

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE
INTRODUCTION

RAYMOND BOURGAULT, s.j.

INTRODUCTION

AU

SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE

*COLLÈGE SAINTE-MARIE
MONTRÉAL*

1962

Montréal, Collège Sainte-Marie, 1962

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE

INTRODUCTION

INTRODUCTION

Une œuvre peut être interprétée soit connaturellement, soit scientifiquement. La connaissance par connaturalité est fondée sur un sens littéraire affiné, une identité vécue de l'interprète avec l'univers mental de l'auteur, avec ses images, ses sentiments, ses idées, ses intentions ; elle est esthétique et admirative, classique et attentive à l'universel ; elle s'adresse à un public particulier que le commentateur connaît bien. L'explication scientifique est fondée sur un sens historique délié, une analyse rigoureuse des sources, du genre littéraire, des modes d'expression, des destinataires de l'œuvre ; elle est critique et dialectique, génétique et attentive au singulier ; elle s'adresse au public des spécialistes de n'importe quel pays, époque ou école, qu'elle suppose au courant des problèmes posés par l'œuvre ou capable de s'y intéresser. Le présent essai relève de cette seconde sorte d'interprétation¹.

Cependant, il ne mène pas l'interprétation à son terme ultime, puisque, des deux parties que comprend habituellement son exposé, il ne livre que l'introduction, à l'exclusion du commentaire. Par contre, comme cette étude oblige à réviser des positions courantes sur l'Odyssée, l'introduction au Sixième Chant reconsidère des problèmes qui le débordent, mais dont les solutions jettent de la lumière sur lui.

Notre intention est d'expliquer la structure et la genèse du Sixième Chant et de ses environs immédiats. Nous distinguons six éléments : la divinité, le lieu sacré, la préhistoire, l'humanisme, le support, le milieu. Chacun de ces six éléments comprend trois termes : il y a trois déesses : Aphrodite, Artémis, Athéna ; trois paradis : celui de Calypso, celui de Nausicaa, celui d'Alkinoos ; trois phases préhistoriques : le paradis, le déluge, la dispersion ; trois composantes de l'Homme intégral : primordial, médiateur souffrant, terminal ; trois séjours du héros et du peuple porteur de ces traditions : Ogygie, Schérie, Ithaque et les îles ionniennes ; et trois centres de réaction originaux : les Phéniciens, les Grecs, les Israélites. Nausicaa est une synthèse des trois déesses, Ulysse est une tension entre les trois paradis, et ensemble ils expliquent la structure du Sixième Chant et ses attaches avec les chants circonvoisins. Le schéma de la préhistoire est une pression exercée sur le Sixième Chant depuis le Chant V, l'image de l'Homme est une pression exercée depuis le Chant VII. Les rapports entre les Phéaciens et les Phéniciens expliquent la situation du Sixième Chant dans l'Odyssée et ses ressemblances avec la Bible hébraïque. Ainsi, des six éléments, les deux premiers sont superposés l'un sur l'autre dans le Sixième Chant, les deux suivants lui sont adjacents, les deux derniers sont sous-jacents. Telle sera la matière et l'ordre des six chapitres de cette introduction. Le caractère, apparemment systématique, mais en réalité naturel, des triades y sera justifié et nuancé. Pour rendre sensible aux regards le réseau de relations qui constitue le noyau central de la thèse, on se reporterà avec profit au tableau suivant.

1 Cf. B.J.F. Lonergan, *Insight, A Study of human Understanding*, Longmans, Londres, 1957, p. 562-594. Nous devons à cette analyse magistrale de la connaissance humaine la plupart des positions théoriques de base qui nous ont guidé dans nos recherches.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ **INTRODUCTION**

ODYSSEE

V

VI

VII

(1)

1-109

110-250

251-331

```
graph TD; NAUSICAA --> APHRODITE; NAUSICAA --> ARTEMIS; NAUSICAA --> ATHENA;
```

The diagram illustrates the relationships between the characters Aphrodite, Artémis, Athéna, and Nausicaa. Nausicaa is positioned at the top center, with Aphrodite, Artémis, and Athéna arranged below her in a triangular formation. Lines connect Nausicaa to each of the three goddesses, indicating their interactions.

(2)

The diagram illustrates the relationships between the characters from the story. In the center is the name "ULYSSE (paradis)". Four arrows point towards this central figure: one from the top-left pointing upwards, one from the bottom-left pointing upwards, one from the bottom-right pointing upwards, and one from the top-right pointing downwards.

(3)

Paradis → Déluge → Dispersion

→

(4)

· Homme Primordial

Homme haï ← Homme terminal

(5)

Ogygie → Schérie → Ithaque

(6)

Greco ← Phéniciens → Israélites

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE INTRODUCTION

La méthode employée est surtout la méthode comparative, et son application ici repose sur quelques principes ou postulats, dont la valeur dépend de la lumière qu'ils projettent sur un grand nombre de faits convergents. Nous supposons d'abord qu'en Homère se vérifie le passage, de ce que les historiens de la culture appellent le mythe, à un mode d'expression plus différencié qu'on peut appeler d'un mot la poésie² ; que les mythes sous-jacents au Sixième Chant et aux chants voisins peuvent être détectés ; et qu'on peut saisir le sens des transformations qu'Homère leur fait subir. Nous supposons en outre que, dans le cas présent, le meilleur matériel comparatif est celui du Proche-Orient en général et de la Bible hébraïque en particulier, et que le parallélisme de transformation des mythes, soit en poésie soit en prophétie, est éclairant pour la compréhension de l'une et de l'autre culture. Nous supposons enfin que les Phéniciens ont un rôle important à jouer dans la diffusion des mythes qu'Homère et la Bible ont utilisés. Notre analyse cherche à vérifier ces hypothèses de travail.

L'archéologie et l'histoire ont établi l'existence d'intenses relations économiques et culturelles entre la Grèce et l'Orient, une première fois au Bronze Récent et une seconde fois depuis le VIII^e siècle avec la renaissance phénicienne³. Mais les rapports littéraires ont été encore peu analysés. On a fait des comparaisons d'ordre assez général entre Homère et la Bible⁴, entre l'Odyssée et le folklore oriental⁵, entre Ulysse et Gilgamesh⁶, entre certains mythes hésiodiques et l'épopée hourrite de Kumarbi⁷ ; mais, hormis, le chapitre sans grande portée qu'Émile Mireaux a consacré au Sixième Chant⁸, nous ne connaissons aucune étude structurale et génétique qui tente d'expliquer scientifiquement l'épisode de Nausicaa. Cet essai cherche au moins à déblayer le terrain, et notre espoir est de contribuer, si peu que ce soit à construire déjà sur le chantier ainsi ouvert.

Nos remerciements vont d'abord à M. Pierre Chantraine, professeur de grec à l'École Pratique des Hautes Études de Paris, dont les cours et les conseils nous ont été fort précieux, et qui a bien voulu accepter de diriger cette thèse. Nous remercions aussi le Père Julien Harvey s.j., professeur d'Ancien Testament au Scolasticat de l'Immaculée Conception à Montréal, qui a eu la bonté de lire un premier manuscrit de notre travail, et dont les observations judicieuses ont grandement contribué à en améliorer la teneur et la présentation.

N.B. Le texte d'Homère est cité d'après les traductions de Victor Bédard et de Paul Mazon, celui de la Bible d'après la traduction de la Bible de Jérusalem.

31 août 1962

2 ibid. p. 530-549.

3 H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, Londres, Macmillan, 1950, p. 52-84.

4 Par exemple : C.H. Gordon, *Homer and Bible*, *Hebrew Union College Annual*, 27 (1955), p. 43-108.

5 G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, PUF, 1954.

6 P. Jensen, *Dans Gilgamis-Epos und Homer*.

7 H.G. Guterbock, The hittite version of the hurrian Kumarbi myths : oriental forerunners of Hesiod, *AJA*, 52 (1948), p. 123-134.

8 E. Mireaux, *Les Poèmes homériques et l'histoire grecque*, I, p. 221-238.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE
CHAPITRE PREMIER : NAUSICAA**

CHAPITRE PREMIER

NAUSICAA

Le Sixième chant de l'Odyssée a pour figure centrale Nausicaa. Dans un petit drame en trois actes, elle est représentée d'abord le matin, ensuite à midi, puis le soir ; à la maison, au bord de la mer, sur la route en vue de la ville ; avec ses parents, ses servantes et Ulysse, puis en pensée, avec le peuple phéacien ; elle dort, travaille et joue, elle commande, elle discourt. Les trois unités classiques sont presque observées. La division entre les actes est marquée par le retour d'une même formule de transition :

*Pour rentrer au logis, l'heure approchait déjà de plier le beau linge et d'atteler les mules.
C'est alors qu'Athéna, la déesse aux yeux pers, voulut pour ses desseins... (110-112).*

*Mais la vierge aux bras blancs, poursuivant son dessein, ordonnait de charger dans
la belle voiture tout le linge plié, puis d'atteler les mules aux pieds de corne dure... (251-
253).*

Le premier acte va donc du vers 1 au vers 109, le second de 110 à 250, et le troisième de 251 à 331.

Cette structure a une genèse, et le propos de ce chapitre est de rechercher dans les antécédents du personnage de Nausicaa l'un au moins des facteurs qui ont contribué à donner au drame son dessein et son allure. L'hypothèse mise en œuvre tend à prouver : premièrement, que la figure de Nausicaa résulte de l'humanisation, successivement, d'Aphrodite, d'Artémis et d'Athéna, et que cette succession correspond aux trois actes du Sixième Chant ; et deuxièmement, que ces trois déesses étaient déjà probablement, avant Homère, unifiées et fondues en un seul type féminin, comme le suggère le parallélisme biblique de la figure d'Ève. Les divisions maîtresses de ce chapitre sont les suivantes :

- 1) Nausicaa et les déesses,
- 2) Ève et les déesses,
- 3) Nausicaa et Ève.

Nausicaa et les déesses

Six indices fort nets montrent que le poète, en décrivant Nausicaa au début du Sixième Chant, avait l'image d'Aphrodite en tête. Il y a d'abord, dans le V^e chant de l'Iliade aux v. 352-430, un épisode qui est raconté d'après un canevas identique à celui dont s'est servi l'auteur du Sixième Chant : départ d'Aphrodite blessée du champ de bataille et rencontre d'Arès, demande de la voiture, montée en char, prise des rênes, coup de fouet, arrivée au but du voyage, dételage des bêtes et alimentation. Dans le Sixième Chant, Nausicaa, avertie par Athéna de la nécessité de laver le linge au plus tôt, court à travers le palais et y rencontre son père, elle lui demande la voiture et l'obtient, y monte, prend les rênes, donne un coup de fouet, arrive au but, fait dételer les mules et les envoie paître l'herbe (v 1-90).

