

- 136 La polysémie de ce nom « ἴρος » est l'hypothèse la plus probable ; *i* long est déjà l'indice d'une contraction, soit *ie* > *i*, soit *wi-* > *i* ; par ailleurs, des manuscrits attestent une écriture avec aspiration et autorisent donc à restituer *\*jir-* / *jer-*, base d'un adjectif signifiant « fort », « vif », mais également base de la famille de ἰερός ; l'adjectif est employé dans l'expression ἰερά ῥέζειν (< *\*wergjejn*), que l'on traduit par « sacrifier », « célébrer un sacrifice ». Je reviendrai sur le problème au moment de l'analyse de la performance d'Ulysse. On gardera à l'esprit que la racine que je viens d'évoquer, *\*ji-r-* / *jije-r-* > *hijer-* doit être distinguée de *\*je-r*, à laquelle se rattachent δίεμαι et même la famille de ζητέω (*\*dej-t-*).
- 137 La figure de notre mendiant jouant, dès son entrée en scène, au croque-mitaine, est moins anodine que ne le laisserait supposer une lecture trop rapide de sa brève incursion sur la scène du théâtre des opérations odysseennes. L'Agneau (*war-*) le rattache, par métonymie, à l'image de la « boucle », des brins de laine, matière première du filage et du tissage, mais qu'il s'agit en premier lieu de carder ; le gars pourrait avoir le poil crêpu. Il était destiné à se tenir aux marges d'un groupe humain, mais encore une fois, le récit n'insistera pas sur cet aspect-là. Il n'est pas traité en « mouton noir » ou en « bouc émissaire » ; il l'est en souffre-plaisir plutôt qu'en souffre-douleur.
- 138 Par le thème *wi-* (*\*win-* / *wir-*), il est relié à la force du « mâle » (*vir*), ironiquement puisqu'il est précisément « sans nerf », ou si l'on préfère, « sans tendon et sans muscle ». C'est un « inversé » ou une « femmelette ». Ou, pour le formuler autrement, il est impuissant. Ce thème est confirmé par le jeu de mots qui viendra bientôt à l'esprit des « jeunes » : il est *Iros Airos*, ce que nous pouvons entendre : il est *wiros awiros*, Rabelais aurait dit, un couillu sans couilles. Dans le contexte culturel ancien, il est disqualifié, dépourvu qu'il est de toute « mâlité » et « guerrière ». Il lui manque la puissance de fécondité. Il ne peut qu'en subir les effets en pure perte.
- 139 A l'intérieur du groupe des prétendants, il est le représentant de la fonction de fécondité, ironisée sous la figure du défaut qualifiant de l'inversion ; nous verrons que le représentant de la fonction noético-juridique (Antinoos) et ceux de la force agentive (les jeunes) sont eux aussi des figures antithétiques, de signe négatif, de la fonction à laquelle ils appartiennent<sup>47</sup>.
- 140 En tant qu'inversé sexuel, il est également une *Wiris* (Iris), un « messagère », un que l'on s'envoie : il transporte un message qu'il est lui-même<sup>48</sup>.
- 141 Il est « victime » d'une faim insatiable. Il est à l'intérieur du cercle des jeunes prétendants, des jeunes loups parasites soutenant leur chef dans son aspiration à s'élever à une position royale, une image d'eux-mêmes si dévalorisée qu'ils ne peuvent se reconnaître en elle, qui leur donne au contraire l'illusion qu'ils ne sont pas sans valeur. En toute organisation sociale, qu'elle fût solidement structurée ou à la limite de la dissolution de tous les liens, comme c'est le cas dans le *megaron* d'Ulysse occupé par une bande de jeunes mâles, chaque individu occupe, seul ou avec d'autres, une place et un rang (une position) qui définit, aux yeux des autres, son titre à leur reconnaissance. A l'intérieur du groupe des prétendants, *Hiros* est un agent nécessaire ; il est le médiateur de la représentation, leurrée comme nous allons le voir, mais avantageuse que les jeunes ont d'eux-mêmes, avantageuse dans le sens où elle leur confirme qu'ils occupent bien une place à la hauteur de leur position dans la société, d'agents virils.
- 142 Dernière remarque sur le nom : *Hiros* est un sobriquet, un surnom, substitut d'un « nom propre » donné par la mère, que je transcrirai ici *Warnaios* (ce pourrait être *Jarnaios*).

- 143 On remarquera que les jeunes ont procédé d'abord à une transformation phonétique du nom donné par la mère, en remplaçant un suffixe (-*naj-*) par une terminaison thématique (-*naj-* > *o*) et en modifiant la voyelle du radical (*war-* > *wir-* ou *j-r* > (*j*)*ir*). L'opération attire l'attention de l'auditeur / lecteur sur une analogie avec Ulysse, dont la mère, Anticlée, a demandé à son père, le grand-père donc de l'enfant, Autolukos, « le loup c'est lui ! », de donner à son petit-fils un surnom ; ce sera *Odusseus*<sup>49</sup> ; le donateur du nom associe ce dernier au thème de la haine qui poursuit quelqu'un de sa « dent ». Le grand-père, pour la substitution, procède par métonymie : le « loup », figure du tyran, est « objet de haine » qui « poursuit de sa dent » en dévorant les biens du groupe. Le parcours d'Ulysse lui permettra de renoncer définitivement à son nom « refoulé » (Leloup : Ulixès) et d'entendre, sous son surnom, de la bouche de son épouse et de son père, un sens positif. Dans le cas d'Hiros, le changement de nom se fait d'un sens positif [« agneau » (*warēn*), voire « bélier » ou « mâle » : *warneios*] dans un sens apparemment négatif, comme dans le cas d'Ulysse (« le » messagère ou bien « le rapace »), mais qui recèle en lui, comme le signifiant /*Odusseus*/, un sens positif (*hijeros*). Le nom *Warnaios* a été donné par la mère *potnia*, souveraine de l'enfant, et non par le père, qui, donc, a refusé de le reconnaître, d'où son statut social. Que signifie, dans les deux cas, ce rôle, direct ou indirect, de la mère dans la dation du nom ? L'occasion est trop belle pour ne pas imaginer une forclusion du Nom du Père. Il s'agit plutôt d'une affirmation assez explicite du Non du père, de l'évocation d'un père qui « renie » son fils, pour lequel la mère s'entremet afin de permettre, au terme d'un long détour, une reconnaissance du fils par son père<sup>50</sup>, parce que l'un a enfin compris la demande que lui faisait l'autre. Le thème *war-* élargi -*n-* permet de rattacher le nom au thème de l'agneau, ou du bélier non-reproducteur, aussi bien qu'à celui du verbe *arneomai* < *w-r-ne-omai*, « renier », « quant à soi, refuser de reconnaître ». Un jeu si complexe sur le nom nous met l'esprit en alerte : pour Ulysse, l'accès à son *megaron*, à son propre foyer, sera possible à condition qu'il en use correctement avec la clef / le verrou qui en interdit l'accès, à condition qu'il retourne l'obstacle (*Wiros / Jiros*) en instrument qui lui ouvre un accès au sens caché de son surnom (en *hijeros*). Il n'y réussira que lorsqu'il s'en laissera instruire, d'abord par son épouse, puis par son père. Mais pour aller jusqu'à l'une et à l'autre, il lui fallait d'abord franchir le seuil de sa demeure, il fallait que *Wiros / Jiros* soit retourné en *Hijeros*, j'anticipe, en « passeur ». On peut donc considérer que l'opération se déroule en quelque sorte à l'intérieur de la figure de mot « Hir- », par translation d'un sens dérivé de \**je-r-*, « celui qui s'élance pour ravir pour soi » à un sens dérivé de \**j-r / jer-*, « celui qui agence ». Si ce n'est par étymologie, du moins par homophonie, *Iris* (= *Jiris*) peut être dite « celle qui agence ».
- 144 Comment se fait cette translation ? Nous le comprendrons au moment de franchir le seuil avec Ulysse déguisé en vieillard venu d'ailleurs sous le manteau d'un *ptōkhos* (mendiant), ayant préservé son anonymat.
- 145 Le groupe. Dans le contexte de la mise en scène d'Hiros, les membres du groupe qui tolère sa présence, pour des raisons que nous soupçonnons déjà, sont désignés comme des *véfoi* (*newoj*), des « jeunes » ou plutôt des « révolutionnaires », en termes de la culture antique, des « jeunes qui tentent de subvertir les institutions », des « trublions » issus des familles dominantes, qui transforment un marginal (un mendiant), en souffre-plaisirs, en se le rejetant des uns vers les autres. Il faut bien que sexualité juvénile à qui la jeune fille libre, en âge d'enfanter, est interdite se passe. Inverti, esclave ou chèvre, qu'importe ! Car Antinoos et sa troupe de douze jeunes<sup>51</sup>, douze *kouroi* qui le suivent, sont en période d'initiation éphébique, sous le mode d'une inversion généralisée du déroulement du rite :

au lieu de l'exécuter dans les confins du monde sauvage, aux frontières de l'espace socialisé, ils le font au cœur de l'espace civilisé, dans le foyer qui est lui-même au foyer de la vie civique (la maison « royale ») ; au lieu de se procurer leur nourriture au jour le jour selon les hasards qu'offre le milieu naturel, ils puisent dans les réserves du domaine royal, au lieu de tenter de chercher à conquérir une jeune fille noble (appartenant, elle aussi, à une *agelē* d'initiantes ?), bien protégée, ils font le siège d'une épouse que le mari a quittée avant qu'elle n'enfante, sans défense autre que celle d'un espion de son mari – je le rappelle : Amphinomos – et de serviteurs restés fidèles. Ils exercent un parasitisme intégral.

- 146 Le groupe est conduit par un homme plus âgé (il était enfant quand Ulysse est parti à la guerre) visant une position royale (voir chant 22, 50-52). L'aède lui a donné un nom, *Antinoos*, qui le qualifie : dans chaque circonstance où il a une décision à prendre, il analyse mal la situation (οὐ νοεῖ) et il prend des décisions qui se retourneront contre lui (ἀντι-νοεῖ).
- 147 Le perturbateur est en apparence un agent potentiel totalement dévalué en tant qu'agent : vieillard difforme. Il se révélera anti-sujet, sujet réel disqualifiant le sujet apparent (*Antinoos*) : le prétendant légitime à la royauté, c'est lui, jusqu'au moment, du moins, où on lui découvrira qu'il n'existe pas de prétendant *légitime* à la royauté.
- 148 Nous sommes en présence de trois types d'agents détraqués, seulement préoccupés de se procurer du plaisir, selon la modalité des trois fonctions : l'un, toute passivité, est gouverné par le besoin compulsif de se bourrer et d'être bourré (satisfaction entièrement stérile de la fonction de fécondité) ; il est la marionnette d'un groupe de jeunes dont le comportement est régi par le principe de *circulation, en clins d'œil*, du plaisir, de sorte que soit entretenue l'illusion que le bénéfice en est partagé collectivement et que tout retour réflexif, qui pourrait déclencher un sentiment de honte devant la nullité de l'exploit accompli et devant la néantise de l'agent, soit empêché : le plaisir pris comme fin produit une satisfaction qui se dissipe immédiatement comme une fumée ; la démangeaison fait toute sa consistance. Le troisième agent ne connaît comme règle de conduite que le principe du bon plaisir, qui interdit également tout retour réflexif sur soi. Ses décisions sont aussi promptes qu'une saillie, déclenchées par la perception d'un profit immédiat. Elles ne font que libérer le ressort d'un piège à loup trop affamé pour se méfier.

Vers 8-13

*Dès son arrivée, il se mit à repousser Ulysse du seuil, son domicile !*

*Lui cherchant noise, il lui fit entendre des mots sifflant comme des flèches :*

*« Gicle, le vieux, de mon avant-poste, sans attendre, ou bien je n'hésiterai pas à te tirer par ton pied.*

*Tu ne comprends pas tous ces cliquetis de clins d'yeux*

*Qui m'excitent à te traire ? Même que ça me fait vergogne !*

*Eh bien, ouste ! Debout ! Autrement ce sera une belle empoignade ! »*

- 149 Au moment de surgir, Hiros provoque la dispute : il pourchasse l'autre mendiant, *qui occupe sa place, Ulysse ! « hors de sa propre demeure »* (v. 8). Au moment d'introduire son propos, l'aède use d'une ambiguïté dans l'emploi du déterminant réfléchi, « son domicile », qui a pour effet de coaguler deux points de vue, celui du groupe des jeunes coalisés autour de celui qui revendique la place comme sa propriété, d'un côté, d'un autre, celui de l'auditoire pour qui l'emploi du réfléchi renvoie au propriétaire légitime du domicile, Ulysse. Ainsi l'auditoire est-il invité à constamment glisser du point de vue interne au récit, celui des jeunes qui se méprennent sur ce qui se passe, à son point de vue critique, réfléchissant sur ce qui se passe. L'auditoire entend ce qui se passe s'il ne



s'inclut pas dans le cercle de la connivence. L'aède nous indique également l'enjeu du conflit naissant : au terme de l'action, l'un des deux points de vue aura fait valoir sa légitimité sur l'autre. Il n'y va pas simplement d'une place, il y va d'une propriété, ou plutôt il y va de la légitime occupation d'une place à l'intérieur d'un espace civique liminaire. Il y va d'un titre social ou civique (la reconnaissance d'un statut). Nous verrons que la légitimité du statut impliquera que le déplacement de l'extérieur vers l'intérieur passe par une boucle qui permet d'inclure, dans l'opération, un agent divin. Le déplacement du dehors vers le dedans ne se fait pas par translation continue dans un espace homogène, mais par articulation de deux espaces hétérogènes. Le divin n'agit que dans un lieu intervallaire, un vide, un écart tenant à un changement de niveau. Du sauvage au civilisé, il y a nécessairement un saut.

- 150 La prise à partie de l'étranger en habit de mendiant par Hiros est le premier moment de la séquence narrative de la « tractation », de la « manipulation » ou encore de la négociation pour établir les bases d'un échange possible ; elle est le premier moment du « contrat de communication » ; on entendra contrat de communication dans un sens général, comprenant les échanges de biens, de paroles, de positions. Une place doit être échangée, son occupant changé par dégradation et gradation, et, il importe de l'avoir à l'esprit, le changement d'occupant doit être *légitimé*.
- 151 L'essentiel de la narration est dans la mise en scène et la représentation *iro*-nisée d'une inversion généralisée, d'un monde inversé qui doit être rétabli sur ses bases. Hiros réclame à l'étranger « sa place » ; il prétend le chasser de « sa demeure », de l'expulser en le harcelant à la façon dont les oiseaux chassent le geai du nid qu'il a occupé. Or un commentaire de l'aède, glissé sous l'emploi d'un déterminant possessif, nous avertit que l'intrus est en vérité celui qui a quelque légitime prétention à expulser l'autre de son poste, à l'entrée du *megaron*, de la salle d'accueil des étrangers, salle également du festin. L'échange est conduit selon la modalité du quiproquo. Le ton de la mise en scène est celui de la comédie, qui se révélera bientôt sinistre. Non seulement Hiros adopte le ton d'un croque-mitaine, enhardi par l'illusion de la supériorité de sa force – l'autre est un vieillard pouilleux ; les trublions sont là qui l'excitent – il se permet une plaisanterie graveleuse : s'il ne « dégage » pas tout de suite, il va même (*kai*) *le tirer par un / le / son pied* ; l'allusion obscène est confirmée par la description du comportement des jeunes (ils lui font des clins d'œil et l'excitent à « tirer », d'où ma traduction par l'ancienne forme du verbe, « traire », ne servant plus, en français, qu'à désigner la traction sur le pis d'une tétine) et le commentaire d'Hiros : « J'en rougis de honte<sup>52</sup> ». « Je vais te prendre au trait distinctif de ta virilité dévalorisée de vieillard : je vais te déviriliser définitivement en te ridiculisant publiquement. » Il n'y va donc pas que d'une place dans l'espace civique ; il s'agit de faire valoir sa capacité à la reproduire en faisant la preuve de sa virilité. Il y va de son intégrité d'être vivant.
- 152 Examinons la scène jusqu'au terme de la logique d'un contrat de communication dont le résultat doit être un échange de position dans l'espace (« à l'entrée du *megaron* pour y avoir lieu » vs « dehors », « dans les ténèbres extérieures ») et dans la société (« mendiant attiré » vs « vagabond sans feu ni lieu d'accueil »). Le mépris dans lequel est tenu le « mendiant étranger » est tel qu'il n'y a pas de précaution à prendre pour l'expulser ; il paraît même aller de soi qu'il suffira de le prendre, allons ! disons le mot, par son pied-pénis pour lui faire céder la place, de le prendre par ce dont le refoulement sous un vêtement est la marque d'un retrait ou respect (αἰδώς) qui permet un espace de rencontre avec l'autre et les autres. En termes peut-être plus lévi-straussiens que



freudiens, la « castration », le refoulement de l'organe sexuel, conditionne l'existence du symbolique, des échanges généralisés coextensifs à la règle de réciprocité, marque d'identité de l'humain, garante du respect de l'autre dans les limites où il agit conformément à son statut<sup>53</sup>. Qui sera pris par son « pied », rendu à l'animalité, sera exclu de l'ensemble des vivants dont l'organisation est fondée sur le principe des échanges (une société humaine).