Ensuite, dans la scène qui précède chacun des deux emplois de ce canevas, une allusion est faite aux Charites, dont le rôle est de donner la beauté et qui sont les servantes d'Aphrodite⁹. Puis la formulation de la démarche d'un personnage féminin, qui se rend dans une chambre dont les portes sont closes et luisantes, est faite dans les mêmes termes, et elle est en rapport, sans doute, avec les soins de beauté auxquels les femmes, à l'abri des regards indiscrets, se livrent avant tout événement important, mais surtout avec Aphrodite qui est leur modèle¹⁰.

9 Iliade V, 338, Od VI, 18; VIII, 364.

10 Iliade XIV, 166s, Od VI, 15-19

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE PREMIER : NAUSICAA**

En outre, la formule d'introduction de la déesse Athéna auprès de Nausicaa est la même que celle qui, en Iliade III 385-394, introduit Aphrodite auprès d'Hélène¹¹. Et l'objet du discours dans les deux cas est de susciter, chez la jeune femme, le désir de rencontrer un homme que la déesse elle-même a rendu ou rendra étincelant de beauté¹². Et enfin, lorsque le poète en VI, 16 compare Nausicaa "aux Immortelles" pour l'allure et la forme, alors qu'au vers 102 et au vers 151 c'est à Artémis qu'il la compare pour les mêmes qualités¹³, tandis que plus loin il lui fait jouer le rôle d'Athéna, on peut penser que le pluriel (les Immortelles) est ici une façon d'éviter de nommer Aphrodite en anticipant sur les autres modèles qu'il lui assignera.

C'est donc bien sur le fond mythico-rituel de la déesse de l'amour montée sur un char et se rendant processionnellement dans l'Olympe, que le poète a imaginé, au début du Sixième Chant, la jeune Nausicaa. Mais il n'a retenu d'Aphrodite que la beauté corporelle et non la facilité de ses mœurs : "La fille était jolie, mais trop dévergondée"¹⁴, comme dira plus loin Héphaïstos. Mais le poète fera dire à Nausicaa qu'elle n'aurait que blâme pour la fille qui court avec les hommes (286-288). C'est sans doute pourquoi il a évité de nommer même Aphrodite en aucun passage du Sixième Chant. Et ce n'est que par la comparaison qu'on peut identifier le mythe qu'il poétise.

Nausicaa est ensuite comparée à Artémis, une première fois par le poète lui-même, une seconde par Ulysse :

Quand la déesse à l'arc, Artémis, court les monts, tout le long du Taygète, ou joue sur l'Erymanthe parmi les sangliers et les biches légères, ses nymphes, nées du Zeus à l'égide, autour d'elle bondissent par les champs, et le cœur de Léto s'épanouit à voir sa fille dont la tête et le front les dominent : sans peine, on la distingue entre tant de beautés. Telle se détachait, du groupe de ses femmes, cette vierge sans maître (102-109).

Déesse chez les dieux, maîtres des champs du ciel, tu dois être Artémis, la fille du grand Zeus: la taille, la beauté et l'allure, c'est elle !... (151s)

Dans la première comparaison, Nausicaa est avec ses servantes comme Artémis est avec nymphes, et elles sont toutes probablement, comme on le montrera dans un autre chapitre, légèrement vêtues, la poitrine découverte comme les prêtresses qu'affectionne de représenter la glyptique crétoise¹⁵. Dans la deuxième comparaison, c'est à son réveil au milieu du jour¹⁶, à l'heure où s'achève la sieste, qu'Ulysse aperçoit Nausicaa et lui trouve une ressemblance avec Artémis. Or, précisément dans les îles de la mer Ionienne, des légendes racontent comment des hommes qui ont vu à midi une déesse nue sont châtiés par elle¹⁷. Si ces deux interprétations sont exactes, il apparaît que le fond mythique d'où Homère tire les éléments de son traitement poétique est plus scabreux que la teneur actuelle du récit ne le laisserait croire. Ici encore, le poète atténue la verdeur qu'il trouvait dans sa source, il est plus pudibond et moins prompt que ses devanciers à étaler avec complaisance les comportements où la sexualité entre en jeu.

C'est ensuite à Athéna elle-même que Nausicaa est implicitement comparée. Car le rôle que la déesse joue au début du VII^e chant sous le déguisement d'une toute jeune fille (VII, 20), c'est la jeune (VI, 15, 33, 109) Nausicaa qui le remplit dans la dernière partie surtout du chant VI. Elle promet à Ulysse de lui indiquer la ville, comme Athéna

11 Iliade III, 385-394; Od VI, 20-24

12 Iliade III, 382, Od VI, 237 : k£lle> ... st...lbwn

13 Od VI, 16, 102, 151.

14 Od VIII, 320 : oÙk ™c™qumoj proprement : non maîtresse de ses passions.

15 Cf. Par exemple, G.Thomson, *Studies in ancient Greek Society*, Londres, Lawrence and Wishart, 1949 I, p. 252.

16 Od. VI 98 et 321, VII 289.

17 R. Caillois, "Les Démons de midi", *Revue d'Histoire des Religions*, 115 (1937) 142-173, 116 (1938) 54-83, 143-186

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE PREMIER : NAUSICAA**

s'engage à lui indiquer la maison¹⁸. L'une et l'autre l'assurent dans les mêmes termes qu'elles lui montreront le chemin¹⁹. Toutes deux font allusion à Ulysse comme à un étranger qui vient d'ailleurs²⁰. Elles vantent pareillement la puissance nautique des Phéaciens qui, avec leurs vaisseaux, traversent la vaste mer (VI, 272, VII, 35). Nausicaa exhorte son hôte à aller virement, et c'est avec célérité qu'Athéna conduit Ulysse²¹. Sur leur indication, Ulysse admire, dans l'un et l'autre chant, exactement les mêmes choses : les hautes murailles, le port, les vaisseaux, l'agora, le bel agencement des pierres (VI, 262-267, VII, 43-45). Enfin, c'est par un groupe de trois vers absolument identiques que la jeune fille et la déesse invitent Ulysse à se rendre auprès de la mère :

Si ma mère, en son coeur, te veut jamais du bien tu peux avoir l'espoir de retrouver les tiens, de rentrer sous le toit de ta haute maison, au pays de tes pères (VI, 313-315 = VII, 75-77).

Il nous paraît extrêmement probable que le texte du VII^e chant est antérieur à celui du VI^e, et que c'est à la scène où Athéna est le guide d'Ulysse qui a servi de modèle à l'autre. La poésie ancienne peint l'homme à l'aide de types mythiques antérieurs qui étaient, comme le dit Eric Voegelin²², des théomorphismes, des représentations de l'homme à l'image des dieux. "L'homme est venu à reculons vers lui-même"²³, dit un autre, il avait d'abord considéré comme réellement réelles les puissances invisibles, ce n'est qu'ensuite qu'il a porté son attention sur lui-même, et ce sont les récits mythiques traditionnels sur les "dieux" qui ont servi de moyens d'expression aux premières saisies que l'homme prenait de lui-même dans sa spécificité. La loi de développement s'applique ici, croyons-nous, et c'est Athéna qui a servi de modèle et non le contraire.

Ève et les déesses

Un usage semblable des mythes pour peindre la Femme typique, et une semblable démythisation, des mêmes déesses, croyons-nous, s'observe dans les chapitres II et III de la Genèse. En effet, il y a dans Ève quelque chose d'"aphroditéen". Genèse II, 21s représente la création de la première femme comme issue d'une côte du premier homme endormi. Il est évident qu'il ne s'agit point là d'histoire naturelle et de pensée scientifique, mais d'histoire profane et de pensée symbolique. Peut-être le sens du symbole s'éclaire-t-il, si on en rapproche un fait sumérien et un fait grec. En écriture sumérienne, l'idéogramme du roseau, prononcé TI, peut aussi signifier, à cause d'une vague analogie de forme, la côte et le pénis²⁴. Un euphémisme, courant en ces matières, a pu suggérer de signifier le pénis par la côte, et le sens doit être que la femme existe comme femme en tant qu'elle est la réponse attendue au désir sexuel de l'homme et à la fonction de reproduction qui est la sienne par ordre du Très-Haut, et pour laquelle il a besoin d'"une aide semblable à lui" (Gn II 20). D'autre part, chacun connaît le mythe de la naissance d'Aphrodite tel qu'Hésiode le raconte : elle est issue de l'écume éjaculée des bourses d'Ouranos, lorsque Kronos les eut coupées et jetées dans la mer (Théogonie 154-210). Dans Hésiode, comme dans Homère et comme dans la Bible, l'homme se pâme d'admiration à la vue de la beauté de la femme qui est offerte à ses regards éblouis. On peut donc considérer au moins comme suggestive l'hypothèse que l'auteur de Gn II-III, appelé Yahviste par les critiques, avait en tête ici un mythe semblable à celui de la naissance d'Aphrodite.

Mais la femme de Gn III, 1s n'est plus conçue à l'image d'Aphrodite. Elle trouve l'arbre du paradis, un palmier vraisemblablement, séduisant à voir, mais elle craint de manger de son fruit de peur de mourir; elle en mange cependant et en offre à Adam qui en mange aussi. On peut comprendre, d'après ce qu'on sait des hauts-lieux

18 ῥstu de...xw (VI 194), dÒmon de...xw (VII, 28)

19 ὑμένη δ' ΦδΩν ὁγεμόνεύσω (VI, 261 = VII, 30)

20 Χε>νοj.. ἐλλογεν (VI, 277; VII, 32s)

21 VI, 261; VII, 27

22 E. Voegelin, *Order and History*, Louisiana State University Press, 1957, II, p. 174-178.

23 Pierre Charles.

24 Voir les Commentaires récents de la Genèse.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE
CHAPITRE PREMIER : NAUSICAA

cananéens où se pratiquait la prostitution sacrée, que la femme s'offre elle-même, dans une mentalité magique que l'homme partage, à donner à celui-ci en même temps que l'amour et la sensation de vie, l'immortalité et la vie éternel. La vie éternelle ne serait plus un don du Ciel, mais une proie ravie par l'homme à un Dieu jaloux dans l'acte même de la "connaissance" sexuelle. L'homme et la femme ont été induits en tentation de confondre l'arbre de la connaissance avec l'arbre de vie, mais pour découvrir qu'ils avaient été trompés, qu'ils sont maintenant honteusement nus et mortels, et que l'arbre de vie leur est à jamais inaccessible ici-bas²⁵. Deux passages de l'Odyssée orientent l'attention vers un mythe de séduction de l'homme par la femme, dont Calypso et peut-être Artémis sont les personnages féminins. Au chant V, Calypso offre à Ulysse, s'il consent à rester avec elle au lieu de retourner à son épouse légitime, de lui donner l'immortalité et la jeunesse éternelle, la faveur de ne pas connaître la mort ni la vieillesse. En clair, il s'agit bien encore de l'arbre de la connaissance et de l'arbre de vie, de l'amour hors mariage par lequel la "femme fatale" tente l'homme et lui promet plus qu'elle ne peut donner. Mais le plus étonnant est que cette ambivalence de l'arbre sacré s'exprime dans Homère aussi et avec le même symbole du palmier sacré :

Mes yeux n'ont jamais vu ton pareil homme ou femme ! ton aspect me confond ! À Délos autrefois, à l'autel d'Apollon, j'ai vu même beauté : le rejet d'un palmier qui montait vers le ciel. Car je fus en cette île aussi, et quelle armée m'accompagnait alors sur cette route où tant d'angoisses m'attendaient ! Tout comme, en le voyant, je restai dans l'extase, car jamais fût pareil n'était monté du sol, aujourd'hui, dans l'extase, ô femme, je t'admire; mais je tremble; j'ai peur de prendre tes genoux. (VI 160-169).

C'est donc la même image du palmier provoquant l'admiration et la crainte sacrée, et de la femme qui suscite l'extase et à la fois la crainte d'y toucher de peur de mourir. Or ceci est dit après qu'Ulysse eut comparé Nausicaa à Artémis. On peut donc conclure qu'une déesse ayant les traits qu'Homère distribue entre Calypso et Artémis se trouvait dans le substrat auquel le Yahviste a eu recours pour continuer son récit du paradis et de la tentation.

Enfin, nous croyons que c'est une déesse semblable à Athéna qui est à la base de la Femme de Genèse III, 15 :

*Je mettrai une hostilité entre toi et la femme,
Entre ton lignage et le sien.
Il t'écrasera la tête
Et tu l'atteindras au talon.*

Le serpent sur pattes de la Genèse est un Dragon mythique²⁶, et la Femme doit être aussi un personnage appartenant originellement à l'ordre du mythe. Or il y a une hostilité ouverte dans Homère entre Poséidon, qui est le Dragon de la Mer, et Athéna²⁷. Et il y a une inimitié entre Ulysse et Polyphème, le premier étant le protégé d'Athéna, et le second le fils de Poséidon²⁸; et c'est le "fils" d'Athéna qui écrase l'oeil du "fils" de Poséidon. En outre le fils de la Femme de Gn III, 15 est un enfant royal, puisque le paradis d'où Adam est banni est conçu à l'image des palais babyloniens dont l'entrée était gardée par des Kérubim (Gn III, 24, et Ap XII, 6); et de même, Ulysse est roi, et Athéna est la protectrice des rois et des palais royaux. Ainsi le parallélisme grec permettrait d'identifier ce qu'était dans le mythe antérieur le personnage féminin de Gn III, 15.

25 Sur tout ceci, voir G. Lambert, Le drame du jardin d'Egen, *Nouvelle. Revue Théologique*

26 R. Jouon, *Recherches de Sciences religieuses*, 17 (1927) p. 444-446.

27 Elle rappelée en Od I, 44-79; VI, 229-331; XIII, 341-343.

28 Od IX, 529.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE PREMIER : NAUSICAA**

Nausicaa et Ève

Nous venons de voir que, dans le Sixième Chant, Nausicaa est représentée au moyen de l'humanisation de trois types mythiques de déesse, qui sont successivement: Aphrodite, (18s, 20-24, 48-84, 237), Artémis (99-109, 150-153, 160-169), Athéna (251-331), et que, dans Genèse II-III, Ève est représentée de la même façon par des traits qui évoquent les trois mêmes déesses et dans le même ordre: jeune fille nubile d'après le modèle d'Aphrodite (Gn II, 21-25), épouse séduisante et séductrice comme Artémis et Calypso (Gn III, 1-6), mère des vivants faisant triompher la vie sur la mort, comme Athéna et la mère de Nausicaa (Gn III, 15, 16, 20).

Étant donné que le Yahviste n'a même pas l'air d'éviter de nommer les types divins, tant ils sont fondus en une seule personne, et qu'Homère passe délibérément sous silence le nom d'Aphrodite, réduit Artémis à servir de terme de comparaison, et fait de Nausicaa une Athéna sans le dire, il semble assuré qu'ils connaissaient tous deux une tradition où les trois déesses étaient déjà groupées, où elles tendaient à s'humaniser et où leurs noms même s'effaçaient devant l'image unique de la Femme par excellence, qui recevait un nom nouveau: Nausicaa ou Ève. Il paraît certain aussi que le plan du Sixième Chant et celui du récit générésiaque n'ont pas été inventés par le poète odysséen ni par le prophète biblique; il leur préexistait, déjà on s'était servi d'une action représentative de chacune des déesses pour esquisser une histoire exemplaire de la femme.

Ce parallélisme est si serré qu'il est impossible d'en rendre compte par une symbolique générale, un trésor d'archétypes commun à toute l'humanité. Il doit y avoir un substrat spécifique. On pense spontanément à un intermédiaire phénicien qui aurait diffusé un même complexe mythique, d'une part en Israël et de l'autre en Grèce, mais on n'a pas encore, à cette étape de l'analyse, le moyen de l'affirmer. Et bien que nous sachions que le point de départ des auteurs est le même et que nous constatons que leurs points d'arrivée sont différents, nous n'avons pas davantage le moyen de comprendre les différences de traitement qu'ils ont imposées aux mythes antérieurs qu'ils démythisaient. Il nous faut un supplément d'information. Ce sont les partenaires de Nausicaa et d'Ève, c'est-à-dire Ulysse et Adam, qui nous l'apporteront. L'approfondissement du personnage d'Ulysse nous permettra en même temps d'approfondir la genèse du Sixième Chant dans le contexte plus vaste des chants circonvoisins.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE

CHAPITRE DEUXIÈME

ULYSSE

Le Sixième Chant de l'Odyssée, si bien structuré qu'il soit en lui-même, n'est pas un poème isolé qui se suffit: c'est un épisode d'un drame épique beaucoup plus vaste. Et au seuil de cette seconde étape de l'analyse, le problème se pose de déterminer le mode de son insertion dans son contexte immédiat. Une hypothèse se présente d'elle-même à quiconque a lu notre premier chapitre et connaît l'Écriture; nous l'exprimerons au moyen de quatre propositions conditionnelles: 1) si c'est Nausicaa qui unifie intérieurement le Sixième Chant, c'est peut-être Ulysse qui fournit la matière de son cadre extérieur; 2) si Nausicaa est Ève, Ulysse est peut-être Adam; 3) si Nausicaa est la synthèse des trois déesses, Ulysse peut bien être le sujet où se fait la synthèse de trois paradis; 4) et s'il en est bien ainsi, le cadre dans lequel le Sixième Chant est inséré était, aussi bien que l'unité interne de l'épisode, donné au poète par la tradition, et ce n'est pas lui qui l'a inventé, il l'a simplement adapté à ses fins propres.

Pour vérifier cette hypothèse, on va d'abord étudier les trois paradis impliqués dans le récit générésiaque et dans la Bible en général; on leur comparera ensuite les trois paradis odysséens; on dégagera enfin la structure du récit biblique et des chants V-VI-VII de l'Odyssée, et le sens des transformations imposées par Homère et le Yahviste au stock mythique traditionnel.

Les trois paradis bibliques

Le thème du paradis est essentiellement eschatologique. Il exprime l'espérance passionnée d'un Jour de Dieu où tout serait rétabli dans l'ordre, la paix, le bonheur, et dont la fertilité du sol, la richesse générale et l'absence de maux seraient les symboles tangibles. En voici quelques applications :

*Le loup habite avec l'agneau,
la panthère se couche près du chevreau,
veau et lionceau paissent ensemble
sous la conduite d'un petit garçon.
La vache et l'ourse lient amitié,
leurs petits gîtent ensemble.
Le lion mange de la paille comme le boeuf.
Le nourrisson s'amuse sur le trou du cobra,
sur le repaire de la vipère, l'enfant met la main,
On ne fait plus de mal ni de ravages
sur toute ma montagne sainte,
car le pays est rempli de la connaissance de Yahvé
comme les eaux combleront la mer (Isaïe XI, 6-9).*

*En ce jour-là, je ferai pour (Israël) un pacte
avec les bêtes des champs
avec les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre;
l'arc, l'épée, la guerre, je les briserai dans le pays,
et je l'y ferai dormir en sécurité. (Osée II, 20).*

*De leurs épées, ils forgeront des socs
et de leurs lances des fauilles.
Les nations ne lèveront plus l'épée l'une contre l'autre
et l'on ne s'exercera plus à la guerre.*

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 2 : ULYSSE

*Mais chacun restera assis sous sa vigne et sous son figuier,
sans personne pour l'inquiéter. (Michée IV, 3-4)*

Cette magnifique espérance est symétrique à une nostalgie du paradis perdu de l'enfance où l'on vivait nu sans en avoir honte, et du paradis à jamais aboli d'une humanité primitive où, en un climat serein et doux, l'on cueillait sans effort une abondante nourriture à des arbres fruitiers toujours fournis, sans avoir à peiner comme maintenant pour cultiver une terre ingrate à la sueur de son front. On a reconnu les allusions au texte de Gn II-III. La même imagerie a servi aussi à représenter le paradis futur. Ainsi Ézéchiel XLVII, 12 :

*Au bord du torrent, sur chacune de ses rives,
croîtront toutes sortes d'arbres fruitiers
dont le feuillage ne flétrira pas, et dont les
fruits ne cesseront pas: ils produiront chaque
mois des fruits nouveaux.*

Cependant, l'approfondissement de l'espérance, dont l'objet fut de plus en plus compris comme un pur don de la miséricorde divine, et l'approfondissement de la perte du bonheur premier, qui fut reconnu comme un effet de la justice de Dieu sur l'homme coupable, ont fait naître l'idée d'un paradis intermédiaire qui n'est autre que la vie présente en tant que l'homme s'y soumet à la loi, dont la transgression jadis avait été la cause de l'expulsion de l'Éden, et dont l'observation maintenant est le gage de l'entrée dans un meilleur séjour. Cette idée est rendue avec la même imagerie que celle de Gn II-III:

*Tout cela n'est autre que le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut,
la loi promulguée par Moïse,
laissée en héritage aux assemblées de Jacob.
C'est elle qui fait abonder la sagesse comme les eaux du Phisôn,
comme le Tigre à la saison des fruits;
qui fait déborder l'intelligence comme l'Euphrate
comme le Jourdain au temps de la moisson;
qui fait couler la discipline comme le Nil,
comme le Gihôn au jour des vendanges...
Et moi (la Sagesse), je suis comme un canal
issu d'un fleuve, comme un cours d'eau conduisant
Au paradis. (Ecclésiaste XXIV, 23-30)*

On a reconnu dans ce beau texte les quatre fleuves du paradis de Gn II-III. L'intention de l'auteur est sans doute d'empêcher que les vains regrets du paradis perdu aveuglent l'esprit de ceux qui, en observant la Loi selon la Sagesse, recréent à chaque instant en eux-mêmes les conditions paradisiaques qui conduisent au paradis futur.