- 153 Telle est la profondeur de la comédie : le souffre-plaisir d'une clique de trublions prétend obtenir une place dans l'espace habité et une position sociale par une procédure qui *invertit* à ce point les règles d'échange qu'elle en annihile la possibilité. La demande d'Hiros, soutenue par les jeunes, est de la forme de l'injonction paradoxale parce qu'excluant d'emblée une communication avec *un autre* puisque le geste visé reviendrait à bafouer son altérité. Dans leur comportement, les « jeunes » sous la conduite du chef de bande à prétention royale nient toute altérité : ils ne peuvent donc voir la présence de l'autre, leur contradicteur, sous le déguisement d'un mendiant venu d'ailleurs – de l'étranger – réclamer une place à l'intérieur de l'humanité, autrement dit, un statut social.
- 154 La symbolique sociale qui fonde la possibilité des échanges entre tous les individus du groupe, pour s'exercer, pour relier efficacement les individus entre eux, pour les associer, implique le retrait (refoulement) sous les plis du vêtement d'un organe qui a puissance d'aboucher un individu avec un autre. Pas de lien symbolique sans coupure, ou plutôt *pas d'articulation* symbolique sans coupure ou rupture : articuler, c'est précisément agencer deux éléments ou deux ensembles par-delà un intervalle (vide). Le retrait a pour effet de soumettre le corps, dans son rapport à l'autre, à un usage privé, soustrait au regard d'autrui. L'époux et l'épouse ne copulent pas : ils nouent *librement* ou *respectivement* une alliance. On peut être nu au gymnase, mais on n'y copule pas. Cela ne se fait au banquet que là où les usagers, les membres de la classe guerrière, se disqualifient en subissant la puissance de Dionysos, le dieu qui retourne le lien social en mascarade lorsque des individus prétendent être souverains de la pulsion sexuelle débridée. En menaçant le mendiant de le tirer par son « pied », désignant par là par une métonymie banale son pénis, Hiros exhibe le ressort caché qui fonde la solidarité du groupe ; du coup, il défait le lien symbolique qui articule l'un à l'autre par-dessus un écart, un vide, etc. ; l'effet n'en est pas, toutefois, une totale déliaison du groupe, sa désorganisation pure et simple ; aussitôt se constitue un lien substitutif de l'organe copulatif *exhibé dans son refoulement*, celui de la connivence. Le regard et le geste d'Hiros vers une allusion de pénis caricatural, puisque celui d'un vieux mendiant difforme, sont contemporains de la circulation des clins d'œil dans le groupe des jeunes encore assis aux tables du *megaron*, satisfaisant *gratuitement* leur appétit et leur soif, découvrant joyeusement la perspective de jouir également *gratuitement* du spectacle de la fonction agentive, qui leur revient en propre, l'accomplissement d'un « exploit ». Nous n'avons pas oublié que le groupe est en période d'initiation éphébique inversée ; les valeurs affectant les oppositions sémantiques qui règlent les rapports entre dedans et dehors, etc. (occupation de l'espace, acquisition de la nourriture, acquisition de l'objet de valorisation sociale) sont inversées ; partout le négatif triomphe du positif. Les relations agentives également sont inversées : le groupe des guerriers est spectateur d'un agent dévalué au plus bas degré de l'échelle agentive<sup>54</sup>. Telle est la condition de la circulation des clins d'œil, de l'instauration d'une connivence entre les jeunes aristocrates en position de spectateurs et un agent ridiculisant la fonction d'agent : dans une ronde ludique on fait glisser à l'autre le renoncement à

l'exercice de sa fonction en se la représentant comme un jeu. La connivence sous la modalité de la circulation des clins d'œil invitant celui que l'on regarde et de qui l'on écarte aussitôt le regard pour l'inviter à regarder et à chercher un soutien à côté, travestit un sentiment de honte devant la lâcheté, ressenti par tous les membres du groupe, en l'inversant en sentiment de plaisir déclenché par la promesse de l'accomplissement d'un exploit *ridicule*ment obscène : la tâche de la reproduction s'achève à une production spectaculaire et à sa reproduction. Par la connivence, les jeunes oublient qu'Héros n'a aucune force dans les muscles, que loin d'être capable d'accomplir un *wergon*, un « exploit », il est incapable d'accomplir le moindre travail pour obtenir le gain d'un besogneux. Mais comme son adversaire est un vieillard matraité par ses errances, il semble qu'un heureux hasard offre au pantin dont ils s'amusent la possibilité d'accomplir un exploit parodique de tout exploit.

- 155 Où apparaît donc une connivence ? Au lieu de la constitution d'une dérive d'une conscience de soi honteuse cherchant refuge, contre la honte, auprès d'un proche (en terme de position spatiale et sociale), qui passe au voisin, jusqu'à ce que la boucle soit bouclée et donne l'illusion d'une solidarité : puisque ce qui se passe crée une solidarité, cela ne saurait être condamnable. Chacun de ces clins d'œil est une invitation à regarder, en position focale, un inconscient du danger qu'il fait courir et qu'il court, faire le malin en gesticulant, tout en se détournant de lui pour porter un regard oblique et rapide sur le voisin afin que ce qui affleure à la conscience – le risque que ça bande pour de bon de tous les côtés – se résorbe dans un leurre fuyant. Une connivence est le produit d'une pulsion sexuelle dé-foulée, comme l'est une ola dans un stade. Effet de surface de ce qui tente de faire surface jusqu'à la limite de l'obscénité et dont la production s'écoule sous une figure analogique de la houle de plaisir qui parcourt la masse des spectateurs ne formant plus qu'un seul corps. Elle est donc accompagnée d'un sentiment de plaisir avoué inavouable, dont un rire ou une explosion de joie défait la tension.
- 156 La connivence est ce qui reste de fil ténu reliant les individus dans un groupe ou une masse quand la solidarité sociale ne tient plus qu'à un fil, justement, le partage d'un plaisir transgressif.

Vers 14-24

*Le regardant d'un regard en-dessous, Ulysse, le retors (polumētis), lui dit :*  
 « Quelle mouche te pique ? Je ne te fais aucun mal, je n'incite personne à t'en faire.  
 Je n'empêche personne de te donner et de m'enlever tout ce qu'il veut.  
 Ce seuil nous contiendra bien tous les deux ; tu n'as aucune raison  
 De rechigner à la dilapidation des biens d'autrui. Tu as tout l'air d'être un vagabond,  
 Comme moi. La prospérité, les dieux tardent à t'en offrir la compagnie.  
 Ne t'avise pas trop de défier mes poings ; ne m'irrite pas la bile ;  
 Je suis peut-être vieux, mais je pourrais te barbouiller la poitrine et les lèvres  
 Avec ton sang. Après, je serai tranquille, et demain  
 Encore plus : je ne crois pas que tu reviendras une  
 Seconde fois du côté du megaron... d'Ulysse, fils de Laërte. »

- 157 La réponse d'Odusseus à la provocation est introduite par un commentaire implicite de l'aède par le moyen d'une qualification : c'est Ulysse *polumētis* qui répond, Ulysse le fort prudent et le fort avisé, Ulysse le retors : sous des apparences conciliantes, il incite à la lutte.
- 158 Héros n'a pas de raison de le maltraiter ni de le traiter injurieusement puisque « ni il ne lui fait du mal, ni il ne l'injurie » (v. 15) : il ne lui enlève pas sa place, puisque le seuil peut les contenir tous les deux ; son statut n'est pas moins respectable que le sien : leur fortune

est entre les mains des dieux. Puis il le met en garde devant un recours à la force *tout en le provoquant* au combat.

- 159 Nous sommes toujours dans le moment de la *tractation*, celui où le personnage mis en cause ou attaqué, défend la légitimité de sa position (je ne prends pas assez de place pour prendre ta place) et propose un compromis : ce seuil nous contiendra tous les deux. Mais, dans les situations où il est injurié, les conciliations d'un Ulysse sont des propositions insultantes.
- 160 Dans sa réponse, sous son déguisement de mendiant, Ulysse accuse explicitement les prétendants d'être des voleurs : je n'interdis à personne, dit-il à Hiros, de te donner en abondance « même en l'enlevant » (*kai... anelonta*), même s'il ne le prend pas sur ses biens, mais sur des biens qu'il fait siens (*helonta*<sup>55</sup>) abusivement. Sa cause est donc très mal fondée. Si lui, le vieux mendiant, doit recourir à la force, il risque de barbouiller de sang la face et la poitrine de l'autre : « Alors, demain, je serai *encore plus tranquille*, car je gage que tu ne retourneras pas *une seconde fois vers le megaron* d'Ulysse, fils de Laërte ». L'allusion est claire : si Hiros veut se battre, le « mendiant étranger » vaincra *et entrera à nouveau en possession de son bien* ou en tous les cas, en possession du seuil qui donne accès à son bien ; Hiros ne retournera donc pas *une seconde fois*, après sa défaite, en direction du *megaron* qu'Ulysse a hérité de son père<sup>56</sup>. L'avertissement est adressé aux « jeunes », singulièrement à leur meneur. Il est une insulte et un défi adressés au guide de l'équipe initiante, rabaissée au niveau d'une troupe de pilleurs lâches puisqu'ils ne font pas une incursion sur un territoire ennemi, mais sont confortablement assis à la table d'hôte d'un allié qu'ils volent. Ils ne conquièrent pas leur nourriture, ils en tirent immédiatement jouissance sans fournir un effort pour la gagner, en la parasitant. Antinoos relèvera le défi sans rien soupçonner du piège qui lui est tendu. La connivence rend aveugle à ce qui la dérange.
- 161 Incidemment, l'aède vient de nous éclairer sur les enjeux du combat qui va suivre : la reconquête d'un seuil, d'un *droit de passage* qui autorisera un retour « chez soi ».
- 162 Ulysse laisse entendre que c'est lui qui occupe légitimement la place, étant donné qu'il est devant le seuil de *sa demeure*. Il revendique donc, implicitement, de faire la preuve de la prétention qu'il élève. *Polumētis*, il fait mine d'être conciliant, en réalité, il provoque le combat en *amorçant* son adversaire, comme nous disons de façon familière ; il y a de grandes chances qu'un rodomont réagisse à la provocation, et qu'il fasse se lever son « entraîneur ».

Vers 25-31

*Galipette en goguette voit rouge ; il lui dit :*

*« Peuchère ! Comme le dévoreur de déchets vous débite aisément son discours !*

*A l'égal d'un soufflet de forge fripé comme une vieille ! Et je ne serais pas assez malin pour lui faire payer*

*Sa vilénie en le cognant des deux poings et en lui faisant tomber à terre*

*Toutes ses dents hors de leur râtelier, comme on les arrache à une truie qui ravage les blés ?*

*Eh bien, maintenant, retrousse ton chiffon sur les reins afin que tous ceux qui sont là reconnaissent*

*Les combattants à l'œuvre et comment tu te battrais contre un professionnel de la guerre tout neuf ! »*

- 163 Le vieux, par son aplomb, a atteint son objectif ; il a provoqué la colère de son interlocuteur, qui, du coup, évalue mal le rapport de force : « Tu dé bites des discours, mais il te faudra montrer que tu es de force à faire la preuve de la légitimité de ta prétention. Mets-toi en position de combat ! » Il relève présomptueusement le défi. Il se

fié à une jeunesse qui fait de lui, comparativement à un vieillard, un « *andra* », un « guerrier ». Les « jeunes », qui connaissent le personnage et savent, comme nous en avons été informés, qu'il n'a « ni nerfs, ni tendons, ni muscles », auraient dû le mettre en garde et lui imposer une conciliation. Mais le principe de la jouissance immédiate est ce qui règle leur conduite : peu importe l'issue du combat pourvu qu'il soit une occasion de rire et qu'il procure quelque excitation. L'intelligence de la situation – son *noos* – leur échappe complètement, au point qu'elle ne peut se manifester que sous une forme également inversée, d'une décision qui produira un raté.

## Transformation d'une dispute en duel judiciaire

Vers 32-49

*Ainsi y allaient-ils de bon cœur pour se déchirer de leurs criaillements rocailleux*

*Sur le seuil de pierre polie à l'avant des hauts montants de la porte.*

*Sous le coup d'une impulsion trop forte, Antinoos attisa leur querelle ;*

*Riant de bon cœur, il dit au milieu des prétendants :*

*« Mes amis ! Mes alliés ! Jamais encore n'a été arrangée*

*Une aussi belle occasion de jouir que celle qu'un dieu a produite dans cette demeure !*

*L'étranger et Galipette s'excitent l'un l'autre*

*A en venir aux mains. Eh bien ! Piquons-les et que ça saute ! »*

*Ainsi dit-il. Tous bondirent de leur siège en riant*

*Et se rassemblèrent autour des mendiants vêtus de misère.*

*Antinoos, le fils d'Eupeithès, dit au milieu d'eux :*

*« Ecoutez-moi bien, fiers prétendants, sans m'interrompre !*

*Vous voyez ces estomacs de chèvre sur le feu où nous les avons mis*

*Pour le repas et que nous avons remplis de graisse grésillante et de sang ?*

*Celui des deux qui l'emportera, l'autre écrasera,*

*En se relevant les enlèvera et, s'il lui plaît, s'en réglera.*

*Toujours il festoiera avec nous et nous ne permettrons plus*

*A aucun autre mendiant de se mêler à nous pour réclamer sa becquetance. »*

*Ainsi dit Antinoos ; le dessein leur plut.*

- 164 Les préparatifs du combat sont achevés, du point de vue des deux rivaux. S'ils engageaient la lutte à cet instant, les spectateurs n'auraient assisté qu'à une empoignade, qui se serait soldée par une déculottée d'Hiros, provisoirement écarté du seuil du *megaron*. Or à ce moment intervient, en tiers, Antinoos, un prétendant au statut de *basileus*, de juge, aspirant à une position de juge royal. Il est le chef de la bande des initiants, ensemble de treize individus, membres de l'aristocratie équestre, en période de formation et d'apprentissage du rôle qu'ils devront jouer en tant qu'adultes : *basileus*, Conseillers parmi lesquels l'un prétend même à la fonction de « souverain juge » (roi) et Guerriers. Leur éthique, la règle fondamentale de leur conduite est claire : une position de commandement autorise un parasitisme intégral des ressources capables de satisfaire les demandes du corps, des pieds à la tête : nourriture et partenaires sexuels, divertissements. Chef en habit d'imprésario, Antinoos, au lieu de chercher à concilier les adversaires, conformément à sa fonction, les excite et les jette l'un contre l'autre comme deux animaux de combat ou deux coqs (*xunelassomen ōka* : poussons-les vivement l'un contre l'autre ; aiguisons leur querelle ; qu'ils se déchirent). Dans ce monde où tout est inversé, ce sont les hommes qui sont « rugueux » comme des pierres brutes, le seuil qui est « poli ». Un étranger, un intrus est venu déranger la bande qui consommait en toute tranquillité les biens d'autrui ; l'occasion est trop belle ; l'irruption d'Hiros est une aubaine, une trouvaille d'Hermès : il n'aura pas de peine à nous débarrasser de l'intrus, un vieillard mal en point. Nous, auditeurs, savons qu'il y a en effet du divin dans la

rencontre, puisque nous avons appris qu'Ulysse ne serait jamais revenu dans sa patrie sans une autorisation de Zeus. Antinoos interprète tous les signes à rebours de leur signification.