On comprend mieux, dès lors, les trois paradis qui sont implicites dans Gn II-III. À la fin de cet ensemble, il n'est question que de l'arbre de vie: c'est le symbole de la vie éternelle, de la vie sans fin, de la vie même de Dieu, momentanément inaccessible à l'homme jusqu'à ce que vienne la plénitude des temps. "Puis Yahvé Dieu dit: ... Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et vive pour toujours." (Gn III, 22). Au début du récit, les exégètes pensent avec raison que, dans une première version, il ne devait être question que "des arbres séduisants à voir et bons à manger", et que "l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal" (Gn II, 9) ont été ajoutés en vue de la suite du récit: l'Éden est ainsi une image embellie du passé des Cueilleurs pris comme symbole d'une condition spirituelle de bonheur gratuit et surnaturel. Enfin, au milieu du récit, il est question seulement de l' "arbre qui est au milieu du jardin" (Gn III, 3), dont le fruit, si on en mange, fera qu'on sera "comme les dieux, connaissant le bien et le mal" (Gn III, 5): en d'autres termes, c'est l'arbre de la connaissance du

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE**

bien et du mal de Gn II, 9 et 17; c'est l'arbre de l'interdiction, celui dont il n'est pas permis de prendre le fruit, c'est l'arbre à propos duquel il y a une loi, dont la transgression entraîne la mort. En un autre langage, on dirait que cet arbre symbolise la prétention technico-magique à râvir à Dieu et aux dieux l'immortalité, la vie éternelle, et dont la convoitise charnelle, exacerbée dans les cultes orientaux de la fécondité, pouvait être prise pour la manifestation la plus claire et la plus fréquente. Cette interdiction était salutaire à l'homme, toujours tenté de confondre l'extase sexuelle et l'exaltation de la vie organique avec la vie véritable et spirituelle, de confondre l'arbre de la connaissance (sexuelle) avec l'arbre de vie, comme si l'un et l'autre étaient véritablement au milieu du jardin où nous passons notre existence soumise à la loi et à l'interdiction.

Il y a donc bien trois paradis dans Gn II-III, trois jardins, dont le premier est caractérisé par "toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger", le second par l'"arbre de la connaissance du bien et du mal", le troisième par "l'arbre de vie". Le Yahviste utilise le thème paradisiaque en condensant et en concentrant ses trois dimensions - passé, présent, futur, - en un récit unique et exemplaire qu'il situe à l'orée des temps comme préparation et préfiguration de la suite des temps. Dans le premier des trois paradis ainsi distingués, l'homme est seul; dans le second, il est avec la femme; dans le troisième, il est de nouveau seul, puisque c'est de lui seul qu'il est dit qu'il en fut banni (Gn III, 24). Dans le premier et le dernier, l'homme a l'air d'un intendant de palais royal, commis à la garde d'un trésor d'or, de bellium et d'onyx (Gn II, 12). Et vivant dans un palais dont on souligne à la fin qu'il est gardé, comme les palais babyloniens, par des Kérubim ou taureaux ailés; dans le second, il ressemble à un cultivateur établi sur une terre²⁹.

Ces paradis sont donc très caractérisés et si on en retrouve les éléments principaux dans une séquence semblable, on doit présumer qu'on a affaire, non pas à une symbolique générale du lieu et du temps sacré des origines, mais à un stock mythique déterminé et géographiquement localisé. Ces éléments se retrouvent, croyons-nous, dans les chants V-VI-VII de l'Odyssée, comme on va le démontrer.

Les trois paradis odysséens

La disposition des éléments paradisiaques n'est pas exactement la même dans Od V-VI-VII que dans Gn II-III et, outre la liberté que chacun des auteurs devait avoir à l'égard de leur source commune, la raison principale en est que la Femme a été dédoublée et anticipée dans le V^e chant de l'Odyssée sous la figure de Calypso. Mais les différences sont minimes et secondaires, comme nous espérons le faire voir. Nous rattachons au premier paradis biblique six traits odysséens: le jardin, la voix de dieu, la défense, le décret de création, le dieu-potier, l'entreprise de séduction.

Le jardin est, dans les deux récits, caractérisé par une végétation luxuriante et quatre cours d'eau:

*Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'Orient, et
Il y mit l'homme qu'il avait modelé. Yahvé Dieu fit
pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à
voir et bons à manger, ... Un fleuve sortait d'Éden
pour arroser le jardin et de là il se divisait pour
former quatre bras (Tigre, Euphrate, Pishôn, Gihôn).
(Gn II, 8-11).*

*Au rebord de la voûte, une vigne en sa force
éployant ses rameaux, toute fleurie de grappes,
et près l'une de l'autre en ligne, quatre sources*

29 A. Lefebvre, Genèse II-III est-il composite ? *Recherches de Sciences religieuses*, 36 (1949) 460-480.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE

*versaient leur onde claire, puis leurs eaux divergeaient
à travers des prairies molles, où verdoyaient persil
et violettes. (Odyssée V, 68-72).*

La voix de Dieu, ensuite, est conçue de la même façon, comme exprimant une interdiction et venant sur les ailes du vent. Adam et Ève “entendirent le pas de Yahvé qui se promenait dans le jardin à la brise du jour” (Gn III, 8b), et la voix qui leur reproche maintenant leur faute, leur avait auparavant interdit de toucher à l’arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn II, 17). Dans Homère, la voix de Zeus est matérialisée davantage, elle est personnifiée par Hermès, messager des dieux; Hermès vient vers la grotte de Calypso sur les ailes du vent (Od V, 46), et c'est une défense qu'il notifie; il y a cette différence avec la Bible qu'elle s'adresse à la déesse Calypso, et non au premier homme, mais on va voir qu'elle a substantiellement le même objet.

L'objet de la défense, en ce qui concerne l'homme, consiste à ne pas céder à la tentation de ravir l'immortalité et le don d'éternelle jeunesse. Le serpent assure Ève que, s'ils mangent du fruit de l'arbre interdit, ils ne mourront pas mais seront comme les dieux (Gn III, 5), et Calypso reconnaît devant Hermès que son désir en gardant Ulysse près d'elle était de le rendre immortel et jeune à tout jamais (Gn V, 136) et d'en faire un dieu (Gn V, 209).

On peut ajouter ici que le décret de Dieu, exprimé à la première personne du pluriel devant la cour céleste, de créer l'homme, a pour parallèle, dans l'Assemblée des dieux du premier chant de l'Odyssée qui est un doublet de celle du V^e, le décret de Zeus, exprimé de la même façon au pluriel devant les dieux de l'Olympe, de veiller à ce qu'Ulysse rende dans sa patrie:

*Faisons l'homme comme notre image et notre ressemblance (Gn I, 26)
Allons tous ici, décrétons son retour (Od I, 76)*

Jusqu'ici, les quatre éléments comparés, - jardin, voix de Dieu, défense, décret de création, - sont en même position relative en Gn II, 4b-19 et Od V. Les deux suivants sont en position inverse par rapport au “deuxième” paradis. La création de l'homme par un dieu-potier se lit dans la première partie du récit générésiaque, mais son équivalent odysséen se trouve au Sixième Chant, et il est réduit à une comparaison où les dieux créateurs³⁰, Athéna et Héphaïstos, “recréent” Ulysse comme le potier habile, instruit par ces dieux patrons des céramistes, verse de l'or sur un vase d'argent:

*Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol,
il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme
devint un être vivant (Gn II, 7)*

*Tel un artiste habile, instruit par Héphaïstos et Pallas
Athéna de toutes leurs recettes, coule en or sur argent
un chef-d'œuvre de grâce; telle Athéna versait la grâce
sur la tête et le buste d'Ulysse (Od VI, 232-235).*

Au contraire, l'entreprise de séduction par laquelle la femme fait pécher l'homme se trouve dans la deuxième partie du récit de la Genèse, mais dans le V^e chant de l'Odyssée. Dans les deux cas, elle pêche la première et l'homme n'est pas tout d'abord consentant:

*La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant
à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir*

30 Athéna et Poséidon sont, dans le mythe platonicien du Protagoras, des divinités créatrices.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE**

l'entendement. Elle prit de son fruit et mangea. Elle en donna aussi à son mari qui était avec elle, et il mangea
(Gn III, 6)

La nuit, il fallait bien qu'il rentrât auprès d'elle, au creux de sa caverne : il n'aurait pas voulu, c'est elle qui voulait.
(Od V, 154s)

Au “deuxième” paradis de la Genèse correspond le VI^e chant, dont six éléments peuvent être rapprochés de ceux de la Bible: le sommeil d’Ulysse, l’étonnement admiratif devant la femme, l’union des époux, la nudité, l’habillement, l’arbre qui provoque à la fois le désir et la crainte.

“Dieu fit tomber un sommeil profond sur l’homme, qui s’endormit”, dit le Yahviste (Gn II, 21). “Sous ses feuilles Ulysse était ainsi couché, et, versant sur ses yeux le sommeil, pour chasser au plus tôt l’épuisante fatigue, Athéna lui fermait les paupières” (V, 491-493). – À son réveil, Adam aperçut Ève et chanta ce qu’on a appelé le premier cantique d’amour: “À ce coup, c’est l’os de mes os, et la chair de ma chair! Celle-ci sera appelée femme, car elle fut tirée de l’homme, celle-ci!” (Gn II, 23). “C'est alors qu'Athéna, la déesse aux yeux pers, voulut pour ses desseins qu'Ulysse réveillé vît la vierge charmante et fût conduit par elle au bourg des Phéaciens ... Je suis à tes genoux, ô reine, que tu sois déesse ou mortelle ... Mes yeux n'ont jamais vu ton pareil, homme ou femme! ton aspect me confond!” (VI, 112-115, 149, 160-161). Ces parallèles parlent par eux-mêmes et n'exigent pas de commentaire.

L’union des époux est louée par le Yahviste et par Homère. “L’homme quitte son père et sa mère et s’attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair!” (II, 24). “Trois fois heureux ton père et ton auguste mère... et par-dessus tout, bienheureux le mortel dont les présents vainqueurs t’emmèneront avec lui!... Que les faveurs des dieux comblent tous tes désirs! Qu’ils te donnent l’époux, un foyer, l’union des coeurs, la belle chose! Il n’est rien de meilleur ni de plus précieux que l’accord, au foyer, de tous les sentiments entre mari et femme : grand dépit des jaloux, grande joie des amis, bonheur parfait du couple!” (VI, 154, 158s, 180-185).

“Adam et Ève étaient nus, et ils n’avaient pas honte l’un devant l’autre” (Gn II, 23). Ulysse aussi était nu: “Tel en sa nudité, Ulysse s’avançait vers ces filles bouclées: le besoin le poussait” (VI, 135s); quant à Nausicaa, on indiquera au chapitre suivant, comme nous l’avons annoncé déjà, comment elle ne devait pas être entièrement vêtue lorsqu’Ulysse la surprit en train de jouer avec ses servantes comme Artémis avec ses Nymphes. Cependant ni Ulysse ni Nausicaa ne manifestent aucune honte à ce moment. Ce n’est que plus tard, devant les servantes, qu’Ulysse éprouve ce sentiment: “Devant vous, me mettre au bain! Je rougirais de me montrer tout nu à des filles bouclées.” (VI, 221s). De même, Nausicaa, plus loin, exprime la honte qu’elle aurait d’être vu en compagnie d’un grand et bel étranger: “... Voilà ce qu’on dirait: j’en porterais la honte. Moi-même, je n’aurais que blâme pour la fille ayant cette conduite: quand on a père et mère, aller à leur insu courir avec les hommes, sans attendre le jour des noces célébrées.” (VI, 285-288). Cette différence d’attitude entre un premier moment où Ulysse et Nausicaa se sont rencontrés sans vêtement ou presque, et un second moment où ils se disent honteux de paraître devant l’autre sexe de façon indécente, est parallèle à celle de la Genèse où, après qu’on eut signalé qu’ils étaient nus sans honte, on doit ajouter que, le péché une fois commis, “leurs yeux s’ouvrirent à tous deux et ils connurent qu’ils étaient nus.” (III, 7).

Dans la Bible et dans l’Odyssée, l’habillement se fait en deux temps. Adam et Ève se couvrirent d’abord de feuilles de figuier (III, 7), puis Dieu lui-même leur fit des tuniques de peau et les en revêtit (III, 21). Ulysse, qui s’était caché sous le feuillage d’un olivier (V, 476s), “émergea des broussailles. Sa forte main cassa dans la dense verdure un rameau bien feuillu, qu’il donnerait pour voile à sa virilité” (VI, 127-129). Mais ensuite, il fut revêtu par Nausicaa d’un vêtement que sa mère avait tissé (VI, 214, VII, 234-239).

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE

L'arbre qui est au centre du jardin d'Éden est probablement un palmier, et le premier couple est à la fois tenté d'en manger et dans la crainte, s'il le fait, de mourir. (Gn III, 3-6). Ulysse raconte à Nausicaa qu'il éprouve devant elle le même émoi religieux qui s'est emparé de lui jadis: "À Délos autrefois, à l'autel d'Apollon, j'ai vu même beauté: le rejet d'un palmier qui montait vers le ciel... Tout comme en le voyant, je restai dans l'extase, car jamais pareil fût n'était monté du sol, aujourd'hui dans l'extase, ô femme, je t'admire; mais je tremble, j'ai peur de prendre tes genoux" (VI, 163-168). Ainsi, même comparaison du palmier, même désir et même crainte d'y toucher, même implication de la femme dans la tentation de l'homme.

Enfin, au "troisième" paradis biblique et générésiaque correspond le VII^e chant de l'Odyssée, dont quatre traits seront mis en parallèle avec ceux de la Bible: le lieu de bonheur conçu comme un palais gardé par des bêtes mythiques, comme un jardin où les arbres donnent constamment leurs fruits, comme un lieu où une personne princière assure la paix, et où ceux qui y habitent sont comparables aux dieux.

"Dieu posta devant le jardin d'Éden les chérubins pour garder le chemin de l'arbre de vie" (Gn III, 24). "Les deux chiens du bas, que l'art le plus adroit d'Héphaïstos avait fait pour garder la maison du fier Alkinoos, étaient d'or et d'argent" (VII, 91-93).

Le trait suivant, de l'arbre de vie qui donne toujours ses fruits, n'est qu'implicite dans la Genèse; il se trouve dans la Genèse; il se trouve dans Ézéchiel XLVII, 12: "Au bord du torrent, sur chacune de ses rives, croîtront toutes sortes d'arbres fruitiers dont le feuillage ne flétrira pas, et dont les fruits ne cesseront pas: ils produiront chaque mois des fruits nouveaux." (déjà cité). Et voici la description du jardin d'Alkinoos: "Aux côtés de la cour, on voit un grand jardin, avec ses quatre arpents enclos dans une enceinte. C'est d'abord un verger dont les hautes ramures, poiriers et grenadiers et pommiers aux fruits d'or et puissants oliviers et figuiers domestiques, portent sans se lasser ni s'arrêter, leurs fruits; l'hiver comme l'été, toute l'année, ils donnent; l'haleine du Zéphyr, qui souffle sans relâche, fait bourgeonner les uns, et les autres donner la jeune poire auprès de la poire vieillie, la pomme sur la pomme, la grappe sur la grappe, la figue sur la figue." (VII, 112-121).³¹

Le fils de la Femme de Gn III, 15, en triomphant du Serpent, assurera la paix et le bonheur, et quand le prophète Isaïe précise que ce fils est de la lignée de David, il l'appelle prince de la paix. (Is IX, 5), et décrit le bonheur qui suit l'établissement de son règne comme étant un nouveau paradis (XI, 6-9; texte cité plus haut). Au palais paradisiaque d'Alkinoos, c'est la reine-mère elle-même qui est considérée comme source de paix: "Elle eut, elle a toujours le cœur et les hommages de ses enfants, du roi Alkinoos lui-même ainsi que de ses peuples. Les yeux tournés vers elle, autant que vers un dieu, on la salue d'un mot quand elle passe au bourg: elle a tant de raison, elle aussi, de noblesse! Sa bonté, même entre hommes, arrange les querelles."(VII, 69-74).

Lorsque Yahvé chasse Adam du paradis, il ne nie pas qu'il soit semblable aux dieux, au contraire: "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous!" (Gn III, 22). De même, les Phéaciens sont constamment considérés comme des dieux: on vient de le voir pour l'épouse d'Alkinoos, cela est dit du roi lui-même en VI, 309, des Phéaciens en général en V, 35, etc. Et Ulysse entrant chez eux est interpellé comme un dieu, compliment d'ailleurs qu'il récuse (VII, 199-212).

Ainsi s'achève notre tour d'horizon des "paradis" odysséens. Le grand nombre des parallèles, la précision de plusieurs, leur situation le plus souvent identique dans une série de trois jardins paradisiaques semblent bien interdire d'y voir un effet du hasard ou une coincidence d'emploi des mêmes archétypes. Il est hautement vraisemblable qu'il y a eu source commune, qu'il faudra tâcher de préciser.

31 Une évocation paradisiaque de Zacharie XIV 8 contient deux traits que l'on retrouve dans le jardin d'Alkinoos: les deux sources et la permanence "été comme hiver": En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale; été comme hiver, elles resteront vives. Cf Od VI, 118 et 129-131.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 2 : ULYSSE**

Genèse II-III et Odyssée V-VI-VII

Ainsi qu'il a été dit plus haut, le récit de la Genèse ne fait figurer la Femme que dans la partie centrale, de II, 20 à III, 21. Au début, de II, 4b à 19, l'homme est seul et, assez curieusement, à la fin (III, 24), c'est de lui seul qu'il est dit qu'il fut banni de l'Éden. On éprouve ainsi le sentiment très net qu'une histoire d'Ève, déjà structurée, a été introduite dans une histoire d'Adam préexistante, que cette opération scindait en deux parties. Pareillement, un commentateur ou l'autre de l'Odyssée a fait l'observation que le Sixième Chant est peut-être superflu et qu'il ne faudrait pas beaucoup modifier la fin du chant V et le début du chant VII pour obtenir une continuité sans fissure.

Mais ces observations nous renseignent davantage sur la préhistoire des textes, que sur leur genèse proprement dite. Elles nous confirment plutôt dans l'impression que la Bible et l'Odyssée utilisent un même schéma mythique antérieur. Le parallélisme de fond et de forme que nous avons relevé entre le récit yahviste et les chants odysséens postule, en l'absence de toute preuve d'un contact direct entre les deux auteurs, un substrat identique, une source écrite où les éléments paradisiaques occupaient déjà sensiblement les mêmes positions.

La documentation existante ne nous permet pas encore d'identifier directement ce schéma mythique préexistant. Nous en savons assez cependant, par la comparaison entre nos deux œuvres, pour esquisser les différences de traitement que le Yahviste et Homère ont imprimé à cette tradition et pour indiquer le sens des transformations qu'ils font subir à la matière mythique qui leur avait été transmise.