- 165 Antinoos (« Qui agit à rebours du bon sens » / « L'Etourdi » / « Le roi bouffon », l'imprésario de « la société du spectacle ») achève le portrait d'un monde de l'inversion des valeurs. Les « jeunes » forment une masse aux comportements indifférenciés qui, pour se reconnaître une identité à la fois flatteuse et rassurante, s'oppose une caricature ; cette caricature *d'eux-mêmes* ne leur permet pas de se reconnaître en elle en raison de la facilité avec laquelle elle se laisse manipuler, leur donnant ainsi l'illusion de manipuler eux-même le pilotage automatique interne qui gouverne leurs conduites (pilotage en prise immédiate avec la pulsion sexuelle, dont le rôle, dans ce genre de situation, s'explique par son organisation particulière : la pulsion sexuelle mâle se manifeste par la mise en œuvre d'un organe qui relie de manière concrète, autrement que par un substitut symbolique, fondateur de la communication *humaine*, un individu à un autre ; l'excitation sexuelle solidarise le groupe, qui l'entretient ; le danger est que l'excitation s'accroisse sans que rien ne la contienne ; l'intervention d'Antinoos a eu au moins un effet positif : elle a permis de canaliser l'excitation en transformant la participation affective à une lutte en spectacle analogue à celui des jeux : les jeunes sont tenus à distance des combattants).
- 166 Or il y a plus important.
- 167 L'intervention d'Antinoos relance la dispute à un autre niveau : elle convoque publiquement les jeunes prétendants autour des deux hommes, elle la transforme en un spectacle analogue à un *agōn*, à un concours, jeu ou procès. Du coup l'espace est transformé en arène des jeux ou en celle d'un procès<sup>57</sup>. L'écart est entre le groupe des spectateurs en position de pure jouissance et deux individus du degré zéro de l'humanité (deux hommes *tolérés* dans une société civile) ; on accordera à l'un une place dans le groupe, on tolérera sa présence à condition qu'il expulse l'autre au terme d'un combat parodique de l'usage de la force. En aucun cas l'issue du combat ne saurait représenter une menace pour le groupe, pense-t-on du moins.
- 168 Les jeunes, au lieu de réfléchir à la gravité de ce qui se passe et à la légèreté du comportement de leur meneur, un futur *basileus*, pourtant, rient de la transformation d'un rite social sérieux en plaisanterie et font cercle autour des deux mendiants<sup>58</sup>. Leur rire est le signe d'une détente en même temps que d'une intelligence avortée de la situation : il permet de se renforcer dans l'idée que le chef a le sens de la plaisanterie et de passer outre à l'éveil d'un scrupule : « Est-ce bien le rôle d'un chef de conférer une valeur à ce qui est vil ? » Le rire relaie les clins d'œil pour renforcer la connivence. Rire ensemble de la dérision d'un rite, rire ensemble d'une forme de sacrilège, c'est neutraliser un début de réflexion par la manifestation d'une solidarité de groupe de vantards se donnant des airs fiérots (leur chef les interpelle en les traitant de « fiers prétendants »).
- 169 Antinoos va jusqu'au bout de la logique de sa plaisanterie (ἦδὺ δ' ἄρ' ἐκγέλασας, v. 35, « de son rire de bon cœur »), du traitement parodique de l'acte le plus solennel de sa fonction sociale. Le « juge » « arbitre » propose un prix du concours, une récompense, une part de viande dont le vainqueur pourra s'emparer (ἀναστὰς αὐτὸς ἐλέσθω, 47), faisant le geste du vainqueur d'une épreuve aux jeux ou dans un procès où l'on se dispute l'appropriation légitime d'un bien. La récompense est un objet et un engagement : le vainqueur « enlèvera » un estomac de chèvre plein de sang et de graisse grésillante (de

déchets de viande enlevés avec la graisse) ; à l'avenir « il aura sa part de festin après nous<sup>59</sup> » ; « on n'autorisera aucun autre à se mêler à nous pour mendier ».

- 170 Récompense parodique : un vainqueur reçoit en guise de récompense un objet de valeur, puis il est invité à participer à un festin à la place d'honneur. L'engagement n'est pas valide, qui vise à refuser à l'avenir de reconnaître à quelqu'un son statut de mendiant ; « et pourtant tous les mendiants étrangers viennent de Zeus ». De façon anodine, mais il n'est rien d'anodin quand la *timē* d'un dieu (honneur et compétence) est en cause, comme celui de Créon dans *Antigone*, le « décret » d'Antinoos empiète sur le domaine de Zeus. Avant même d'exercer le pouvoir, il commet un abus de pouvoir ; il se disqualifie. Il l'avait déjà fait en donnant au mendiant étranger un coup et une matière immangeable (un escabeau) au lieu de nourriture. Usager sournois de la force (il a « donné » l'escabeau à un homme qui lui tournait le dos), il avilit la fonction de juge en en faisant un usage qui la ridiculise. Antinoos retourne en opération burlesque, parce qu'il pense ne rien risquer, un rite dans lequel les dieux, Ulysse va bientôt le rappeler, sont intéressés. Il a en vérité engagé le processus de sa marche en aveugle vers la mort. Il est « Antinoos » : à chaque moment important, il fera la preuve de son « inintelligence de la situation » en prenant à chaque fois la *mauvaise décision*. La dépense minimale de l'intelligence, la saillie jaillie de la perception dans le réel d'un rapport prometteur d'un gain obtenu sans effort – l'irruption d'Héros est une aubaine pour nous débarrasser d'un vieillard importun – déclenche un rire par lequel le rieur laisse entendre qu'il tient déjà ce qu'il se promet. Le rire est le signe d'une intelligence qui s'en tient à la représentation de ce qui la réjouit ; il est le signe d'une intelligence qui s'enraye au moment où elle s'embraye.

Vers 50-58

*Ulysse, le fort prudent, le fort avisé, méfiant, leur dit :*

*« Faisons un pacte ! En aucune façon un vieillard, accablé par le malheur,*

*Ne peut combattre contre un jeune. Mais l'estomac,*

*Ce coquin malfaisant, me harcèlera aussi longtemps que je ne succomberai pas sous les coups.*

*Eh bien ! Allons ! Tous, prêtez maintenant un serment irrévocable :*

*Personne, par complaisance pour Galipette, ne me frappera lourdement*

*Du plat de sa main et, par ce geste d'outrecuidance, me soumettra à la force. »*

*Ainsi dit-il. Tous jurèrent.*

- 171 Ulysse déguisé intervient pour demander un serment, de peur que quelqu'un (des spectateurs) ne le frappe de la main et ainsi donne la victoire à son adversaire, ἔπ' Ἴρω ἦρα φέρων (56)<sup>60</sup>. « Tous s'engagèrent avec force ». Comme Antinoos pouvait s'y attendre, mais cet aspect du rite lui avait sans doute échappé, le combat, devenu concours ou procès, est placé sous l'autorité du monde divin ; implicitement, Ulysse a disqualifié Antinoos dans sa fonction de juge. En même temps il inscrit tous les agents présents (combattants, arbitre, spectateurs) dans une relation contractuelle. Il fait entériner, à l'avance, la légitimité de l'état de fait qui résultera de l'issue du combat en faisant des dieux – spécifiquement de Zeus – son garant.
- 172 Sans le serment, le risque était de ἔπ' Ἴρω ἦρα<sup>61</sup> φέρειν, « de faire porter la force du lien de confiance (*wēra*) sur Héros » en recourant à la force par tricherie (par un coup bas). Il est des exemples illustres dans la tradition épique qui montrent que celui qui ne compte que sur lui-même et sur la force, en laquelle il s'assure, prend des précautions pour ne pas risquer de perdre ; il triche « en toute innocence » : Ajax (*Iliade*, chant 7) s'engage dans un duel avec Hector en se protégeant derrière un bouclier « haut comme une tour<sup>62</sup> » (*Il.* 7, 219) ; Achille, pour s'assurer la réussite de son plan, envoie Patrocle à sa place au combat,



caché sous ses armes divines<sup>63</sup> ! A la différence de ses prédécesseurs, les deux membres les plus illustres de la classe des guerriers, dans l'opération présente Ulysse pare au risque d'une tricherie dans le camp adverse. En demandant un serment, il fait en sorte que la force du lien de confiance (*wēra*) repose sur Zeus, le souverain juge. Par sa demande, il renverse le renversement parodique dont Antinoos a eu l'initiative : il se garantit le respect de la promesse qui vient d'être faite. Il aura sa part de nourriture et, surtout, sa place dans le *megaron*. Le serment aura un effet analogue à la promesse d'Alkinoos au chant 7 : il garantira l'obtention d'un gain par le plus faible ; il lui permettra de prendre pied dans le *megaron* comme la promesse d'Alkinoos lui a permis d'embarquer sur un navire qui le conduirait infailliblement sur le territoire d'Ithaque. Certes, il est, lui aussi déguisé, mais l'initiative de la ruse revient à la déesse Athéna.

173 Tout franchissement d'une limite doit être légitimé par une autorité qui a compétence de le faire. A chaque frontière, Ulysse doit faire la preuve par le divin de la légitimité de ses trans-gressions de lieux en lieux, jusque dans la chambre nuptiale. La *légitimité* du retour est le leitmotiv de l'*Odyssée*.

174 Avec la prestation de serment, le contrat de communication est conclu et le duel parodique retourné en son contraire : à l'issue du combat, le vainqueur fera la preuve de la légitimité de sa prétention, d'abord à occuper une position contre le seuil, puis à franchir le seuil et à occuper une place dans le *megaron*. Ni Antinoos, ni aucun de ses compagnons ne tirera les conclusions qui s'imposent après la victoire du mendiant venu d'ailleurs : seul Amphinomos<sup>64</sup> sera assez perspicace pour *awijein*, « percevoir » ce qui se trame sous les apparences et introduire le mendiant vainqueur dans le *megaron* pour l'y installer, interprétant la promesse d'Antinoos à la lettre : le mendiant aura sa part du festin des prétendants (*dasetai*) après eux (*hēmin meta*) mais également au milieu d'eux. Il suffira de lui installer une table à l'entrée du *megaron*, au bout des tables des prétendants : il y sera servi après eux, mais dans le *megaron*. Antinoos sera pris au piège de son étourderie : s'il n'avait été introduit dans le *megaron*, le mendiant n'aurait pas pu participer au concours.

175 Les vers 59 à 66 mettent en scène Télémaque, absent du récit *Le Retour d'Ulysse*.

*Économie érotique :*

176 Désormais tout va vite : nous sommes conduits jusqu'à la sanction sans effet de retardement. Avant de nous engager dans sa lecture, faisons le point sur ce que nous avons acquis et compris du fonctionnement de la constellation agentive, formée, 1. du groupe des prétendants sous la conduite d'un meneur, Antinoos, 2. d'Hiros le mendiant attiré du groupe, transformé en champion de l'équipe, 3. d'un mendiant, l'opposant ou l'anti-sujet, venu, d'on ne sait où, perturber l'agir du groupe, une forme généralisée de parasitisme. Il est implicite que le groupe s'est donné les moyens d'interdire toute rébellion des gens qu'il asservit à la satisfaction de ses besoins. En dépit qu'il en ait, Eumée doit lui livrer ou faire livrer quotidiennement un porc. Supposons : des sbires se sont mis à son service qui répandent la terreur.

177 Le groupe des prétendants a un statut social : ses membres font partie d'une classe d'âge, des éphèbes en période d'initiation dont la forme est définie par leur appartenance à la classe dirigeante. Ils sont membres de l'aristocratie ; leur chef s'initie à l'acquisition des qualités requises pour un Conseiller (*basileus*) pouvant prétendre à une position royale comme nous l'apprendrons plus tard, au début du chant 22 ; il est assisté d'un groupe de guerriers dont le capitaine se nomme Eurymaque. J'ai déjà indiqué les diverses inversions



auxquelles ils soumettent le rite de l'initiation éphébique, qui reviennent à ensauvager l'espace civilisé.

- 178 Disposons l'organisation de l'action présente selon la grille de lecture trifonctionnelle : est en jeu l'acquisition d'un bien, vil, corrélé à la fonction de fécondité, une satisfaction perpétuelle. Celui qui vaincra aura le droit d'occuper la place sur le seuil pour s'y nourrir d'un boudin sous l'enveloppe d'une panse de chèvre ;
- 179 Un groupe de guerriers jouisseurs, dont la conduite est parasitaire, soutient la cause d'un champion caricatural ; la fonction guerrière, la fonction agentive par excellence, est *déléguée*, ludiquement, à un parasite intégral, un membre à part entière de la fonction de fécondité, un pur consommateur de biens qu'il ne produit pas ;
- 180 Nous avons déjà compris que l'intelligence se cache sous le travestissement d'un vieillard venu apparemment de l'étranger. Et nous allons immédiatement découvrir que, dans le groupe des parasites, l'intelligence du meneur est parasitée par la règle du fonctionnement parasitaire : il s'agit en tout et partout de produire la plus petite dépense pour en obtenir immédiatement ou presque immédiatement un bénéfice.
- 181 L'économie du groupe est érotique.
- 182 *Erōs* est la puissance qui pousse tous les êtres à s'unir en s'abouchant. L'économie érotique est celle de l'obtention sans délai et donc sans effort, ou du moins, sans effort douloureux, d'un plaisir. Elle paraît être la plus conforme à la nature puisqu'elle dispose, pour sa réalisation, d'un organe qui fait d'un rapport concret, matériel, charnel, à l'autre une source de satisfaction. Le parasitisme est le mode de fonctionnement d'une économie érotique : à tous les niveaux fonctionnels, la distance entre la dépense et le plaisir y est *la plus économique* qui soit, minimale. Cette dépense qui obtient quasi immédiatement une satisfaction se fait connaître par le rire.
- 183 Dans le domaine de la fonction noétique, la saillie est le mode sous lequel se manifestent les productions de l'intelligence qui voit immédiatement dans une rencontre ce qu'elle a de plaisant par le profit qu'elle promet *certainement* : la jeunesse d'un Hiros promet la victoire sur un vieillard abîmé par les intempéries même si cet Hiros n'est qu'un grand escogriffe. Au moment de la saillie, Antinoos ne voit que la taille et la relative jeunesse, mais non l'escogriffe. Surtout, il se laisse tromper par les apparences d'un vieillard. Il pense avoir trouvé la solution la plus facile pour se débarrasser d'un importun et d'un empêcheur de tourner en rond (un perturbateur de la connivence).
- 184 Quel est le trait important de la fonction guerrière ? La capacité d'accomplir un exploit. Il serait peut-être plus approprié de nommer « fonction par excellence agentive » la fonction guerrière. Sous quel mode s'exerce-t-elle dans une économie érotique ? Celui de l'assistance à un jeu, qu'il fût un concours ou un procès. De quelle façon assister à des jeux ou à un duel judiciaire peut-il satisfaire de la manière la plus économique la fonction agentive ? Précisément par la connivence, qui est un mode de circulation du plaisir sexuel ressenti au spectacle d'une lutte quand cette lutte, inversion du sérieux d'un combat où il y va de la vie de l'un des adversaires, consistera, pense-t-on, en une série d'esquives pour ne pas laisser l'autre s'emparer de l'organe de la puissance, dont le spectacle, nécessairement, fait rire puisqu'il a pour effet de ridiculiser ce dont l'autre ne pourra plus se prévaloir.
- 185 Dans le domaine de la fécondité, l'économie érotique vise l'entretien vital minimaliste : parasiter la nourriture et la boisson, dépenser en pures pertes les énergies vitales, surtout ne rien féconder. Une économie érotique est mortifère<sup>65</sup>.

## 186 De l'épreuve qualifiante à la sanction :

Alors Ulysse  
 Ceintura de ses haillons la région de l'aine et du sexe ; il mit en pleine lumière  
 La beauté et la force de ses cuisses ainsi que la largeur de ses épaules.  
 [69- 70 : Il paraît qu'Athéna est intervenue pour fortifier les membres du « pasteur  
 des troupes »]  
 Tous les prétendants lui sifflèrent impudemment leur admiration;  
 Ils se babillaient les uns aux autres :  
 « Peuchère ! Ça ne va pas traîner ! Galipette Escampette ne tardera pas à se faire  
 ratatiner en femmelette !  
 Aïe ! Qui aurait soupçonné ce muscle cuissier sous les haillons du vieux ? »  
 Ainsi dirent-ils. Les ardeurs de Galipette se troublèrent vilain !  
 Mais ses entraîneurs le forcèrent à se ceindre les reins et le poussèrent  
 Tremblant de tous ses membres ! Aux jointures, les peaux molles spasmodiaient ;  
 Antinoos lui dit, détachant bien les mots, d'une voix féroce et menaçante :  
 « Espèce d'avachi ! Si tu ne veux pas que je te les coupe, tu as intérêt à ne pas être  
 une femmelette !  
 Si tu trembles devant l'individu et qu'il te terrorise,  
 Lui, un vieux, accablé par le malheur qui l'a frappé,  
 Ce que je vais te dire s'accomplira :  
 S'il l'emporte sur toi en t'écrasant par terre,  
 Je te ferai jeter dans un navire et je t'enverrai sur les rivages du couchant,  
 Chez le roi Cauchemar, destructeur de tous les mortels :  
 De la lame impitoyable du bronze, il leur coupe nez et oreilles,  
 Il les émascule et donne aux chiens les génitoires à manger crus. »  
 Ainsi dit-il : l'autre n'en trembla que de plus belle !  
 On le poussa au milieu du cercle. Les voici tous les deux, poings levés.  
 Le divin Ulysse, le fort endurant, hésita :  
 Le frapperait-il d'un coup tel que la vie l'abandonnerait, sur place, dans sa chute ?  
 Amortirait-il plutôt le coup pour l'étendre sur le sol de tout son long ?  
 A y réfléchir, il lui parut plus avantageux  
 D'amortir le coup afin que les Achéens rien ne soupçonnassent.  
 Alors qu'ils étaient toujours en garde, Iros frappa sur l'épaule droite,  
 Ulysse le cogna sur le cou, sous l'oreille ; les vertèbres  
 Craquèrent ; aussitôt un sang rouge lui monta à la bouche,  
 Gambette s'éroula dans la poussière en râlant, grinça des dents,  
 Les pieds trépigèrent dans la poussière. Les prétendants orgueilleux,  
 Levant les mains au ciel, crevaient de rire.