La principale différence, celle qui commande probablement toutes les autres, consiste en ce qu'Homère présente deux types de femmes près d'Ulysse, Nausicaa et Calypso, au lieu que le Yahviste n'a qu'Ève, soit qu'Homère ait dédoublé la femme unique de la source ou conservé tels quels deux modèles mythiques, soit que le Yahviste ait, au contraire, fusionné ces deux modèles. À prendre les choses partie par partie, Ulysse et Nausicaa sortent grandis de cette opération: Nausicaa n'est aucunement séductrice et Ulysse n'est pas un pécheur. Ulysse ne cède pas à Calypso, reste fidèle à Pénélope et refuse l'immortalité que Calypso lui promet et le titre de dieu qu'elle veut lui décerner; Adam, au contraire, cède à la femme et prétend avec elle forcer la divinité à lui accorder le don de l'éternelle vie et la clairvoyance des puissances supérieures. D'un autre côté, Nausicaa a les qualités mais non les défauts d'Aphrodite, elle ne séduit pas Ulysse, et elle conduit son hôte dans le nouveau paradis comme Athéna; Ève, elle, est une tentatrice et elle est la cause au moins indirecte de l'expulsion d'Adam hors du paradis.

À première vue, Homère est plus optimiste que le Yahviste, il considère l'homme et la femme comme capables de maîtrise de soi et de conduite rationnelle, tandis que l'auteur biblique insiste sur leur faiblesse congénitale. Ulysse et Nausicaa sont des modèles, ce qu'on ne saurait dire d'Adam et d'Ève. Homère écrit une épopée, il sublimise, cherche à éléver par la peinture d'actions héroïques et exemplaires; le Yahviste serait plus près de la tragédie, inspirant la pitié et la crainte, il cherche à humilier et abaisser une humanité que le progrès technique rend orgueilleuse et livre à l'hybris.

Cette appréciation est juste mais incomplète. Car Homère est un poète, et le Yahviste est un prophète. Ils sont l'un et l'autre des éducateurs de leur peuple et de l'humanité, mais différemment. Homère pense déjà comme les Ioniens en termes de nature normative, universelle et abstraite, intemporelle et idéale; il sait que le mal existe, et le discrédit qu'il jette sur les "jeux de l'amour" d'Aphrodite au III^e chant de l'Iliade et au VIII^e de l'Odyssée est une manière de contribuer à corriger une réalité peu reluisante. Mais le Yahviste pense en termes d'histoire sainte, de condition existentielle de l'homme, de situation concrète, de comportement réel du grand nombre; il constate l'impuissance morale de l'homme à être raisonnable, l'attribue à une déchéance originelle, mais pour l'améliorer, il prophétise la venue d'un enfant royal, né de la Femme par excellence, qui écrasera la tête du tentateur. Vraisemblablement, Homère ne croit plus beaucoup aux dieux qui se chamaillent et se conduisent plus mal que les hommes: ce ne sont pas des êtres en qui l'homme peut mettre sa confiance, il ne peut attendre d'eux une amélioration de son sort; c'est pourquoi Homère inaugure le mouvement humaniste, qui tend à faire de l'homme la

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 2 : ULYSSE**

mesure de toutes choses et qui espère, de la connaissance de la loi et de l'idéal, une amélioration du comportement humain. Mais le Yahviste croit et espère en un Dieu unique, juste sans doute mais surtout miséricordieux. Le mal ne peut être si grand que le bien, un jour, ne l'emporte sur lui, puisqu'il y a quelqu'un d'infiniment bon qui est capable de faire tourner toutes choses au bien de l'homme qu'il aime. Sur l'homme comme tel, même affiné par le progrès technique et culturel, oui sans doute le Yahviste est pessimiste quant à sa capacité d'atteindre par ses propres forces à la totalité et à la plénitude d'existence à laquelle il aspire; mais sur l'homme existentiellement situé dans un ordre de providence où une victoire est promise sur toutes les sources de tentation d'orgueil et de sensualité, dès qu'on consent à accueillir la vie éternelle au lieu de prétendre la ravir, le Yahviste est foncièrement optimiste. Il espère, il est sûr que tout finira bien.

C'est cette vision du monde propre à chacun de nos deux auteurs qui est la cause première de la transformation qu'ils impriment au mythe des origines. La structure des deux œuvres est essentiellement ce qu'elle était dans le mythe, mais leur genèse est essentiellement un processus de démythisation. Le passage au "logos" par la poésie et la prophétie est le résultat simultané à la fois du discrédit qui pesait sur la pensée mythique, et de l'illumination de l'esprit en deux personnalités représentatives, portant sur l'essence et l'existence de l'espèce humaine. La pensée "logique" étant en continuité avec la pensée et le langage mythique antérieur, ce n'est qu'en remployant et en démythisant ce langage et cette pensée que les génies des temps pouvaient espérer être entendu de leurs contemporains. L'histoire de la culture permet aujourd'hui de mieux comprendre ce qui se cachait de vérité latente dans la pensée primitive et préhistorique, et ce qu'il a fallu de travail et d'intuition pour verser le vin nouveau dans les vieilles outres.

Le fait que les deux transformations que nous venons d'analyser sont à peu près contemporaines, et en même temps qu'elles se soient opérées dans des régions voisines du bassin oriental de la Méditerranée, pose le problème du rapport des œuvres l'une avec l'autre et avec le substrat commun qui les a rendues possibles. Mais il nous faut encore surseoir à la solution de ce difficile problème, qui ne peut être résolu directement par le recours aux sources. Ce n'est que par convergence d'indices que, pour le moment, il nous sera possible, au dernier chapitre, de dire dans quelle direction il paraît bien qu'il faut chercher.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

CHAPITRE TROISIÈME

LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

Ulysse n'est pas seulement l'équivalent grec de l'Adam biblique, et le Sixième Chant n'est pas seulement le panneau central d'un triptyque identique, quant à l'essentiel, à celui de Gn II-III. Car Ulysse assume aussi le personnage de Noé, et le Sixième Chant est aussi greffé sur un schéma tripartite d'histoire des origines, où il apparaît comme une excroissance en marge de la troisième et dernière partie du schéma. Dans la Genèse, la séquence Paradis – Déluge – Dispersion est une composition du Yahviste dont les segments sont actuellement séparés les uns des autres par les généalogies du Sacerdotal. L'Odyssée a la même suite sans les généalogies: Paradis de Calypso (V, 55-229), Déluge d'Ulysse (V, 228-464), Dispersion des Phéaciens (VI, 4-10, puis *passim*). Cette structure exerce une pression sur le Sixième chant et contribue à en définir le caractère. Le chapitre précédent ayant déjà rapproché Ulysse et le Paradis, il reste à faire la preuve qu'il répond aussi à Noé et que la Dispersion des Phéaciens répond à celle de Babel, et à tirer les conclusions que ces rapprochements suggèrent.

Ulysse et Noé

Les observations du chapitre précédent sur la pensée symbolique et les rapports entre le mythe et la poésie valent aussi pour les versions biblique et odysséenne du déluge³². On ajoutera cependant deux remarques: d'abord, le récit de l'Odyssée est cette fois continu, ce qui facilite la comparaison; ensuite, l'idée qui prend forme dans le récit du déluge s'exprime aussi bien ailleurs par l'envoi du feu du ciel pour châtier des coupables, et l'on peut donc, pour la comparaison, faire état de ces récits où des cités sont détruites par le feu. La comparaison portera sur sept éléments: annonce du cataclysme par la divinité, directives pour la construction du vaisseau, confection de l'embarcation, tempête, oiseau de paix, rejet du voile, acte de religion du héros sauvé.

Dans Genèse VI, 17, c'est Dieu lui-même qui prédit à Noé le déluge: "Pour moi, je vais amener le déluge, les eaux, sur la terre, pour exterminer de dessous le ciel toute chair ayant souffle de vie." Dans Ézéchiel XXVII, 25-36, c'est encore Dieu qui parle, mais cette fois par l'intermédiaire de son prophète, à qui il enjoint de décrire à l'avance l'engloutissement par les eaux de la ville de Tyr au milieu des mers; il s'agit ici d'un déluge restreint. Dans Gn XVIII, 17s, Dieu annonce à Abraham qu'il va détruire les villes de Sodome et Gomorrhe. – Dans l'Odyssée, c'est Calypso qui prédit à Ulysse les malheurs qui l'attendent sur la mer, prédiction que le héros juge réalisée quand la tempête s'abat sur son frêle esquif:

*Si ton coeur pouvait savoir de quels chagrins le sort
doit te combler avant ton arrivée à la terre natale,
c'est ici près de moi que tu voudrais rester
(V, 203-208)*

*Malheureux que je suis! Quel est ce dernier coup?
J'ai peur que Calypso ne m'ait dit que trop vrai!
(V, 299-300)*

C'est la divinité encore qui guide le héros dans la fabrication du navire qui doit le porter sur les eaux:

32 Sur le déluge en général dans l'histoire des religions, la meilleure étude passe pour être celle que François Berge a fait paraître dans *l'Histoire générale des religions*, publiée en 1952 chez Quillet, sous la direction de Gorce et Mortier, V, 59-101. Sur le déluge biblique, on peut lire une excellente étude de G. Lambert dans la *Nouvelle Revue Théologique* 77 (2955) 581-601 et 693-724.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

Fais-moi une arche en bois résineux, tu la feras en roseaux et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors. Voici comment tu la feras: trois cents coudées pour la longueur de l'arche, cinquante coudées pour sa longueur, trente coudées pour sa hauteur. Tu feras à l'arche un toit par-dessus, tu placeras l'entrée de l'arche sur le côté et tu feras un premier, un second et un troisième étage (Gn VI, 14-16).

La Nymphe... d'un voile retombant couvrit sa tête, puis fut toute au départ de son grand coeur d'Ulysse. Tout d'abord, elle vint lui donner une hache aux deux joues affûtées, un gros outil de bronze, que mettait bien en mains un manche d'olivier aussi ferme que beau; ensuite elle apporta une fine doloire et montra le chemin vers la pointe de l'île, où des arbres très hauts avaient poussé jadis, aunes et peupliers, sapins touchant le ciel, tous morts depuis longtemps, tous secs et pour flotter tous légers à souhait. Calypso lui montra cette futaie d'antan, et la toute divine regagna son logis... Les longueur et largeur qu'aux plats vaisseaux de charge donne le constructeur qui connaît son métier, Ulysse les donna au plancher du radeau (V, 234-251).

Entre la Genèse et l'Odyssée, il y a cette légère différence que dans le premier cas la divinité indique la matière dont devra être fait le vaisseau, et détaille ensuite ses dimensions, tandis que dans le second, elle se contente de conduire le héros à la futaie où se trouvent les arbres utiles, laissant à Ulysse de donner au vaisseau la largeur et la longueur que connaît bien l'expert en construction maritime.