## 187 Épreuve qualifiante : effet de surprise (vers 68 à 89)

188 Les combattants laissent tomber sur leur taille le vêtement qui recouvre les épaules, ils en relèvent les pans jusqu'à la hauteur du sexe : apparaît alors la véritable stature de l'étranger. Hiros tremble de tous ses membres ; les jeunes se moquent d'Hiros en lui promettant une belle partie de sodomisation. Ils retournent ironiquement la force du vieillard en verdure, indice de lubricité (vers 75-76) : « ἦ τάχα Ἴρος Ἄϊρος ἐπίσπαστον κακὸν ἔξει, / οὔην ἐκ ῥακέων ὁ γέρων ἐπιγουνίδα φαίνει. » « Etant donné le sommet de la cuisse que le vieillard montre sous ses haillons, ça ne tardera pas : Wiros awiros va se faire méchamment étirer ! »

189 Le jeu de mot Ἴρος Ἄϊρος invite à entendre ἴρος αἴρος (je rappelle que /w/ est un phonème à part entière de la langue homérique) : les jeunes traitent Hiros d'homme « mâle emasculé ». Il aura bientôt / il sera bientôt tenu par *epispaston kakon*, « un mal / une douleur qui étire à l'excès les tissus » / « un mal – un individu – qui va l'étirer / se l'attirer avec force », « étant donné l'épigounida – la partie au-dessus des cuisses ! – que le

vieux fait paraître depuis / de dessous ses haillons ». L'agneau va subir un rude assaut. Pour l'heure, les jeunes trublions se croient toujours au temps de la mascarade ou s'imaginent encore participer à un cortège dionysiaque. Quoi qu'il en soit, ils situent mal Dionysos, dont l'épiphanie est toujours décevante : il n'est pas dans l'exhibition de la puissance sexuelle, il est dans sa fascination, qui empêche de voir l'imminence d'une mise en pièce dont l'halluciné sera victime.

- 190 Antinoos interpelle le grand dadaïste d'un mot insultant, βουγίαε, dont le sens est disputé et où l'emploi du premier terme βου- aurait une valeur intensive ; le mot signifierait « vantard ». Or le mot, dans les manuscrits, est attesté communément sous la forme βουκίαε ; κάιε doit se lire -kajje ; cette figure est susceptible d'être issue d'une racine \*kas, et d'une formation adjectivale \*kasjos > kahjos > kajjos. La racine signifie « couper » / « fendre » / « tailler » ; j'ai fait l'hypothèse ailleurs qu'elle forme la base du nom Cas-tōr, qui signifie donc « le castrateur », la castration étant une forme de « taille » / d'élagage de la force brute. L'interpellation d'Antinoos est, sur le plan grammatical, apparemment difficile à entendre : νῦν μὲν μῆτ' εἶης, βουκίαε, μήτε γένοιο. « Puisses-tu ni être, boukaie, ni devenir ! », quoi ? se demande-t-on. La phrase invite à sous-entendre une suite, celle d'un adjectif que l'interpellation permet de restituer, βουκάιος. Une construction μή τε εἶης... μή τε γένοιο... signifie : « Si tu ne veux pas que je te transforme en ..., ne sois pas = ne te comporte pas en ... », dans le contexte, non en bougaïos, mais en boukaïos, en « bovin coupé » / « castré », en « castrat », disons en « mauviette », en jouant sur le mot, disons encore en « avachi ».
- 191 Antinoos promet ensuite à Hiros que, en cas de défaite, on le fera transporter chez le roi Ekhetos qui lui fera subir les derniers outrages en faisant couper nez, oreilles et parties génitales pour les donner à manger aux chiens (tel est le sort que subira plus tard Melantheus, le chevrier, l'autre personnage aux frontières de l'humanité ou de l'animalité ; la conclusion du duel judiciaire, ce ne sera pas la défaite d'Hiros, mais le maskhalismos de Melantheus, après l'élimination de toute la troupe).
- 192 On explique le nom du roi Ekhetos en le rattachant au verbe hekhein, « tenir ». Il est tout autant possible de le rattacher au thème du « serpent » (Ekh-is) ; Ekh-eton ne peut-il pas être traité comme une formation analogique de herp-eton, « le rampant », le « serpent » ? Au lieu de Ekhetos, on peut entendre le génitif pluriel (-ton b- / tōn b- sont traitées toutes deux également comme syllabes longues) et comprendre que l'on fera transporter Hiros au royaume des serpents (vers le roi des Serpents) ? Il sera traité comme les porcelets que les mères, célébrant les Thesmophories, jettent dans un ravin, territoire de vipères, afin que les chairs, mordues, se décomposent et servent, ensuite, d'engrais pour les semences.
- 193 Pour l'instant nous retiendrons qu'envoyer quelqu'un ἤπειρόνδε (ēpeironde), ce n'est pas l'envoyer « sur le continent », mais, à l'ouest, sur le rivage de la terre continentale que borde la vaste mer, du côté du royaume des morts.
- 194 Dans la logique de la plaisanterie des « jeunes », la menace d'Antinoos invite à saisir sous l'enjeu du combat à venir – la réappropriation d'un domaine – sa portée extrême, la restauration des forces vitales, évoquées par antithèse dans la mention du corps émasculé. Si nous considérons aussi Hiros comme le therapōn, le substitut symbolique de tout le groupe des prétendants, sa défaite disqualifiera ipso facto la prétention d'Antinoos, qui a fait de lui son champion, à être lui-même la source de renouvellement des forces vitales du domaine, c'est-à-dire à donner un fils à la maîtresse des lieux. Cet enjeu est l'un des nombreux indices qui confirment qu'Ulysse avait quitté son épouse pour la guerre

avant qu'elle n'ait conçu un enfant. Tel est d'ailleurs le reproche implicite que lui feront et son épouse, et son père, d'avoir fait, au moment de devenir adulte, le choix de la fonction de mort avec celui de la guerre, au lieu de celui de la fonction de fécondité avec la paix.

*Performance (vers 90-102) :*

- 195 L'étranger étend par terre Hiros d'un coup de poing sous l'oreille, sur la nuque : ce dernier tombe dans la poussière μακῶν, « bêlant » ou « râlant » à la façon d'un faon ou d'une génisse, il grince des dents, trépigne. Hiros tombe à la façon d'un animal égorgé (frappé au cou, son sang jaillit dans la bouche), mais il n'est pas tué. Les prétendants, les bras au ciel, « meurent de rire » : la paralysie de leur intelligence ne fait que s'accroître. Ils rient au spectacle de leur propre chute grotesque.

*Sanction :*

*Chute du vaincu dans un duel judiciaire / chute de l'animal mis à mort dans le rite : hiera wergejn / operari (faire fructifier : féconder)*

- 196 Il importe que nous nous arrêtons sur l'apparition d'un thème, dans le récit, annoncé par le nom du personnage du point de vue de qui est représentée l'action jusqu'au moment de son évacuation, thème que nous désignons sous le nom de « sacrifice ».
- 197 Le nom d'Hiros (écrit avec une initiale aspirée) peut aussi être rattaché à *\*j(e)r-os > hjiros / hijeros* et donc au thème de l'animal mis à mort dans le rite dit « sacrificiel ». Il tombe sur le sol à la manière d'un animal. Il est un être humain intégralement « disqualifié », proche du monde animal ; il ne fait que boire et manger. Le combat contre lui est associé à un pacte garanti par un serment : en prêtant serment, les hommes ont convoqué Zeus sur la scène d'un duel, transformé par là-même en ordalie, en acte rituel. Il s'agit de ne pas *ep'Irōj wēra pherein*, de ne pas donner la victoire à Hiros, car sur le vainqueur reposeront ensuite *wēra*, « les garanties » de fidélité aux engagements. S'il est vaincu, Hiros est menacé de subir les sévices qui dépouillent un être de ses traits humains vitaux. Il est frappé du coup dont on assomme l'animal que l'on met à mort rituellement ; assommé, il tombe dans la poussière μακῶν, « bêlant » à la façon d'un « faon » plutôt que d'un « agneau », en animal que l'on sacrifie à Artémis, la déesse des passages de la sauvagerie à la civilisation. En tant que condition de passage à un nouveau partage, il est renvoyé sur un territoire en-deçà des partages. En revanche, sa chute ouvre, pour son adversaire, le passage qui le conduit d'abord sur le seuil, puis de l'autre côté, à l'intérieur du foyer<sup>66</sup>.
- 198 De l'hiver d'où il vient, au cours duquel il a accumulé des énergies vitales, Ulysse entre dans le domaine de l'été où il récoltera les fruits de ses luttes et en répandra des semences. Hiros défait assure « symboliquement » le passage d'un ordre ancien, un monde disqualifié où les « jeunes », les porteurs de l'avenir, ont transformé les rapports sociaux en mascarade et en carnaval, à un monde nouveau, dans lequel le vainqueur, en dépit qu'il en ait, sera le médiateur irénique d'échanges généralisés entre agents d'égale dignité (c'est ce que nous apprendrons au cours des scènes de reconnaissance avec l'épouse et le père).
- 199 Pour clore la querelle, Ulysse-le-mendiant tirera par un pied (par son pied !) Hiros, après sa défaite, jusqu'à l'entrée de la cour, sous l'auvent, et l'assiéra contre la palissade. L'aède décrit la scène en ces termes : il l'assoit en lui donnant l'appui de la palissade – l'homme est complètement « désarticulé » –, il lui met un bâton (un sceptre) dans la main (probablement son propre bâton) et il lui met sa besace à l'épaule. En même temps, il lui parle ; selon le texte hérité, il lui dirait : « Tiens-toi assis là-bas et repousse les chiens et

les cochons ; chiffre molle comme tu l'es, ce n'est pas à toi à jouer au prince (*koiranos* : conducteur de la troupe) des mendiants et des étrangers, si tu ne veux pas subir un malheur encore plus grand. » Hiros a donc un siège avec un dossier, il tient en main un « sceptre », il tient en bandouillère un emblème, il a une fonction, non pas repousser les chiens et les « cochons » (σύας), mais, à ce que je crois, μύιας (racine \**mu-ja* et non \**mus-ja*), « les mouches ». Entre vie et mort, Ulysse l'invite à écarter des cadavres les charognards. Il fait de lui un roi parodique d'un monde des morts dans l'attente de leur enfouissement. En outre, selon la menace proférée, il aurait pu être destiné au roi *Ekhetos*, une figure de roi du monde souterrain des serpents, qui n'est pas tout-à-fait celui des morts, mais celui de la régénération perpétuelle. Il serait mis en corrélation avec un monde redoutable qui joue un rôle dans la fertilité. Comme celle des gorettes que les Thesmophores jettent dans un ravin pour que leurs chairs, mordues par les vipères, se décomposent et servent ensuite à la fertilisation des semences, sa chair, déchirée dans un ultime processus par le roi *Ekhetos*, servirait de fécondant. Son corps serait voué à la décomposition comme celui d'un animal. Il serait la synecdoque d'un monde en décomposition dont il conduirait la logique jusqu'à son terme. En réalité, ce rôle sera joué par le chevrier *Melantheus* ; grâce à la victoire d'Ulysse, Hiros continuera à jouer le rôle de protecteur des cadavres. Nous verrons qu'il n'a plus même le statut d'un mendiant. Mais il n'est pas l'exclu de toutes relations humaines, parce qu'il exerce encore un métier. Il est le gardien des cadavres. Dans le passage de la vie à la mort, d'un ordre ancien à un ordre nouveau, rien ne se perd, tout se transforme.

- 200 À la suite de la victoire, Amphinomos interprète à la lettre la promesse d'Antinoos : il installe dans le *megaron*, au bout des tables où festoient les prétendants, une table pour le mendiant à qui il sert la nourriture qui lui revient et à qui il donne une coupe pour boire le vin : ainsi est-il autorisé à y prendre la parole. Tout est en place pour permettre l'opération qui consistera à débarrasser définitivement les lieux des prétendants et à y installer le « nouveau venu », sous une modalité qu'il ignore encore. Tout est en place pour renouer des liens sociaux solides.

### Franchir le seuil / hiera (\**jijera* > *hijera*) *wergjejn*<sup>67</sup>

- 201 Le retour d'Ulysse dans son *megaron*, le franchissement du seuil qui donne accès à son foyer, était-il donc si compliqué ?
- 202 Il importe de comprendre que, pour l'aède et pour ses commanditaires, il ne s'agissait pas simplement de faire le récit du retour d'un homme prétendant à la royauté, mais d'articuler ce retour à une transformation idéologique. La condition du retour, c'est l'abolition d'une organisation sociale dont la légitimité était contestée (le mode aristocratique de conduite des affaires d'un groupe de solidaires<sup>68</sup>), abolition autorisant ensuite l'instauration d'une nouvelle organisation sociale d'où les *rappports de domination* entre hommes libres ou entre citoyens seraient évacués. La « classe » des aristocrates – il faudrait dire, de l'aristocratie équestre – est apparue, à un moment donné de l'histoire, comme une classe parasitaire. Ou disons plus prudemment : il est apparu, à un moment donné de l'histoire, quelque part, dans un espace civique donné (Athènes) que l'aristocratie équestre ne jouait plus le rôle d'un « liant », mais celui d'un « dissolvant » social.
- 203 Mais pourquoi avoir raconté le passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau sous l'aspect du « duel judiciaire », analogue à une mise à mort rituelle d'un homme des

marges de la société (mendiant d'abord, chevrier ensuite), double disqualifié de celui qui serait l'opérateur de la transformation et de la mise en place d'un ordre nouveau ? Pourquoi, dans la mise en scène du moins, fallait-il qu'un *homme* « paie », par son effacement, le droit de passage de celui au profit de qui s'opère le passage ? Parce que toute fondation ou refondation est violente ? Dans le scénario que j'ai décrit, il y a un écart important d'avec le scénario girardien du mythe de la fondation violente d'un ordre social<sup>69</sup>.

- 204 Certes on pourrait arguer que l'origine de la dispute relève d'un désir mimétique : Hiros veut la place qu'un double, un autre mendiant, occupe. Il y avait assez de place sur le seuil pour s'y loger lui aussi. Son double le lui a fait remarquer. Mais s'agit-il bien de désir mimétique ? Cela aurait été le cas si Hiros avait connu auparavant son rival comme un favori des prétendants. Hiros ne veut pas la place de l'autre, il veut sa place, il veut faire reconnaître aux yeux de l'étranger qu'il a un statut *social*. Et il est clair que le vieillard en habit de mendiant, lorsqu'il est arrivé devant le « manoir », est venu s'installer sur une place dont il ignorait qu'elle était déjà occupée. L'acte de refondation qui suivra et dont le duel judiciaire est une étape n'est pas requis par l'état de décomposition de toute une société, mais par la totale inadéquation du comportement d'un groupe restreint composé d'individus destinés à exercer les fonctions de commandement. La revendication d'Hiros ne met pas en cause le fonctionnement du groupe. La perturbation est apparemment introduite de l'extérieur par un agent survenu par hasard. A l'intérieur du groupe déliquescent, il n'y a pas de rivalité : il y a connivence. C'est une erreur de jugement du meneur de la troupe, du porteur de la fonction noétique, qui a permis de transformer une dispute grotesque en duel judiciaire, en revendication d'une place et d'un statut. La déficience affecte le commandement, non tous les rapports sociaux.
- 205 À l'issue du duel, la « victime », le vaincu définitif n'est pas « divinisé » ou sacralisé ; il est expulsé du monde des *relations potentielles humaines*, sous toutes les modalités fonctionnelles. Antinoos mourra le premier, victime de son aveuglement intellectuel. Le sort des autres prétendants aurait dû faire l'objet d'un procès ; Ulysse a commis un abus en leur faisant la guerre et en les tuant : Zeus et Athéna devront intervenir pour prévenir les conséquences fâcheuses de sa violence. A la fin de *l'Odyssée*, il est clair qu'aucun des morts ne fera l'objet d'un culte. Il y aura *lêsis* : il n'y aura pas de commémoration du souvenir du mort nourrissant le ressentiment et le désir de vengeance. Des deux représentants les plus vils de la fonction de fécondité, l'un, Hiros, est élevé à la dignité de roi des mouches, de protecteur des cadavres, l'autre, Melantheus, le chevrier, est ravalé à l'état de matière organique.
- 206 L'épisode d'Hiros montre qu'était nécessaire à Ithaque une transformation et restauration des liens de solidarité sur de nouvelles bases et non une refondation pour mettre un terme à une violence généralisée.
- 207 Je me forge la représentation suivante : une organisation sociale se caractérise par un *régime des liens* et des obligations, en grec, un régime de la *philia*. Dans une organisation aristocratique, celle où il existe un groupe dominant, constitué d'individus « élus », considérés comme « les meilleurs », sur un groupe dominé<sup>70</sup>, les liens d'obligation des dominants entre eux sont plus forts que les liens d'obligation envers les dominés et priment légitimement sur eux, parce que ce sont ces liens dominants qui assurent la *solidarité de tout le groupe*, dominés compris. Ce que raconte le *Retour d'Ulysse*, c'est le passage d'un régime des liens, de type aristocratique, à un autre régime, dans lequel toutes les obligations, de chacun envers tous, sont de même force : en cela consiste



l'égalité civique. Ce passage, une révolution, ce franchissement d'un seuil « historique », n'était légitime que si les liens de l'égalité civique offraient, à la solidarité du groupe, une meilleure garantie que ceux fondés sur la valeur aristocratique.