Dressant le gaillard, il en fit le bordage de poutrelles serrées, qu'il couvrit pour finir de voliges en long; il y planta le mât emmanché de sa vergue; en poupe il adapta la barre à gouverner; alors de claires d'osier, ayant contre la vague ceinturé le radeau, il lesta le plancher d'une charge de bois. Calypso revenait; cette toute divine apportait les tissus dont il ferait ses voiles; en maître encore il sut les tailler, y fixer les drisses et ralingues; il amarra l'écoute; enfin sur des rouleaux, il mit le bâtiment à la vague divine (V, 252-261).

Le récit de Genèse VI, 14s est plus laconique sur la construction de l'arche, mais c'est le même thème qui est mis en oeuvre, comme on a pu le constater par les versets déjà cités. L'auteur, appelé Sacerdotal par les critiques, est du même milieu qu'Ézéchiel; on peut s'en rendre compte en comparant la suite du chapitre XXVII d'Ézéchiel, 9b-25, au chapitre X de la Genèse. Ces deux passages viennent l'un et l'autre après une description du navire et font partie du contexte diluvien. Or une liste imposante de noms de lieu avec lesquels Tyr commerçait se rencontre dans les deux endroits. Ce sont: Perse, Lud, Put, Arvad, Elisha, Kittim (Chypre), Tarsis, Yâvan (Ionie), les îles (de la mer Égée), Tubal, Méshek, Togorma, Dedan, Edom, Sheba, Rama, Harân, Assûr. Comme Ézéchiel est

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

antérieur au Sacerdotal, ce doit être celui-ci qui s'inspire de celui-là. Et comme Ézéchiel applique le thème du vaisseau diluvien à Tyr, il se peut qu'il en soit originaire³³.

La tempête de l'Odyssée qui menace d'engloutir Ulysse et son radeau, et le déluge biblique sont l'un et l'autre imaginés comme causés à la fois par le Dieu suprême et par la Puissance rivale dont on a parlé à propos d'Adam. Dans Od V, 303-305, aux yeux d'Ulysse, c'est Zeus qui amasse les nuages et bouleverse la mer et fait accourir les vents: "Ah! de quelles nuées Zeus tend les champs du ciel! il démonte la mer, où les vents de toute aire s'écrasent en bourrasque! sur ma tête, voici la mort bien assurée!" Mais, quelques vers plus haut le poète attribuait le phénomène à Poséidon, le dieu de la mer: "Prenant son trident et rassemblant les nues, Poséidon démontait la mer et, des vents de toute aire, déchaînait les rafales; sous la brume, il noyait le rivage et les flots; la nuit tombait du ciel, ensemble s'abattaient l'Euros, le Notos, et le Zéphir hurlant, et le Borée qui naît dans l'azur et qui fait rouler la grande houle" (V, 291-296). De même, dans Gn VII, 4 et 12, c'est Dieu qui fait pleuvoir sur la terre: "Car encore sept jours et je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits et j'effaceraï de la surface du sol tous les êtres que j'ai faits... La pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits". Cependant, dans Gn VII, 11, le jaillissement des grandes eaux est la conséquence de la rupture des digues que Dieu, au début de la création (cf. I 7) avait posées pour empêcher le retour au chaos: "En l'an six cent de la vie de Noé, le second mois, le dix-septième jour du mois, ce jour-là jaillirent toutes les sources du grand Abîme et les écluses du ciel s'ouvrirent." Or le grand Abîme, c'est aussi le Léviathan, le Dragon de la mer, le Serpent fuyard, Rahab: "N'est-ce pas toi (Yahvé) qui as fendu Rahab, transpercé le Dragon, qui as desséché la mer, les eaux du grand Abîme, pour faire du creux de la mer un chemin afin que les rachetés le traversent?" (Isaïe LI, 9s); "Ce jour-là Yahvé châtiéra de son épée dure, grande et forte, Léviathan, le serpent fuyard, Léviathan, le serpent tortueux, il tuera le dragon de la mer" (Isaïe XXVII 1). Le grand Abîme joue donc le même rôle dans le récit biblique du déluge que Poséidon dans le récit homérique. Cette rencontre est d'autant plus significative que les deux manières d'expliquer le déluge dans la Bible en VII, 11 et VII, 12 sont attribuées par les exégètes à deux auteurs différents, le Yahviste et le Sacerdotal, et qu'elles sont reproduites également l'une à côté de l'autre dans Od V, 291-296 et 303-305, et dans le même ordre, - l'attribution du déchaînement des éléments étant dévolue à Poséidon d'abord puis à Zeus, comme l'interprétation par la libération du grand Abîme précède dans la Bible celle par l'envoi de la pluie. En outre, de même que la Bible assimile l'Égypte à Rahab, le monstre marin (cf. Is 51, 9s et 30, 7), ainsi l'Odyssée met Poséidon, dieu de la mer, en rapport avec l'Égypte (I, 22-26).

Dans le déluge biblique et dans la tempête odysséenne, il y a un oiseau, - corbeau, colombe ou mouette, - qui apporte au héros sur la mer un message de paix:

Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche, et il lâcha le corbeau, qui alla et vint jusqu'à ce que les eaux aient séché sur la terre. Alors Noé lâcha d'auprès de lui la colombe pour voir si les eaux avaient diminué à la surface du sol. La colombe, ne trouvant pas où poser ses pattes revint vers lui dans l'arche, car il y avait de l'eau sur toute la surface de la terre; il étendit la main, la prit et la fit rentrer auprès de lui dans l'arche. Il attendit encore sept autres jours et lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche. La colombe revint vers lui sur le soir et voici qu'elle avait dans le bec un rameau tout frais d'olivier! Ainsi Noé connut que les eaux

33 Cependant, H. L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, p. 524, pense qu'Homère suit un modèle égyptien.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

avaient diminué à la surface de la terre. Il attendit encore sept autres jours et lâcha la colombe, qui ne revint plus vers lui (Gn VIII, 6-12).

Ino l'aperçut, la fille de Cadmos aux chevilles bien prises, qui, jadis simple femme et douée de la voix, devint au fond des mers Leucothéa et tient son rang parmi les dieux. Elle prit en pitié l'angoisse du héros, jeté à la dérive; sous forme de mouette, elle sortit de l'onde et, se posant au bord du radeau, vint lui dire: "Contre toi, pauvre ami, pourquoi cette fureur de l'Ébranleur du sol? et les maux qu'en sa haine te plante Poséidon? Sois tranquille pourtant: quel que soit son désir, il ne peut t'achever... Od V, 333-341).

Noé et Ulysse furent tous deux mis dans une situation où ils laissèrent leur vêtement et où la précaution de ne pas regarder en arrière est, à cette occasion, attribuée soit au héros soit à son entourage:

*Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne.
Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la Nudité de son père et avertit ses deux frères au Dehors. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leurs épaules et, marchant à Reculons, couvrirent la nudité de leur père; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père (Gn IX, 20-23).*

(C'est Ino qui parle). *Quitte ces vêtements;
laisse aller ton radeau où l'emportent les vents,
et te mets à la nage; tâche, à force de bras, de
toucher au rivage de cette Phéacie où t'attend le
salut. Prends ce voile divin; tends-le sur ta poitrine;
avec lui, ne crains plus la douleur ni la mort.
Mais lorsque, de tes mains, tu toucheras la
rive, défais-le, jette-le dans la vague vineuse,
au plus loin vers le large, et détourne la tête.*
(Od V, 342-350) ... *Il reprit haleine; son coeur se
réveilla; alors, de sa poitrine, il détacha le voile,
qu'il lâcha dans le fleuve et la vague mêlés;
un coup de mer vint l'emporter au fil de l'eau,
et tout de suite Ino dans ses mains le reçut.
(Od V, 456-462).*

L'emploi qui est fait du thème est très différent sans doute, mais le fait qu'il soit utilisé avec encore un autre sens dans le récit de la destruction de Sodome, dont on a déjà signalé le caractère diluvien, confirme l'hypothèse que la précaution de ne pas regarder en arrière est un trait du mythe du déluge: "Comme ils le menaient dehors, l'Ange dit: Sauve-toi, sur ta vie! Ne regarde pas derrière toi et ne t'arrête nulle part dans la plaine, sauve-toi à la montagne, pour

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

n'être pas emporté!" (Gn XIX, 17). "Au moment que le soleil se levait sur la terre et que Lot entrait à Coar, Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu venant de Yahvé, et il renversa ces villes et toute la plaine avec tous les habitants des villes et la végétation du sol. Or la femme de Lot regarda en arrière, et elle devint une statue de sel" (Gn XIX, 23-26).

Enfin, dernier rapprochement: après avoir échappé à la tempête, Ulysse adresse une prière au dieu inconnu du lieu où il aborde: "Écoute-moi, seigneur, dont j'ignore le nom! Je viens à toi, que j'ai si longtemps appelé, pour fuir lors de ces flots Poséidon et sa rage! Les Immortels aussi n'ont-ils pas le respect d'un pauvre naufragé, venant, comme aujourd'hui je viens à ton courant, je viens à tes genoux, après tant d'infortunes! Accueille en ta pitié, seigneur, le suppliant qui de toi se réclame!" (Od V, 445-450). Quant à Noé, une fois sorti de l'arche, c'est un sacrifice d'animaux purs qu'il offre à Dieu (Gn VIII, 20). Il s'agit bien dans les deux cas d'un acte de religion du héros sauvé du déluge: cela peut suffire pour le rapprochement. Il y a cependant un passage de l'Odyssée, XIII, 181-187, qui est plus proche du sacrifice de Noé: il s'agit du sacrifice que les Phéaciens, échappés du naufrage et contemplant leur navire changé en pierre comme la femme de Lot en statue de sel, offrent à Poséidon; ce trait évoque la destruction de Tyr devenu un rocher nu dans la mer, selon la prophétie d'Ézéchiel au chapitre XXVII, et dont on a déjà souligné le caractère diluvien.

Cet ensemble de sept parallèles précis confirme la position des orientalistes qui tiennent que le récit biblique du déluge, quoique dépendant de la version sumérienne, est en relation avec une autre forme du mythe, peut-être en partie ourrîte mais surtout uest-sémitique et phénicienne. Par là aussi se trouve établi qu'Ulysse assume dans Homère le rôle que la Bible fait jouer à Noé.