- 208 Comment s'opère<sup>71</sup> le passage ? Par fécondation.
- 209 Il nous faut ici ouvrir une parenthèse sur l'opération que l'on désignait sous le syntagme *hiera wergein* (ἱερά ῥέζειν) dans la langue épique et que l'on traduit par *sacri-fier*. Selon l'argumentation que j'ai conduite dans la première partie de cette étude, ἱερός ne signifie pas « sacré », mais « qui agence » / « qui solidarise ». Ce qui serait accompli au moment de l'immolation rituelle d'un animal, c'est un agencement.
- 210 À l'âge classique, nous dit Rudhart<sup>72</sup>, l'ensemble du déroulement du rite sacrificiel était désigné, par métonymie, par le mot *thusia*. L'helléniste remarque à son propos (p. 263) : « Peut-être les mots *θύειν*, *θύματα* devraient-ils, certaines étymologies nous le suggèrent, désigner précisément la combustion ou la cuisson, la production de cette fumée caractéristique des sacrifices et ordonnées pas les oracles ; mais ils prennent communément un sens plus large et désigne la cérémonie entière. » Je fais l'hypothèse qu'une notion qui a servi à désigner un tout par métonymie a pu le faire parce qu'elle signifiait un moment essentiel « de la cérémonie entière ». Sous une même figure du signifiant, *θύειν*, on distingue deux familles sémantiques : l'une signifierait « bondir », l'autre « fumer » / « faire fumer ». Entre ce deux ensembles, il n'est pas difficile de dessiner une intersection, ou plutôt, il n'est pas difficile de montrer que la notion de « fumer » / « faire fumer » peut être dérivée de la notion de « faire se soulever » / « faire s'élever » / « bondir » (pour un animal) / « jaillir » (pour le sang). « Faire fumer », c'est, essentiellement, « faire s'élever ». Pour nous, de la fumée, c'est de la vapeur odoriférante ; pour les Grecs, je suggère que c'était plutôt « une action de s'élever » (un *thumos* / latin *fumus*). Dans le sacrifice, deux choses « sont faites » s'élever vers le monde des dieux d'en haut : le sang au moment de l'égorgeement (la gorge de l'animal est dirigée vers le haut), les fumées des chairs qui cuisent. Il me semble que le moment essentiel du sacrifice animal était celui où l'on dirigeait le jet de sang vers le haut, le moment de l'égorgeement, qui est celui d'une *thusia*, « d'une action de faire jaillir en bondissant ». L'emploi de *hieros* / *hiereuein* ne décrit donc pas le moment caractéristique de l'immolation, le jaillissement du sang de la gorge de l'animal (jaillissement qui est l'indice de « l'élan vital » qui habite dans les vivants). Pourquoi les Grecs ont-ils décrit la *thusia* dans son ensemble comme un ἱερά ῥέζειν (*hjera wergejn*) ? Parce qu'ils voyaient dans cette opération « l'acte constitutif » de l'immolation. Et c'est cette opération que suggère la chute d'Hiros analogue à celle d'un animal immolé.
- 211 Il est impossible de passer d'un régime à un autre sans que tous les liens du régime condamné à disparaître aient été dissous en la personne de ses dirigeants : c'est ce que signifie la réduction du mendiant Hiros à un état, nous dirions aujourd'hui, de chiffon molle. Un mendiant, dans la société archaïque, si nous en croyons justement l'*Odyssée*, rappelle aux fortunés la fragilité de leur position et la menace constante d'un retournement de fortune. Hiros avait toutefois une particularité : son mode de mendicité était pervers<sup>73</sup> ; ce qui est un indice, le plaisir, était devenu chez lui une fin : son corps lui servait de moyen de paiement de sa propre nourriture. De ce point de vue, son fonctionnement était en affinité exacte avec le groupe des aristocrates qui, par leur comportement, transgressaient tous les liens sociaux dont le respect garantit la vie et la survie pour les retourner en moyen de se procurer du plaisir sans avoir à le « payer » ; par là, ils signifiaient la perte totale de crédibilité du régime qu'ils représentaient. Ils se

comportaient en parasites *de la terre nourricière* ; ils niaient le régime des échanges, fait de droits et d'obligations, et donc tout rapport à l'autre, humain, ravalé au niveau de la bestialité : activité de l'intelligence réduite à tourner à la plaisanterie l'usage des signes divins, activité du corps réduite à boire et manger, activité sexuelle réduite à la pure dépense de foutre éjaculé dans des cloaques (en lieux inféconds), production des ressources assurée par des esclaves corvéables à merci. Avec la défaite d'Héros, synecdoque de ce monde-là, coïncide la dissolution des liens du corps entraînant celle des liens sociaux.

- 212 Le nouveau régime qui se met en place doit faire la preuve de sa légitimité en montrant sa capacité à régénérer des liens et à les réinscrire dans un système de relations qui représentent, par rapport au régime ancien, un *gain de puissance*, un gain de fécondité. Il fallait que, sous la figure d'Héros, les liens anciens soient entièrement dissous pour être réinvestis sous la forme d'une nouvelle fondation symbolique, c'est-à-dire contractuelle dont le divin est le garant. Des liens ne peuvent pas être purement et simplement abolis, ils doivent être transformés ; dans cette transformation, leur valeur doit être accrue.
- 213 Dans un espace mental antique, il n'est pas possible de transformer les modalités des liens sociaux sans faire comparaître le divin comme témoin de la légitimité de l'acte qui est accompli, et il n'est pas possible de faire comparaître le divin en présence de tout un groupe autrement que par un rite de mise à mort accompagné d'un serment, puisque la mise à mort est le moment où est scellé un pacte auquel sont intéressées toutes les parties du cosmos, dieux, hommes, animaux, et la terre en tant qu'origine de toute vie et de toute croissance. Le serment a pour fonction de solidariser l'ensemble en tenant les témoins, hommes et dieux, à la parole donnée, le jaillissement du sang au moment de la mise à mort est le support de la fécondation, *de la perpétuation de la vie* dans l'ensemble se reconstituant par la médiation divine.
- 214 Ma thèse est que, quand il s'agit d'opérer le passage d'un régime des liens à un autre, ou quand il s'agit par exemple de transférer d'un dieu à un autre la compétence poliade, la mise à mort est celle d'un être humain.
- 215 Dans un récit, la mise à mort rituelle d'un être humain est l'indice que cet être humain a été l'opérateur d'une « révolution » sociale et, comme c'est le cas dans le contexte historique évoqué par l'*Odyssée*, mentale. Le sacrifice d'Iphigénie, ayant pour effet de détacher les navires de la côte grecque occidentale, signifie qu'au terme de l'expédition troyenne les places du guerrier et du roi à l'intérieur du groupe ne seront plus les mêmes (leçon de l'*Iliade* : la primauté est à qui détient l'autorité de la parole) ; dans l'histoire d'Athènes, la fille sacrifiée du roi Erekhthée est l'opératrice du transfert de la compétence poliade de Poséidon à Athéna. Il m'importe peu de savoir si ces sacrifices ont été historiques ou pas ; l'essentiel, pour moi, est que, lorsque l'on lit un récit de mise à mort rituelle d'un être humain, l'enjeu sous-jacent au récit est celui d'une révolution sociale, c'est-à-dire celui d'une transformation du régime des liens<sup>74</sup>.
- 216 Cette analogie entre la chute d'Héros et la mise à mort de l'animal domestique dans ce que nous appelons un sacrifice, je la lis dans le nom du mendiant.
- 217 Russo (*Commentary...*, chant 18 aux vers 34 et 60) expose le problème difficile du traitement de la figure du signifiant ἱερός. En ce qui me concerne, je pense que la diversité des sens que recouvre la figure du signifiant s'explique par une homographie et qu'il faut faire l'hypothèse de trois racines différentes, comme je l'ai montré dans la première partie de cette étude.



désarticulation, soumis dès lors à l'obligation de rassembler les membres épars du corps social, *deo mediante*.

- 222 Dans l'*Odyssée*, le rite sacrificiel final, qui correspond à la réconciliation de toutes les parties à la demande de Zeus n'est pas décrit ; une seule mise à mort rituelle est décrite dans son déroulement complet, c'est celle d'un verrat de quatre ans<sup>78</sup> par Eumée le soir de l'arrivée d'Ulysse déguisé en mendiant, au moment du retour des gardiens. Clairement, la mise à mort a pour fonction, après défection de tous les liens vitaux par extraction du sang et détachement des articulations, d'inscrire ceux qui assistent au rite et qui représentent la semence d'une nouvelle organisation sociale symbolisée par le cochon (l'animal domestique le plus fécond), dans un ensemble de relations nouvelles. Une première part est offerte à Hermès, le dieu de la coupure d'avec l'ancien et de l'appropriation de sa puissance de fécondité au nouveau, ainsi qu'aux Nymphes, les divinités du renouvellement ; la part d'honneur est attribuée au mendiant ; elle est une part « royale » extraite de l'animal corrélé à la fonction de fécondité et non à la fonction guerrière ou juridico-noétique ; les autres parts sont distribuées aux gardiens des cochons et à Eumée ; le partage achevé, *tous mangent à la même table*<sup>79</sup>. Ulysse, reconnu et légitimé dans sa prétention par son épouse et son père à gouverner, soit à piloter, et non à régner, partagera encore une fois un repas avec les « serviteurs » de son domaine, ainsi qu'avec le gardien des cochons et celui des bovins. Le *woikos*, le domaine avec son habitat et ses dépendances, tient lieu désormais de *megaron*, de salle des festins ; par métonymie, il est le lieu de rassemblement de tous les citoyens, dont le *ponos*, le travail sous toutes ses formes, est le lien de solidarité<sup>80</sup>. L'achèvement de l'opération est entériné par une *dikē* de Zeus : qu'on oublie les procédures de la vengeance (les rivalités entre grandes familles), qu'on scelle un traité d'amitié, qui assurera, avec la paix, l'abondance des biens d'échange (*ploutos* : les richesses s'échangeant grâce à la monnaie).

## Notice bibliographique

- 223 Les commentaires de l'*Odyssée* ne s'attardent guère à expliquer l'épisode de la confrontation entre un mendiant venu apparemment de l'étranger et un mendiant exerçant son activité sur le territoire où il est né. Les scholies suggèrent des explications des noms Arnaïos (l'agneau / « celui qui s'empare de » la nourriture sur *arnumai*) et Hiros (mis en rapport avec *eirō* < *ewrō* < *werō*, parler ; les scholiastes avaient eux aussi leur fantaisie).
- 224 Commentaires consultés
- 225 Monro, D. B. (1886-1901) *Homer's Odyssey*, Oxford
- 226 de Jong I. (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, New York
- 227 Russo, in *A Commentary on Homer's Odyssey*, Volume III, Books XVII-XXIV
- 228 Steiner D. (2010) *Homer Odyssey Books XVII-XVIII*, Cambridge
- 229 I. de Jong note bien que l'intervention d'Antinoos transforme une querelle en « contest », mais elle n'accorde aucune importance au serment. Dans les commentaires, de manière générale, on « constate » qu'Ulysse demande un serment et que les prétendants le lui accordent. On se plaît à opposer la « noblesse » du vieillard à la grossièreté des manières du seul mendiant authentique.

- 230 L'attention a été portée sur l'épisode dans le contexte d'études récentes sur la condition des « pauvres » et des « mendiants » en Grèce ancienne.
- 231 Coin-Longeray S. (2014) *Poésie de la richesse et de la pauvreté. Etude du vocabulaire de la richesse et de la pauvreté dans la poésie grecque antique, d'Homère à Aristophane* : ἄφενος, ὄλβος, πλοῦτος, πενία, πτωχός, Publications de l'université de Saint-Étienne ; voir également, in *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, éd. Galbois, E. et Rougier-Blanc, S. (2014) « Pénès et Ptôchos : le pauvre et le mendiant. Deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne », pp. 35-65 ; ibidem, Werlings M.-J. « Qui étaient vraiment les pauvres dans les cités grecques archaïques », pp. 67-81, et Étienne Helmer (2015) *Le dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris.
- 232 Toutes les études qui ont pour objet l'analyse du statut du mendiant dans la société archaïque et qui s'appuient sur l'*Odyssée*, sont malheureusement biaisées par trois présupposés, le premier selon lequel la composition de l'*Odyssée* serait à situer à la fin du 8<sup>e</sup> siècle ou au cours du premier quart du 7<sup>e</sup> siècle, le second selon lequel Ulysse ne s'est laissé reconnaître, jusqu'au moment où il se découvre devant les prétendants après avoir réussi l'épreuve de l'arc, ni par Eumée, ni par Pénélope, le troisième selon lequel Télémaque a joué un rôle dans le récit du *Retour d'Ulysse*. Or, à l'appui d'arguments sur lesquels je ne peux m'étendre dans ce contexte, il est possible de montrer que la composition du *Retour* est contemporaine du retour de Pisistrate à Athènes, l'a peut-être précédé, parce qu'il peut avoir servi d'argument pour expliquer à celui qui avait tenté l'instauration d'une tyrannie à Athènes (entre 561 et 556, selon ce qui est le plus vraisemblable) que l'on avait besoin de lui en Athique (Ithaque), mais que l'on ne voulait ni d'un roi, ni d'un tyran. Si *Le retour d'Ulysse* a été composé vers 546, l'arrière-plan politique et économique du récit est donc celui de la fin de la période archaïque ; le contexte social évoqué est celui de l'Attique *après la réforme de Solon*, que Pisistrate a établie fermement sur ses bases, entre 546 et 527/6 (année de sa mort) en neutralisant les grandes familles (l'aristocratie équestre), leurs rivalités et, surtout, leurs exactions.
- 233 Si Ulysse voulait réussir à expulser le groupe dit « des prétendants » de sa demeure, il lui fallait se faire reconnaître d'alliés potentiels, d'Eumée, d'abord, de Pénélope ensuite, pour obtenir d'elle une arme qui lui permettrait un effet de surprise. La concertation avec Athéna au moment du retour sur l'île avait pour fonction de l'éclairer sur la situation sur l'île et de lui conseiller de recourir à l'aide d'Eumée et de son épouse Pénélope.
- 234 Il est implicite qu'Eumée et Pénélope ont immédiatement reconnu Ulysse à sa voix ; aucun des prétendants, sauf Antinoos, n'était assez âgé pour l'avoir assez souvent entendue ; le trait constant d'Antinoos est son inintelligence des signes ou des indices qui auraient dû mettre son esprit en alerte. Eumée et Pénélope, dans leurs échanges avec le « mendiant », ne cherchaient pas à démasquer une identité qu'ils avaient devinée, ils cherchaient à lui faire dire *le nom* (Olutteus ? Odusseus ?) dont il voulait être appelé. Jusqu'au dernier moment, jusqu'à l'éclair final de Zeus qui le fait reculer, Ulysse aurait tout de même trouvé flatteur pour sa petite personne qu'elle fût couronnée.
- 235 Je ne crois pas qu'il vaille la peine d'insister pour déloger Télémaque du récit du *Retour*. Mais enfin, on trouvera suffisamment d'arguments dans mon ouvrage *L'Odyssée ou Le Retour d'Ulysse. Un traité d'économie politique* (à paraître chez Millon, Grenoble).
- 236 Dans son ouvrage, où l'on trouvera une bibliographie sur la société « homérique », Étienne Helmer consacre un chapitre au « mendiant » dans l'*Odyssée* à l'appui de l'étude de Sandrine Coin-Longeray. Il offre de la position du mendiant en Grèce, de son

ambivalence (parasite, mais aussi « maître de vérité ») et de sa place (« le dernier des hommes ») une image pertinente et éclairante en ce qui concerne l'épisode du chant 18 : le mendiant qui vient d'ailleurs et qui n'a donc aucun statut occupera, au terme d'une épreuve, la « dernière place » dans le *megaron* : un homme des frontières se substitue à un homme des limites. Mais je ne parlerais pas en termes de dernier homme, plutôt en terme de dernier habitant du territoire : le mendiant Hiros a un statut (c'est ce que montre S. Coin-Longeray et ce que permet de déduire la formation du verbe *πρωχεύειν* ; le suffixe *-ευ-* permet de classer le mendiant dans l'ensemble des individus jouant un rôle fonctionnel) ; il n'est pas sans nom propre ; il remplit une fonction, précisément la dernière des fonctions, plus vile encore que celle du « chevrier ». Dégager un portrait social du mendiant à l'époque archaïque à l'appui de l'*Odyssée* expose à être victime d'un piège ; le portrait est celui d'Ulysse déguisé et transformé par une déesse ; les analystes ne font pas suffisamment attention que le vêtement du mendiant, pour Ulysse, est un *déguisement*, qu'il est une *ruse* élaborée par une divinité, que, sous ce vêtement, jamais Ulysse *ne trompe délibérément* ses interlocuteurs : il joue un rôle qui lui a été imposé. Enfin, il est d'abord un homme venu d'ailleurs *en habit de mendiant*, ce dont Étienne Helmer ne tient pas suffisamment compte ; de ce point de vue, l'analyse de S. Coin-longeray est plus pertinente.

- 237 Dépendant de ses sources sur l'époque archaïque, Étienne Helmer insiste sur un trait dominant de la société « homérique » : a un statut social qui le valorise aux yeux des autres le détenteur d'un *oikos* (< *woikas*), d'un domaine comprenant habitation, dépendances, des serviteurs pour exécuter différents travaux, des terres source de l'opulence du maître (de son *olbos*, d'une richesse en fruits et en troupeaux, signes d'une faveur divine ; sur cette notion, voir l'ouvrage de Sandrine Coin-Longeray, donné en référence). Qui n'a pas de *woikos* (prononciation homérique) est un *kakos*, un « chétif », un homme incapable d'accomplir un ouvrage de grande valeur. Dans ce portrait, E. Helmer oublie de prendre en considération les hommes libres ayant statut de *dēmiourgos*, dans notre représentation, d'artisan : forgeron, potier, charpentier, bref tous les métiers nécessaires à la transformation des fruits, à la fabrication des outils, à la construction des moyens de transport, sans oublier le travail des femmes *libres*, notamment le tissage. Une énumération d'Hésiode nous laisse entendre que le *ptōkhos*, le « mendiant », occupait une position analogue à un *dēmiurge*, forgeron, potier ou aède, par exemple : « le forgeron est l'émule du forgeron, l'aède de l'aède, le *ptōkhos* du *ptōkhos* » : autrement dit, le mendiant exécute un travail qui est de l'ordre du *ponos*, un travail qui n'est pas *wergon*, exploit. Il est un cas particulier du *penēs*, de celui qui accomplit un travail pénible, qui a, en outre, l'inconvénient de conférer peu de valeur à celui qui l'exécute. A Deborah Steiner, qui estime qu'il n'y a pas de visée politique – de visée qui concerne l'ensemble de la *polis* – dans la seconde partie de l'*Odyssée*, parce que l'action se déroule exclusivement dans un *woikos* (le domaine de Laërte et d'Ulysse), on répondra que l'on ne peut pas comprendre les enjeux du concours de l'arc (un mode antique d'élection royale) si l'on ne traite pas le *woikos* d'Ulysse comme une métaphore de toute une cité, et même d'une cité singulière, Athènes.
- 238 Dans l'ordre des métiers vils (entendre, 'de peu de valeur'), un *ptōkhos* occupe la position la plus vile (de moindre valeur) après celle du « chevrier » selon le portrait qu'en dresse l'*Odyssée*. Quelle occupation peut être plus vile (= de moindre prix), ce qui n'implique pas que celui qui y est adonné est lui aussi « vil », que celle d'un chevrier ? Mendier sa nourriture ? Je ne crois pas : Hiros obtient sa nourriture contre travaux qu'on lui fait



exécuter : il fait du transport, érotique et de messages. Il véhicule le message du commanditaire après avoir véhiculé le commanditaire lui-même. Il paie de son corps la nourriture de son corps. Qu'est-ce qu'un *ptōkhos* ? Non pas nécessairement un prostitué, mais quelqu'un dont le travail est si « vil », « rapporte si peu » que l'insuffisance de ses ressources l'expose au bon plaisir des maîtres. Que l'on mesure quelle humiliation Athéna a fait subir à Ulysse en lui demandant de se revêtir de la tenue – corporelle et vestimentaire – d'un *ptōkhos*, en ménageant une situation qui lui permettra d'être admis au foyer de son domaine en *ptōkhos* ! L'épreuve initiatique d'Ulysse était aussi celle-là, faire l'expérience des crève-la-faim et du *métier* de vivre.

239 Je serai plus enclin à imaginer un rapport de ce mot avec *ptuō* (cracher en signe de dégoût) qu'avec *ptēssō* (« se blottir » / « se faire tout petit »). Mais Étienne Helmer nous met avec raison en garde : l'attitude envers le *ptōkhos* était faite aussi de crainte respectueuse. Pour trouver une explication à la formation du nom, on peut regarder dans une autre direction que celle du dégoût (suscité) ou de la peur (éprouvée). Il est possible que le radical sur lequel sera formé la notion de « pauvre », « pauvreté », *pen-*, ait quelque rapport avec allemand *spinnen*, qui primitivement signifiait « filer ». Tout au bout de la chaîne du tissage se tient celui qui « tord les fils » du lin ou du chanvre et qui, pour ce faire, doit les « tendre » non sans se blesser les doigts (le filage de la laine est une autre technique et une occupation féminine). Tout au bout de la chaîne alimentaire, au premier moment de la transformation des céréales se tient la meule (que font tourner des servantes dans l'*Odyssée*) ou le *pilon* écrasant le grain dans un mortier afin de l'émonder, séparer le vil, le sans valeur (l'enveloppe, le son) de ce qui est noble (la farine). Écraser le grain, émonder se disait en grec *ptissō* ; il n'est pas exclu que ce verbe dérive d'une racine \**pje-*, (voir français « piler » / « pilon ») avec renforcement de la palatale par une dentale, de même qualité, sourde, que la labiale initiale, > *ptj(e)* > *pti-* (vocalisation de /j/ > /i/) (voir Chantraine, s.u. πτίσσω). Accomplir un travail répétitif comme l'est le « pilage » jusqu'à l'obtention de l'effet voulu, se dira par la médiation du suffixe *-sk-*, \**pti-sk-ō* >, puis métathèse phonétique, *ptiksō* > *ptikhō*, d'où l'écriture *ptissō* ; être agent d'un tel travail s'exprimera par infixation de la voyelle à valeur agentive, *ptiokhos* > *ptjokhos* > *ptōkhos*, *ō* (oméga) étant d'abord une écriture de *jo*. Les plus primitifs seraient les métiers les plus « vils » (les plus proches de la nature, les moins 'cultivés'), ceux du premier niveau d'intégration dans un ensemble « civilisé et cultivé ». Il est probable qu'à celui qui pilait le grain, on offrait la matière la plus vile de ce qu'il décortiquait, le son, pour s'en nourrir. Le mendiant aurait été celui qui se nourrissait des débris des travaux qu'il exécutait, au sens propre un *molobros*, un « mangeur de déchets ».

240 Je ne reprocherai pas à Sandrine Coint-Longeray ni à Étienne Helmer d'être restés prudents ou d'avoir travaillé avec les présupposés de la critique. Je ne reprocherai donc pas non plus, au second, une erreur d'interprétation de la rencontre entre un naufragé, ayant couvert sa nudité d'un rameau de feuilles, et Nausicaa, la fille du roi des Phéaciens. L'étranger, en la circonstance, ne s'est pas comporté en « mendiant », mais en suppliant (en demandeur d'asile) ne réclamant qu'un vêtement pour pouvoir se mêler à la population de la contrée où il a atterri. C'est bien ce que l'auteur, non moins que Sandrine Coint-Longeray, a remarqué dans son analyse, mais il a commis une erreur dans l'interprétation du regard de Nausicaa sur lui. Le problème de la fille d'Alkinoos n'a jamais été de savoir si l'étranger était un « mendiant » vil ou noble, mais s'il était un *dieu*, venu pour l'épouser. Pour sortir de son doute, elle demande à ses servantes de donner de la nourriture à l'individu maintenant lavé et vêtu : s'il mange, ce n'est pas un dieu. Quand

elle s'est assurée de son identité – ce n'est ni un dieu, ni un noble Phéacien, *ce n'est qu'un homme* –, elle a compris que, sans son aide, cet homme n'obtiendrait rien des Phéaciens, « qui n'aiment pas les hommes » ; elle décide de lui apporter son aide. Ce n'est certes pas un dieu, mais c'est sans doute l'envoyé d'un dieu, de Zeus. Car ce n'est pas tout *ptōkhos* qui vient de Zeus, mais tout *étranger demandant l'hospitalité (xeinos)* en tenue de *ptōkhos*, revêtu du trait minimal (ou des traits minimaux) qui signent son appartenance à l'espèce des animaux, des *zōja*, que l'on appelle « *anthrōpos* » « homme » ; habituellement, il se donne à reconnaître sous les traits apparents de la culture à laquelle il appartient (coiffure, vêtements, moyens de se défendre, langage). En couvrant son sexe d'un rameau de feuilles, l'étranger signait son appartenance à l'humanité. Voilà ce qui faisait de lui, non une bête sauvage (agressive ou non, peu importe), mais un membre de l'humanité. Je signe mon appartenance à l'humanité en refoulant l'organe de la reproduction de l'espèce – l'organe qui signe une appartenance commune aux espèces animales – sous un vêtement, lui-même *arraché* à la continuité du monde végétal. Ce que visaient les jeunes inconscients, c'est à *désocialiser* l'un des deux mendiants, à le réduire à l'état de simple animal in-humain, nu.

---

## NOTES

1. Dans une note personnelle, R. Viredaz me renvoyait à Ernout – Meillet, *DELL*, s. u. ritus. « Forme à élargissement ĩ de la racine étudiée sous *armus*, etc. Cet élargissement ĩ est conservé dans grec ἀριθμός « nombre », νήριτος « sans nombre », etc. [...] – Pour le sens, cf. la valeur religieuse de sanskrit ṛtām, av. ašəm, qui désigne « l'ordre » conforme à ce qu'exige la religion. » Meillet rattache « *armus* » et « *ritus* » à la même racine en faisant l'hypothèse d'un élargissement ĩ. Je proposerai également le rapprochement, mais un proposant une autre explication.
2. Je soupçonne que cette racine dilittère \**jw-* est celle qui sert de constituant à *juven*, αἰών, qu'avec élargissement –s, elle comporte l'idée de « feu », avec élargissement –d, celle « d'eau » (d'où l'aspiration ὕδ- en grec), qu'elle comportait le sens fondamental « d'énergie vitale », pouvant se manifester sous l'aspect du feu, de l'eau, de la jeunesse, à quoi il faudrait ajouter celui du « divin ».
3. Sur les racines \*(*aj*)-s (germanique \**ais*, l'airain), \*(*aj*)*dh-* (le local où se trouve le foyer ; grec αἶθω), voir Ernout-Meillet, *DELL*, s.u. *aes*, *aedes*. La forme ancienne d'*aequus* était *aiquos*. Le /a/ initial n'est pas attesté dans tous les mots appartenant à la même racine dans une même langue (cf. en latin *aeuum* / *juv-enis* ; en grec *aith-* / *ith-*) ou dans les différentes langues indo-européennes. Trace d'une laryngale  $H_2$  ou d'une syllabation de /j/ à l'initiale du mot ?
4. Celui dont je fais l'hypothèse dans la formation de ἵπτω en posant \**ja-pt-*, « faire tomber » (d'où le double sens de « jeter » / « blesser »). Un morphème *j-* à valeur itérative-intensive est le plus souvent attesté en position de suffixe (*dok-ej-ō* ; *sob-ej-ō* ; *ōth-ej-ō*, etc.). *Ja-pt-ō*, *ja-jn-ō* > *haj-n-ō* par dissimilation attestent qu'il peut être préfixé.
5. Sous *aemulus*, le *DELL* d'Ernout-Meillet suggère un lien possible avec *imitor*. *Aemulus* provient de \**ajm-*, comme *aes* provient de *aj-s*, *aed-s-s* de \*(*aj*)*dh-*. *Aemulus* appartient donc à la famille d'*im-ag-o*. Les figures du signifiant invitent à rapprocher \**ajmulus* > *aemulus* (« rival, envieux, émule ») de *haj-mulos* < \**ja-jmul-os* grec. L'adjectif grec qualifie essentiellement des paroles « trompeuses », traduit-on en français, « wheedling », « cajoleuses » en anglais (*LSJ*).

6. Est-il aberrant de considérer que /j/ s'est vocalisé après métathèse de position dans *si-d-u-*, la « constellation », en lituanien *svidu / svidēti* (métathèse en miroir) ? Plutôt que ce qui « brille », une constellation est ce qui « brûle », ou est un « feu » que l'on voit briller, formant les figures diverses de multiples foyers (\**jw-s-d* > \**swid-* > *sjid-* > *sīd-* en latin).
7. Cette explication de l'étymologie de Héra a été défendue par R. A. Schröder, « Hera », *Gymnasium*, 63, 1956, pp. 57-78
8. Le nom du dieu dériverait de \**jer-maj-ās*.
9. Hypothèse d'une inversion \**jer-* > *ejr-* ; à la période de la maturation des fruits, au moment de l'articulation entre la saison arrivée à maturation et la saison nouvelle des semences, il était important d'instaurer une (brève) ère de paix garantissant la sécurité de la population pour la réalisation des récoltes.
10. « Gr. ἱερός – skr. *iśira* » in (1937) *Mélanges Emile Boisacq*, Annuaire de l'institut de philologie et d'histoires orientales et slaves, tome V, Bruxelles, pp. 333-338.
11. Locher J.-P. (1963) *Untersuchungen zu ἱερός hauptsächlich bei Homer*, Bern
12. « À l'arrière-plan d'une conception du type « confié à la responsabilité de la divinité, appartenant (à la divinité) » [...] semble s'en cacher une autre, selon laquelle la qualité ἱερός était fondamentalement réservée à des porteurs (de traits) d'une nature définie [...] : lorsque ἱερός se disait de villes singulières, particulièrement d'Ilion, il invitait immédiatement à évoquer comme effective la représentation de « extraordinaire, éventuellement, d'une force merveilleuse, d'une solidité merveilleuse » ; en présence du μῆνος et de la ἴς d'un héros, il invitait, en revanche, à associer (l'idée) de « éprouvant l'élan d'une énergie incomparable » [...], de manière analogue, quand il s'agissait de gardes et de l'armée « agités de mouvements vifs, prêts à l'action comme aucun homme ne le pourrait pour lui-même s'il était seul » [...]. Dans tous ces contextes se laissait saisir une proximité au domaine de représentations du sacré. Il n'y manquait que la visibilité d'un rapport au monde des dieux. Il en va autrement de (la formule) ἱερὸς ῥόος Ἀλφειοῖο : vue d'un point de vue humain, dans la force incommensurable du courant s'exprime la puissance naturelle d'un fleuve ou bien en même temps, selon la conception grecque homérique, le dieu dans le fleuve, à qui, comme à Zeus et à d'autres (dieux) sont offerts des sacrifices. »
13. Voir également P. Ramat, « Gr. ἱερός Scr. *iśira* e la loro famiglia lessicale » in *Die Sprache*, 8 (1962) pp. 4-28 ; C. Gallavotti, « Il valore di 'hieros' in Omero e in Miceneo », in *L'antiquité classique*, 1963, 32, pp. 409-428. Chantraine (*DELG*, 1<sup>ère</sup> édition, 1968, s.u. ἱερός, partie *étymologie*) offre une synthèse des discussions et une brève analyse de la bibliographie jusqu'en 1968. L'année suivante Benveniste (E. Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions Indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, 1969, pp. 192-196), reprenait à son compte ce qui était devenu l'*opinio communis* (tous les emplois de ἱερός admettent l'appartenance à un même domaine notionnel, dont sanskrit \**iśira* est la trace) ; le linguiste précise qu'en tout contexte d'emploi en grec, dans l'épopée homérique, il est possible d'extraire l'idée de « sacré », dont la notion, toutefois, n'est pas celle de « sacer » latin. Déjà de ce point de vue, nous pouvons dire que *hiera werqj-ein* ne veut pas dire « sacri-fier ». Mais on ne peut s'en tenir à l'argumentation de Benveniste : de la mention d'une divinité dans tous les contextes où est employé *hieros*, il ne pouvait déduire que l'adjectif comportait dans son sens l'idée de « sacré ». « Divin » et « sacré » ne sont pas deux notions coextensives.
14. Voir Homerus *Ilias*, Vol. I, recensuit A. Ludwich, Teubner, Leipzig, 1902 ; parmi les leçons du vers 46, chant 10, S (= Florentinus Laurentianus XXXII, 15). Certes un cas aussi isolé peut s'expliquer comme une erreur de graphie ; il n'est pas exclu qu'il soit la trace d'une graphie qui a été corrigée partout ailleurs parce que toutes les occurrences de la figure de mot IEPO- ont été alignées sur une seule graphie en vertu de l'hypothèse qu'elle était la trace d'un seul lexème. Or si effectivement une figure de mot 'IEPOΣ' appartient à la famille du sanskrit '*iśira*', Homère articulait cette figure de mot /ijheros/, sans aspiration initiale.

15. Le vers se scande de la manière suivante : *ē-de-me / likh-lō- / ron-pa-ra/ dal-fi-to- / wij-he-ro- / wak-tēn* (les deux dernières mesures ne peuvent être lues que *wij-he-ro- / wak-tēn*, étant donné le spondée de la dernière mesure). Le vers atteste donc une articulation avec /i/ initial, /ijhero- /.
16. Voir *Supplément au DELG* de P. Chantraine, mise à jour 1999, sous ἄκτι. F. Skoda renvoie dans l'article à sa conférence publiée dans l'ouvrage collectif *Les phytonymes grecs et latin*. Actes du colloque international tenu à Nice les 14, 15 et 16 mai 1992 à la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines, Université de Nice-Sophia Antipolis, éditeur Centre de Recherches Comparatives sur les langues de la Méditerranée ancienne, 1993, pp. 275-283.
17. *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric Epics with an English Translation* by Hugh G. Evelyn-White. *Works and Days*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1914 (copyright, TLG, Irvine, University of California)
18. In Hésiode, *Théogonie. Les Travaux et les Jours*. Le Bouquier, Les Belles Lettres, 1<sup>ère</sup> édition 1928.
19. *Etymologicum magnum*, T. Gaisford, *Etymologicum magnum*, Oxford: Oxford University Press, 1848 (repr. Amsterdam : Hakkert, 1967), in TLG © UCI.
20. Λ'ὄσφῶς est « l'os par excellence », qui occupe toute la région du bassin, comprenant les extrémités iliaques. La syllabe initiale est celle qui désigne l'os dans plusieurs langues indo-européennes. La racine latine est attestée également sous la forme \*ossu-, dont Ernout-Meillet nous disent (*DELL*, s.u. os / ossis) qu'elle doit être ancienne. Partons de cette possibilité, racine \*os-, élargissement -sw-, d'où \*os-sw > os-su (d'où en grec, le maintien de /s/) désinence, en grec, -us catégorisant des parties du corps. N'aurions-nous pas un autre exemple de la transformation \*sw > fricative (f), d'où \*os-sw-u- > os-sf-u- > osf-u- ? D'où la nécessité, en grec, de reconstituer le nom générique de l'os par une autre thématisation : \*os-t-ej- ? (Ce serait à tort, semble-t-il, que Chantraine part de \*ost- au lieu de \*oss-, que retiennent Ernout-Meillet.)
21. Il. 5, 446 Περγάμῳ εἶν ἱερῆ, ὅθι οἱ νηός γε τέτυκτο. Seul le temple d'Apollon est dit « solidement agencé » (τέτυκτο) dans toute l'*Iliade* ou dans l'*Odyssée*. Il l'est dans la citadelle de Troie. On peut faire l'hypothèse d'une hypallage : est *hieros* le temple d'Apollon non moins que la citadelle.
22. Il n'apparaît qu'en une autre occurrence de l'épopée, chez Quintus de Smyrne, 2, 122, pour qualifier l'armée des Solymes. Dans ce contexte, l'adjectif qualifie vraisemblablement l'agitation des hommes de troupe.
23. Il importe peu, ici, de savoir si le chant 24 de l'*Odyssée* faisait partie de la composition primitive de l'épopée (je pense qu'il a été composé en même temps que la matière de Télémaque, ajoutée à celle du « Retour »). Ce qu'il importe de noter, c'est que l'aède qui a composé le récit d'Agamemnon avait une connaissance profonde des subtilités du chant 23 de l'*Iliade*.
24. Ἰμερόεν : je traduis dans la logique de l'hypothèse d'une formation sur une racine \*jm- > \*im- véhiculant la notion de « mimer », reproduire une figure, une image de quelque chose.
25. J'adopte l'hypothèse, à mes yeux la mieux éclairante, de Burkert : Apollon est le dieu de l'Assemblée, à Sparte, de l'*Apella*. Voir W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, 2011, p. 204 (traduction de *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977).
26. Décidément, l'adjectif examiné draine avec lui un entourage lexical bâti avec un graphème <φ> redondant. Il apparaît incontestable que ὑπερφιάλος signifie « d'une violence extrême ». L'étymologie est moins assurée : on hésite à rattacher l'adjectif à la racine de la croissance (φν-) – comment expliquer dans ce cas la présence de /i/ ? – ou à celle de la coupe (φιάλη) qui déborde. Le sanskrit autorise à rattacher le mot qui désigne la force (βία) à une racine \*g<sup>w</sup>ij-. Supposons la formation d'un adjectif à suffixe -al, \*huper-gwij-al- ; selon une transformation attestée dans d'autres mots, la labio-vélaire g<sup>w</sup>- (ou k<sup>w</sup>) subit diverses transformations, dont celle attestée dans βία : selon le moment de la transformation et le dialecte, g<sup>w</sup> devient /b/. L'explication revient à faire l'hypothèse d'un pur et simple amuïssement de la bilabiale /w/ dans le processus, alors que, étant donné la transformation du point d'appui, d'arrière en avant, de vélaire à labial,

elle y a joué un rôle. La transformation affectait tous les phonèmes et prenait des voies différentes selon que, dans l'articulation d'un phonème complexe à deux éléments, l'accent d'intensité portait sur le premier (/g/) ou sur le second (/w/). /gw/ n'est pas devenu /b/, mais /bw/, dont l'élément dominant était soit /b/, d'où /b<sup>w</sup>/ > /b/, soit /w/ d'où /<sup>b</sup>w/ donnant une fricative (en principe sonore /v/). La présence de rho a entraîné l'assourdissement de la fricative sonore : /v/ > /f/. J'ai évoqué plus haut deux lexèmes dont l'évolution phonétique s'explique de manière analogue. Formé sur \*og<sup>hwi</sup>, le nom du serpent (vipère) devient d'abord \*op<sup>hwi</sup>; l'aspiration assourdit la labiale et entraîne la fricativisation de /hw/, élément dominant du groupe > o<sup>p</sup>fi-, d'où > ofi- (la prononciation \*op-fi est attestée dans l'*Iliade* et chez Héronidas). Par une analyse analogue, on peut montrer que le nom de la poétesse Sappho se rattache à une racine \*sekw- (allemand *sagen*) signifiant « dire de manière formulaire ». Sappho est donc un terme générique signifiant « La Maîtresse du Verbe » ou « du Bien Parler ». La dérivation de ὑπερφίαλος à partir de \*g<sup>wij</sup>- a au moins le mérite de rendre compte du sens de l'adjectif et de tous ses composants phonétiques.

27. La désinence de l'imparfait moyen troisième personne du singulier -ο n'est jamais élidée, dans l'épopée homérique, devant /w/ ou /j/. L'initiale de ἵνα, par exemple, neutralise l'élision et doit donc être lue \*hji-na, conformément à l'étymologie du mot. Yod (/j/) initial était aspiré en attique, eubéen et béotien.

28. Voir les analyses de Vidal-Naquet sur l'éphébie athénienne, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », in Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec, Paris, 1981, pp. 151-174.

29. En revanche, des suites ο ι, qui s'articuleront /owi/ ou /wi/, sont possibles. C'est le cas notamment dans une expression verbale comportant le participe ἴων = /ijōn/ (e.g., voir *Il.* 13, 15 : ἔξ ἁλὸς ἔζειτ' ἴων ; « venant de la mer, il (Poséidon) s'assit... »). Je pense que le groupe doit être lu : /es- de-t'wi-jōn/.

30. Chantraine (voir s.u. εἴσομαι, in *DELG*, 1999) n'exclut pas une formation sur \*wj- / wej- de la forme verbale isolée *eisomai*, attestée au futur et à l'aoriste, signifiant « se mettre sur la voie ». Sous *via*, Ernout – Meillet (*DELL*) proposent de rattacher le nom à la même racine *queueho* (\**wegh-j-*

) malgré la difficulté que présente le nom osque de la « voie ». En franco-provençal, le mot dialectal

*vyne* peut dériver que de \*wj-. Il n'est pas abusif de supposer *queviarus* latin et \**wieros* grec seraient des formations analogues. La racine \*wj- / wej-

ne doit pas être confondue avec celle de ἵεμαι, d'où dérive δίεμαι, à partir de \*je-mai > \*dje-mai > dije-mai (contra Chantraine, in *DELG*, s. u. εἴσομαι).

31. Voir en grec χυός (le grain de poussière, la poussière de l'eau) ; en latin \**gh-n* se disait \**g-r* (*r/n* jouent un rôle équivalent dans la formation d'un mot ; voir grec \**bhrew-r* / allemand *Bru-nnen*.) Voir Benveniste, *Origines de la formation des noms en Indo-européen*, Paris, 1935 (premier chapitre).

32. Il est vrai que la fin de la *Théogonie*, une suite de pièces rapportées tardivement, raconte que les fils de Circé et d'Ulysse (Hésiode, *Théogonie*, 1015) δὴ τοι μάλα τῆλε μυχῶ νήσων ἱεράων / πᾶσιν Τυρρηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον, « régnaient sur tous les Tyrrhéniens illustres, fort loin, au recès d'îles ἱεράων. » Des lagons à l'embouchure du Pô ?

33. Voir E. Olshausen, entrée « Euripos » in *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie des Anticke, H. Cancik et H. Schneider edd., Vol. 4, Stuttgart, 1998

34. Les deux auteurs emploient, pour décrire la traversée des deux corps expéditionnaires, le même verbe, διαβαίνειν. La racine \*bā- exclut l'idée de traverser « en naviguant ». Selon Diodore de Sicile et Strabon, le pont sur l'Euripe a été construit en 411.

35. Voir également *La guerre du Péloponnèse*, III, 3, 5. Un Mytilénien ἐκ τῶν Ἀθηνῶν διαβάς ἐς Εὐβοίαν καὶ πεζῆ ἐπὶ Γεραιστὸν ἐλθὼν « venu d'Athènes, ayant traversé à pied (διαβάς) vers

l'Eubée et étant allé jusqu'à Geraistos à pied » réussit à naviguer jusqu'à Mitylène pour y annoncer l'arrivée prochaine d'une flotte athénienne.

36. L'occurrence nous offre une autre occasion de réfléchir à l'étymologie d'un mot, en l'occurrence celle de κνέφας. Posons une racine \*kn-p-, sur laquelle reposent les deux verbes grecs κάμπω (kn-p- > kamp-) et γναμπω [> kn-n-p- (-n- = infixe) > \*gnamp- par sonorisation de la sourde /k/ en présence de /n/ sonore et assimilation normale de la nasale en présence d'une labiale. L'infixe confère une valeur causative au verbe, « faire plier ». A κνέφας correspond latin *creper*, langue où la suite kn- ne s'est pas maintenue (kn- > kr- ; voir Ernout – Meillet s. u.). Selon l'analogie proposée dans cette étude, nous pouvons poser en grec \*knep- + élargissement w > knep-w- > knepw devenant knep- par assourdissement de la bilabiale continue et amuïssement de /p/ (ou son assimilation à la labio-dentale sourde). Je considère que le même phénomène est observable dans \*opfis > ofis et dans *Sapphō* devenant *Saphō* (voir plus haut). Au sens propre κνέφας ne désigne pas le crépuscule, moment de la tombée de la nuit, mais « la courbe de l'horizon » identique à celle du fleuve « Océan », que suit le soleil, en sa course nocturne, selon la conception ancienne dont Mimnerme offre un témoignage.

37. *L'Odyssée*, poésie homérique. Texte établi, annoté et traduit par Victoir Bérard, Les Belles Lettres, Paris, 1<sup>ère</sup> édition, 1924.

38. Dans mon étude de *L'Odyssée*, à paraître, je montre que la matière narrative primitive de *L'Odyssée* est une invention de la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle athénien (vers 546), qu'elle était, dans sa forme primitive, le récit du *Retour d'Ulysse* ; que Télémaque, le fils, n'est pas une invention contemporaine de ce récit du retour, mais une adjonction, probablement commandée par Hipparque, le fils de Pisistrate, vers 520. Divers indices, dans le texte actuel, permettent de déduire qu'un certain rôle attribué à Télémaque lorsqu'Ulysse déguisé en mendiant franchit le seuil de son propre *megaron* jusqu'au moment où il y est installé (chant 20) était en vérité, dans la version primitive du *Retour*, joué par un dénommé Amphinomos. Le *megaron* est la grande salle, dans une demeure aristocratique, où l'on accueille les hôtes ; il s'y trouve le foyer de la maison et les tables où l'on s'installe pour festoyer.

39. Voir V. Bérard, *L'Odyssée « Poésie homérique »*, Tome III, chants XVII-XXIV, 1924, note 1 du chant XVIII. L'helléniste rappelle le nom des spécialistes qui ont rejeté l'authenticité de l'épisode. J. Russo (*Commentary...*, introduction générale et introduction au chant XVIII), au nom de la composition orale, rejette l'idée d'interpolations de manière générale. Il lui suffit toutefois d'expliquer que l'épisode donne l'occasion au vieillard venu d'ailleurs, selon toute apparence, de montrer sa force. Cela me paraît un peu court. Et il aurait été imprudent, pour Ulysse, de montrer sa force (c'est justement ce qu'il évitera de faire). C'est devenu un poncif, parmi les partisans de l'oralité, d'expliquer qu'une incohérence dans l'improvisation d'un récit d'une ampleur de *l'Iliade* ou de *l'Odyssée*, est normale. Ma réponse ? La mémoire de travail d'un improvisateur l'emporte sur celle d'un écrivain. Et l'on oublie que les récits improvisés de *l'Iliade* et de *l'Odyssée* ont vraisemblablement été écrits au fur et à mesure de leur improvisation : il était donc toujours possible de revenir sur ce qui était écrit, de faire le point, avant de poursuivre l'improvisation. Dans la composition de ces deux poèmes, l'écrivain ajoutait à la mémoire de travail un support plus efficace que ne l'était, pour Apollonios de Rhodes et tous les poètes épiques qui suivront, leur plume. Il n'y a, dans l'unité textuelle de *l'Odyssée* qui traite uniquement du « retour d'Ulysse », aucune incohérence. Les incohérences entre ce récit et celui de la matière de Télémaque sont nombreuses. Grâce à la théorie de la composition orale, le vocabulaire change : pour M. L. West, *l'Odyssée* est devenue un *pudding* (*The making - die Mache ? - of the Odyssey*, Oxford, 2014). A propos de l'épisode d'Iros : « It has no bearing on the main narrative, except that it leads the suitors to look upon Odysseus with greater respect and better humour » (p. 259).

40. Russo J., *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume III, Books XVII-XXIV, chant 18, vers 33.

41. Pour la bibliographie, voir en fin d'article la « notice » bibliographique.



42. Nous apprendrons qu'Antinoos avait, avant tout, des prétentions royales de la bouche de l'un de ses complices, Eurymaque (chant 22, vers 50-52).

43. Sur ces questions de phonétique, je ne peux malheureusement que renvoyer à la bibliographie que j'ai établie à la fin de l'étude que j'ai publiée sur le site *histor.ch*. L'adresse du PDF est la suivante : <http://www.histor.ch/wp-content/uploads/2015/07/Fick-aurait-il-recompose-l-iliade-dans-un-dialecte-fantome-Andre-Sauge.pdf>. Pour la phonétique de l'éolien (béotien) voir les ouvrages de Brixhe, Hodot, Vottero. Voir ci-dessous la critique que l'on doit adresser à M. Lejeune, que l'on tient pour une source sûre en matière de phonétique grecque. J'ai traité spécialement de la question du digamma, contestant l'affirmation que, dans l'épopée, le phonème /w/ était « labile », dans deux articles parus dans la revue *GAIA*, (2004) « Remarques sur quelques aspects linguistiques de l'épopée homérique et sur leurs conséquences pour l'époque de fixation du texte » *Gaia* 8 : 59-122 / (2005) « Remarques sur quelques aspects linguistiques de l'épopée homérique et sur leurs conséquences pour l'époque de fixation du texte » *Gaia* 9 : 103-135.

44. Voir scholies, 18, 5 [*Scholia in Odysseam (scholia vetera)*]. W. Dindorf, *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press, 1855 (repr. Amsterdam : Hakkert, 1962) in TLG © UCI] qui suggèrent également le lien avec le nom de l'agneau ; également J. Russo, in *Commentary...*, au vers.

45. Ἄνωγ(α) est une forme ancienne du parfait, dont la valeur est intensive et itérative. Il signifie donc précisément « pousser en avant avec force » ! Pour la forme et le sens, l'appartenance à la racine d'ἄγω, voir André Sauge (2000) *Les degrés du verbe. Sens et formation du parfait grec ancien*, Peter Lang, Berne.

46. Sur *di-*, trace de *j* > *dj-* > *di*, et sur *ζ-*, trace également de *j* > *dj-* > *dzj-*, voir l'étude de J.L. García-Ramón, « Griego ζατέω hom. Ion. Δίζημαι, véd. yā2, 'pedi' e IE \**jeh2-* 'pedir, desear, buscar ansiosamente' » in *Miscellanea linguistica graeco-latina*, pp. 71-84 (cité par Alain Blanc, supplément au *DELG*, s. u.). J'admets, avec Schröder (« Hera » in *Gymnasium*, 63, 1956) l'appartenance du nom de la déesse Héra et de l'année, en allemand, Jahr, à une même racine \**jeH-r*. Dans l'épopée homérique, l'aspiration peut être la trace de /j/ ou de /s/ ; la présence initiale du glide /j/ est attestée dans les cas où la consonne finale d'un mot n'est pas liée, c'est-à-dire dans les cas où elle ferme la syllabe, longue en raison de cela. S'expliquent par la présence d'un yod initial les noms, par exemple, d'Héra, d'Hermès, d'Hébé.

47. Appeler la fonction « magico-juridique », devenue en Grèce une fonction « noético-juridique », fonction de souveraineté n'est pas pertinent étant donné qu'elle n'est pas nécessairement la fonction souveraine ; quant à la fonction « guerrière », il vaudrait mieux l'appeler celle de la « force agentive », fonction à l'intérieur de laquelle se recrutent les « agents sociaux » par excellence, pendant longtemps, les hommes capables d'accomplir un exploit au combat. Cette fonction a été déplacée, en Grèce, du côté du *lawos*, appartenant à la fonction de fécondité (les moissonneurs), sous la figure de l'hoplite, membre de la phalange.

48. Quelle serait l'étymologie d'Iris ? La même au féminin, « celle qui franchit les passages » ? Ou « celle qui favorise un passage », « la médiatrice » ? Chantraine retient comme probable un /w/ initial à cause de la métrique homérique, qui s'expliquerait tout aussi bien par /j/ initial. Figurée par l'arc-en-ciel, Iris est la puissance qui relie le ciel à la terre ; voir dans la légende de Noé, l'apparition de l'arc-en-ciel comme symbole d'une alliance entre Dieu et l'humanité.

49. Le langage qui décrit la scène de la dation du nom *Odusseus* par son grand-père permet de déduire clairement qu'il s'agit-là d'un *urnom* ; le nom propre du fils de Laërte se déduit du nom du grand-père maternel : il est formé sur le thème du « loup » ; *Odusseus* s'appelait donc proprement *Ulixès* ou *Olutteus* (\**!w-k-*). Comment Ulysse accueillera son « surnom » comme son nom propre en acceptant de changer d'identité : telle est la formule qui condense la visée narrative montrant que le Retour d'*Ulysse* est impossible.

50. Je rappelle que « Odusseus » « Fils de Laërte », signifie pour moi « Odusseus » « fils de Qui soulève la pierre », soit fils de Solon. Ce fils spirituel de Solon, qui l'avait d'abord renié en raison de sa tentative d'instaurer une tyrannie, c'est Pisistrate rappelé à Athènes parce qu'il avait consenti à renoncer à toute forme de « royauté », autrement dite « tyrannie ». La tradition rapporte que Solon serait mort après la tentative de Pisistrate d'instaurer une tyrannie à Athènes.

51. Si l'on s'en tient à la matière du *Retour d'Ulysse*, il est possible de mettre en évidence que les prétendants sont au nombre de treize (douze + le meneur). Supposerons-nous qu'une *agelē*, une équipe d'éphèbes en période d'initiation était composée de douze – ou d'un multiple de douze – jeunes placés sous la conduite d'un meneur de la bande aspirant à tenir telle ou telle position sociale (en l'occurrence, celle de Conseiller à prétention royale) ?

52. Certes, on peut penser qu'Héros rougit de honte parce que c'est une lâcheté que de s'en prendre à un vieillard malmené par le sort. Mais les clins d'œil n'ont pas la même fonction que des excitations sonores et des incitations à l'attaque ; ils décrivent un circuit à trois sommets : ils passent d'un individu à un autre formant un cercle fermé, donnant ainsi un même signal, adressé à un destinataire pour à la fois, par un mouvement collectif, attirer son attention et aussitôt la faire glisser vers une cible et immédiatement s'en détourner parce qu'un tabou social interdit de la fixer ouvertement.

53. Sur le lien entre « statut » et « reconnaissance », voir ce qu'Ortigue dit de la fonction de la « Coutume » dans les sociétés traditionnelles (par exemple in *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Coutances*, Presses Universitaires de Rennes, 2003, article « Coutume » et *passim*). Dans les sociétés dont les fondements sont juridiques et non plus seulement coutumiers, comme c'est le cas de nos sociétés, le droit garantit à tout individu un statut de sujet autonome. Sur l'articulation entre « symbole », « respect » et « reconnaissance », voir Marcel Hénaff, *passim*, en dernier *Le don des philosophes*.

54. Voir plus bas, dans la notice bibliographique, l'analyse que je propose du statut du *ptōkhos* (du mendiant).

55. On aura compris que je retiens l'idée d'un lien entre ἔλεϊν et le thème réfléchi \**swe-* ; le verbe peut s'entendre du moins au sens de « faire sien ».

56. Dans mon étude, à paraître, sur l'*Odyssée*, je montre que, perçu sous le point de vue de l'ensemble du récit, le *megaron* qu'Ulysse détient en héritage de son père « Laërte », c'est l'Athique / l'Attique. J'écris délibérément Athique selon une orthographe ancienne, en ce que « Athique » ainsi écrit est une anagramme parfaite d'Ithaque. Pour l'écriture Athique, voir Chantraine, *DELG*, s.u. Ἀττικός. L'écriture est attestée dans une inscription (IG IV<sup>2</sup> 1, 102 et 1, 104). Quoi qu'il en soit, la gémation ττ est la trace de θ, dans Ἀθήνη, dont « αττικός » est issu.

57. Voir I. de Jong (2001), p. 439-440.

58. *ēgerethonto* : « ils étaient rassemblés » / « ils se rassemblaient » comme pour assister à un « duel judiciaire » sous la forme d'un *agōn* (d'un concours).

59. Je construis *hēmīn meta daisetai* (v. 48) et non *hēmīn metadaisetai* et tire les conséquences de l'emploi du datif et non du génitif : Antinoos se garde bien de dire que le vainqueur mangera « au milieu des prétendants » (ce qu'aurait signifié l'emploi du génitif), il aura une part de la nourriture après eux. Mais Antinoos ne se fait pas réflexion sur l'ambiguïté de sa formule, dont Amphinomos tirera profit : que le mendiant ait sa part après que les prétendants auront été servis n'exclut pas sa présence dans le *megaron*. Antinoos a commis un lapsus en omettant une précision importante : le mendiant aurait sa part après les autres *en restant sur le seuil*.

60. La formule peut être transcrite de la manière suivante : *pherein wēra* (latin : *uerum*) *ep'wirōj / ep' ih(e)rōj / eph' jirōj*, « sur l'homme viril / sur le convulsionnaire / sur celui qui agence ».

61. L'adjectif ἦρα appartient à une racine \**wēr-*, attestée en latin sous *uerus*. La présence d'un digamma (/w/) à l'initiale du mot est attestée dans le syntagme ἐπ' Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦρα φέροντες (*Odyssée*, 3, 164). On traduit le syntagme ἦρα φέρειν par « faire plaisir ». Prenons au

sérieux le rapprochement avec *uerus* : ce qui est « vrai », c'est ce qui « inspire confiance », ce sur quoi l'on peut se reposer ; ἐπί τινι ῥῆρα φέρειν signifie donc « faire porter (peser) sur quelqu'un des choses vraies / des choses fiables ». Une victoire d'Héros ne pouvait engager les parties prenantes dans la situation (« le vieux mendiant » vs « Héros et ses souteneurs »). Seul un serment peut les engager : prêter serment, c'est faire de Zeus son garant, son *histōr*.

62. I. de Jong (p. 441), D. Steiner (p. 165) renvoient à cet épisode de l'*Iliade*, qu'il vaut en effet la peine d'évoquer pour bien délimiter les contours d'un duel judiciaire (voir *Iliade*, 7, début du chant jusqu'à l'engagement du duel, vers 243). C'est Hector qui, proposant de mettre fin à la guerre par un duel, en définit les règles *en prenant Zeus à témoin de l'engagement verbal* (Ζεὺς δ' ἄμμ' ἐπιάρτυρος ἔστω, vers 76). Il est clair, étant donné les conditions énoncées, que le duel aurait dû s'achever à la mort de l'un des deux combattants, dont le cadavre devait être rendu à son camp pour recevoir les honneurs funèbres d'un héros. Mais Hector a oublié de spécifier quel devait être l'armement du combattant. Ajax a profité de cet oubli pour se protéger derrière un bouclier qui lui couvrait le corps de haut en bas ; Hector ne pouvait l'atteindre avec sa lance. Lorsqu'Ajax est apparu, comme dans la situation de l'*Odyssée* lorsqu'Ulysse a dû relever le vêtement qui lui tombait sur les genoux et lui couvrait les épaules, la peur s'est emparée, non pas du combattant, comme c'est le cas d'Héros, mais des Troyens. L'allusion au duel entre Hector et Ajax me paraît être un élément de construction de la signification de l'épisode de l'*Odyssée* non seulement en raison de l'allusion à la peur, mais étant donné la formulation du serment qu'Ulysse invite à prêter et qui exclut l'usage de la ruse et en raison d'une paronomase entre l'interpellation d'Ajax par Hector (*Iliade*, 13, 824 : βουγίαε) et ce qui me paraît une transformation évidente de l'adjectif en βουκίαε dans l'*Odyssée*. Si, en effet, dans l'*Odyssée*, l'écriture de l'adjectif avait été BOYTAIE, il est exclu que, par une erreur de lecture, la forme ait été remplacée par BOYKAIE. Que signifie BOYTAIE dans la bouche d'Hector à l'adresse d'Ajax ? Il me semble qu'Hector joue sur le nom d'Ajax, fait donc une allusion à son lien à la terre. En ce qui me concerne, je ne saurais en dire plus.

63. Voir *Il.* 16, 278-283) de quelle façon la panique s'empare des Troyens lorsqu'ils voient apparaître Patrocle, qu'ils prennent pour Achille.

64. Sur Amphinomos voir plus haut : c'est lui qui, au chant 20, installe une table pour le mendiant dans le *megaron* et qui, au chant 22, joue le rôle que l'aède interpolateur de la Télémachie fait jouer au fils d'Ulysse. *Awijein* est une transcription de αἴειν, qui provient probablement de \*awis-j- (voir Chantraine, *DELG*, s.u. αἴω 1. Comme *prudens* dérive de *pro-video* (voir Ernout-Meillet, *DELL*), je suggère que \*aw-is-j- dérive de deux concepts, \*aw-, que nous avons dans *au-dio*, « entendre » et *wid-* « identifier par la vue ». Le verbe signifierait : « par l'écoute, percevoir quelque chose comme par la vue ». D'où son importance dans le vocabulaire médical.

65. Il me semble qu'elle est un des modes de fonctionnement de l'économie mondiale aujourd'hui.

66. On notera que le passage d'Ulysse jusqu'à la maîtresse des lieux ne sera définitivement ouvert que lorsque le chevrier aura subi le sort promis à Héros : Melantheus subira l'injure du *maskhalismos* (nez, oreilles, organes génitaux coupés et jetés aux chiens) après que tous les prétendants auront péri au combat et que les servantes infidèles auront été exécutées. Le *maskhalismos* du chevrier conclut le duel judiciaire. Ulysse commettra alors l'erreur de croire que les dieux entérinent son retour en chef de guerre.

67. Dans la transcription des mots grecs, /j/ note la palatale dite « yod » ; j'ai adopté la transcription de l'API. Dans la tradition philologique, le phonème est transcrit <y>.

68. C'est ce que je montre dans mon étude *L'Odyssée ou le Retour d'Ulysse*. Un traité d'économie politique.

69. Voir notamment, R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972

70. L'organisation mondiale actuelle est de type aristocratique, à la différence que ceux qui se considèrent aujourd'hui comme les meilleurs, soit traitent avec désinvolture les règles

traditionnelles qui caractérisent une éthique *noble*, soit s'en moquent, soit les ignorent ; ils ont notamment dissous tous leurs liens d'obligation envers la roture, c'est-à-dire la masse des êtres humains, en la traitant comme de la marchandise, jetable si elle n'accroît pas les ressources financières, c'est-à-dire la puissance du groupe. Dans une aristocratie traditionnelle, les privilèges se paient de l'obligation de protéger *l'humanité* de tous les membres du groupe des solidaires.

71. Je mets en italique le verbe afin d'attirer l'attention sur son origine latine et le sens, en latin, d'*operari* : « travailler, accomplir un travail, et spécialement 'accomplir une cérémonie religieuse', c'est-à-dire la tâche que réclament les dieux... » (in Ernout – Meillet, *DELL*, s. u. *opus*). D'où, en allemand, *opfern*, « sacrifier ». Le verbe se traduirait plus précisément, en français, par « œuvrer », qui ne signifie pas simplement « travailler », mais exécuter un travail qui produit un fruit, être l'agent d'une fructification. Telle est ma thèse : les dieux sont partie prenante d'un 'sacrifice' en tant qu'agents fructificateurs. Pourquoi offre-t-on les prémices de toute récolte ? Afin que les dieux en rendent les semences que l'on sélectionnera fécondes. Pour nous, il va de soi que le principe de fécondité est *dans la graine* ; pour les Anciens, fertilité et fécondité ressortissent à un pouvoir divin. Zeus *teleios*, Héra *teleia* : ce sont eux qui sont les agents de la maturation humaine ; ils exercent leur compétence au terme du processus de la croissance humaine. Est adulte, achevé, l'individu capable de procréer. Cette puissance de féconder repose sur le monde divin.

72. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Picard, Paris, 1992.

73. De manière pertinente, S. Coin-Longeray pose la question suivante : « Le fait qu'il soit un mendiant « local » πανδήμιος alors que le mendiant est en principe errant, ne serait-il pas une autre marque de cette perversion de la fonction ? ». Hiros était mendiant comme le serait un chômeur professionnel.

74. La puissance d'un lien se mesure, quantitativement *et qualitativement*, à l'accroissement de solidarité qu'il permet de produire : solidarité restreinte, étendue, universelle. Dans son projet révolutionnaire, où il s'agit de transférer au prolétariat en tant que classe la plus nombreuse, la propriété, soit la maîtrise de la gestion de toutes les institutions d'une société, Marx a oublié une dimension qui a voué son projet à l'échec : il a oublié de se faire réflexion sur l'opérateur de la solidarité sociale. *Si c'est un groupe de pression, une partie de la société elle-même*, comme c'est devenu *le cas* dans le régime du libéralisme économique qui triomphe aujourd'hui, nécessairement une part d'arbitraire est au fondement de l'institution de toutes les lois et ce n'est qu'hypocritement que ceux qui détiennent le pouvoir – peu importe de quelle façon – peuvent prétendre qu'ils l'exercent dans l'intérêt de tous.

75. Je suggère donc l'hypothèse que l'aspiration de *harma* en grec ne s'explique pas par métathèse d'aspiration (\**arsma* > *arhma* > *harma*), mais par une initiale *ja-* dont l'aspiration est la trace (voir Hébé, Héra, etc.). En mycénien, *harma* peut désigner la « roue » ; le mot en est donc venu à désigner le « char », comme en sanskrit et avestique la figure du signifiant \**ratha* désigne la roue et le char. Je ne crois pas que la notion inhérente aux mots qui signifient « la roue » soit celle de « rouler » ; une roue est par excellence un ensemble d'éléments « solidairement » articulés entre eux, comme le char est un agencement savant de roues, d'un caisson, d'un limon ; comme la voile peut désigner par synecdoque le navire, la « roue » est la synecdoque, le trait distinctif, du char.

76. Je pense aux analyses de son ouvrage *Homo necans*, De Gruyter, New York – Berlin, 1972. Pour le dire de ce que l'on considérera peut-être comme un simplisme : l'homme qui immole rituellement un animal, n'est pas un « tueur » ou un « tuant ».

77. Le mieux serait de pouvoir transposer en français la notion grecque véhiculée par ἱερός, qui peut donc se transcrire \**jir-os* / \**jijer-os* > *hiros* / *hijeros*. Je proposerais, sous forme nominale

hijérance (=hillérance) > hiliérance. Il serait clair que, pour les Grecs, la mise à mort rituelle d'un animal domestique *n'est pas un sacrifice*, un acte qui consiste à « rendre une victime sacrée ».

**78.** Seul un reproducteur peut atteindre quatre ans et plus. Un cochon destiné à la nourriture est tué avant même qu'il ait atteint un an.

**79.** Rudhart (o.c., p. 255) considère que le rite auquel Eumée a procédé n'est pas un véritable sacrifice : il y manque la mention des *splankhna*, des 'entrailles', de leur rôtissage, de leur consommation. Il est clair pourtant qu'Eumée exécute un *rite* de restauration de son maître dans sa fonction de seigneur des lieux et de garant de la fécondité (parts offertes à Hermès et aux Nymphes du lieu). L'aède ne nous dit rien du contenu de l'offrande faite à Hermès et aux Nymphes. S'il prend la précaution de nous dire qu'Eumée a su exécuter parfaitement le rite, n'est-ce pas pour nous laisser entendre qu'il en a exécuté tous les actes constitutifs, même ceux qu'il ne mentionne pas ? Il sous-entend que les *splankhna* et les *viscères* ont été offerts à Hermès et aux nymphes.

**80.** Celui qui a été manqué au début de la Réforme et qui manquera lors de toute refondation des liens qui suivra (*habeas corpus* en Angleterre, déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, déclaration américaine des droits, révolution européenne de 1848, révolution russe...).