Dispersion de Babel et Dispersion des Phéaciens

À première vue, il semblerait que rien dans l'Odyssée ne correspond à l'épisode biblique de la Tour de Babel. Mais un exégète, C. H. Dodd, estime que ce qui fait l'essence du récit de la Tour se retrouve dans le mythe grec des Titans: "Essentiellement, l'histoire de ces hommes qui défierent Dieu en essayant de construire jusqu'au ciel est la même que le mythe grec des Titans rebelles entassant montagne sur montagne pour donner l'assaut à la demeure des dieux"³⁴. Or ce texte se trouve dans l'Odyssée:

*Otos, égal aux dieux, et l'illustre Ephialte...
avaient à neuf ans jusqu'à neuf coudées de largeur,
et, de haut, ils atteignaient neuf brasses: ils menaçaient
les dieux de porter leur assaut et leurs cris dans
l'Olympe: pour monter jusqu'au ciel, ils voulaient
entasser sur l'Olympe l'Ossa et, sur l'Ossa, le Pélon
au bois tremblants; ils auraient réussi peut-être,
s'ils avaient atteint leur âge d'homme ... (XI, 308-317).*

Ainsi, ce passage suffirait à lui seul à établir que le récit biblique a un parallèle dans l'Odyssée. Mais est-ce bien là l'essence du récit et toute son essence? Il est permis d'en douter. Relisons d'abord le XI^e chapitre de la Genèse:

Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Comme les hommes se déplaçaient à l'orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Schinéar et ils s'y établirent. Ils se dirent l'un à l'autre: "Allons! Faisons des briques et cuisons-les au feu!" La brique leur servit de pierre

34 C. H. Dodd, *La Bible aujourd'hui*, Paris, Casterman, 1957, p. 118.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

et le bitume leur servit de mortier. Ils dirent: "Allons ! bâtiſſons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre!" Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et Yahvé dit: "Voici que tous font un seul peuple et parlent une même langue, et tel est le début de leurs entreprises! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons! Descendons! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres." Yahvé les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtiſſer la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre (Gn XI, 1-9).

Ce passage parle: 1) d'hommes qui se déplacent, trouvent une plaine et s'y établissent, 2) d'une ville et d'une tour élevée, 3) d'une prétention à atteindre le ciel et à éviter ainsi la dispersion, 4) d'une visite de Dieu chez les hommes, 5) d'une unité suivie d'une multiplicité de langues, 6) d'une cessation des entreprises humaines, 7) d'une dispersion des peuples, qui les étonne assez pour qu'ils décident de conserver dans le nom de Babel le souvenir de la confusion des langues consécutive à la chute de la ville et à l'inachèvement de la tour. L'assaut à la demeure des dieux, dans lequel Dodd voit l'essence du récit, n'est donc qu'un élément sur sept, le troisième dans la liste ci-dessus. N'est-ce pas plutôt la seconde partie de la prétention des bâtisseurs de la tour, - éviter la dispersion, - qui est au centre du récit? Il est permis de le penser.

Il faut remonter à l'expérience historique dont ce récit est une symbolisation et une généralisation. Il doit s'agir de la Dispersion d'Israël (~722) et de Juda (~586), et de la dispersion ensuite de ceux qui les avaient dispersés et qui avaient prétendu imposer à tous les hommes une même langue et les rassembler tous sous un même empire autour d'une capitale orgueilleuse dont le rocher ou la tour étaient les symboles. Les grands prophètes avaient protesté contre ces totalitarismes, mercantiles ou militaires, et ils avaient rétorqué en annonçant que le haut sommet qui servirait un jour de point de ralliement à tous les peuples serait plutôt Jérusalem. C'est, nous semble-t-il, cette anticipation d'une future unité du genre humain autour de la ville sainte par un effet de la bienveillance de Dieu, qui explique l'antéposition aux origines, par symétrie, de l'échec des empires totalitaires à obtenir ce résultat par la force ou la richesse. Le récit de la Tour symbolise et généralise la contrepartie négative de l'eschatologie glorieuse de Jérusalem, et la situe dans un passé archétypal. La construction de la tour est une parabole destinée à enseigner cette vérité d'histoire sainte qui a été saisie au cours des expériences du peuple juif entre environ ~720 et ~520. On peut vérifier qu'il en est bien ainsi en lisant quelques textes des prophètes où apparaissent la plupart des sept éléments qui ont été distingués dans le récit de la Tour.

Parce que Tyr a dit contre Jérusalem: Ha! Ha! la voilà brisée la porte des peuples ... eh bien! Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Voici que je me déclare contre toi, Tyr. Je vais faire monter contre toi des nations nombreuses, comme monte la mer avec ses flots. Elles détruiront les murs de Tyr, et abattront ses tours, j'en balaierais la poussière et j'en ferai un rocher nu. (Ézéchiel XXVI, 2-4). Les îles tremblent au jour de ta chute, les îles

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

*De la mer (Égée) sont épouvantées de ta fin
(ibid. v 18) cf. XXVII, 35s.*

Fils d'homme, dis au prince de Tyr: Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Parce que tu t'es enflé d'orgueil, tu as dis: "Je suis un dieu, je suis assis sur le trône de Dieu au milieu de la mer" ... je vais faire venir contre toi des étrangers, la plus barbare des nations. Ils tireront l'épée contre ta belle sagesse ils souilleront ta sagesse, ils te précipiteront dans la fosse et tu mourras de mort violente au milieu des mers (Ézéchiel XXVIII, 2 et 7s) ... Tu étais en Éden au jardin de Dieu, ... tu étais sur la montagne sainte de Dieu... Je t'ai précipité de la montagne de Dieu. Ton coeur s'est enflé d'orgueil à cause de ta beauté. Tu as corrompu ta sagesse à cause de ton éclat. Je t'ai jeté à terre, je t'ai offert aux rois en spectacle ... Parmi les peuples, quiconque te connaît est frappé de stupeur à son sujet (ibid. 13-18).

*Comment es-tu tombé des cieux,
Astre du matin, fils de l'Aurore?
Comment as-tu été jeté par terre,
toi qui vassalisaient toutes les nations?
Toi qui disais en ton coeur:
j'escaladerais les cieux;
par-dessus les étoiles de Dieu
j'érigerais mon trône.
Je siégerais sur la montagne de l'assemblée
dans les profondeurs du nord.
Je monterais au sommet des nuages noirs,
Je ressemblerais au Très Haut.
Comment! Te voilà tombé au Schéol
dans les profondeurs de l'abîme!"
Ceux qui t'aperçoivent te considèrent,
te regardent avec attention.
(Isaïe XIV, 12-16).*

*Il adviendra dans l'avenir
que le mont du temple de Yahvé
sera établi au sommet des montagnes
et s'élèvera plus haut que les collines.
Toutes les nations y afflueront,
des peuples nombreux s'y rendront et diront:
Venez, montons à la montagne de Yahvé,
Allons au temple du Dieu de Jacob
pour qu'il nous enseigne ses voies
et que nous suivions ses sentiers.*

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

*Car de Sion viendra la Loi
et de Jérusalem l'oracle de Yahvé.
(Isaïe II, 2-3).*

Dans ces textes il est question, comme dans le récit de la Tour:

- 1) de déplacement et de migration de peuples,
- 2) de ville, de murs et de tours,
- 3) de prétention à escalader le ciel ou à habiter sur la montagne de Dieu ou à y être accueilli par grâce,
- 4) de visite punitive de Dieu,
- 5) de peuples de différentes langues,
- 6) de cessation des entreprises commerciales,
- 7) de stupeur des peuples en particulier des "îles" à la vue du rocher nu de la grande ville déchue.

Or ces éléments se retrouvent presque tous dans les chants phéaciens.

- 1) En VI, 4-8 est racontée la migration des Phéaciens;
- 2) puis la construction d'une ville et d'un mur (VI, 9-10) dont il sera dit en VI, 262 et VII, 44 qu'il est élevé;
- 3) ils prétendent habiter près des dieux (VII, 205) et être les meilleurs marins du monde (VII, 108);
- 4) le dieu Poséidon les visita pour les châtier (XIII, 159s);
- 5) les jeunes filles de Délos, où se rassemblaient les Ioniens, dont les Phéaciens sont peut-être le prototype, imitaient les parlers de tous les peuples (H. Apollon, 162);
- 6) ils durent cesser leur métier de passeurs et de marins (XIII, 151);
- 7) et le navire qui symbolisait leur puissance et leur orgueil fut fixé dans la mer près du rivage comme un rocher qui provoquait l'étonnement des riverains:

*Poséidon, l'Ébranleur du sol, eut à peine entendu qu'il s'en fut en Schérie,
en terre phéaciennne, et là il attendit. Le croiseur, arrivant du large, était
tout proche; il passait en vitesse: l'Ébranleur du sol fit un pas, étendit la
main et, le frappant, l'enracina au fond des eaux comme une roche. Puis
il s'en retourna. Quels discours échangeaient en paroles ailées ces gens
de Phéacie, ces armateurs, ces mariniers aux longues rames!
Se tournant l'un vers l'autre, ils disaient entre eux: Misère! Ah! qui vient
donc d'entraver dans la mer le croiseur qui rentrait ? on le voyait déjà de la pomme
à la quille! Ainsi parlaient les gens sans comprendre l'affaire (XIII, 161-169)*

Ce dernier trait, - le rocher près du rivage comme symbole d'une cité maritime et marchande déchue, d'où résultent la dispersion, l'isolement et la stupeur de ceux que son activité rassemblait, - est particulièrement frappant, et suggère, plus que d'autres, une même source.

Mais l'équivalent de la Tour de Babel pourrait être encore autre chose. Le peuple phéacien des chants VII-VIII est déchu de son antique splendeur, et sa crainte désormais est de voir tomber sur la cité de refuge où il s'est retiré, les hautes montagnes qui l'entourent (VIII, 565s). Or la Tour de Babel n'est rien d'autre qu'une de ces nombreuses ziggourats que l'archéologie moderne a découvertes en Mésopotamie, et la ziqqurat elle-même est une réduction symbolique de la montagne cosmique, montagne sacrée, montagne des Dieux, l'équivalent de l'Olympe des Grecs. Et sa destruction avait été comprise comme le signe de l'abandon par les dieux du royaume de Babylone. C'est une semblable destruction d'un symbole cosmique que craignent les Phéaciens à la vue de la haute montagne qui domine leur cité, - anachroniquement sans doute, puisque c'est déjà chose faite, comme nous tâcherons de le montrer plus loin.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

Mais l'opposition que la Bible met entre Babylone et Jérusalem n'apparaît pas au même degré dans l'Odyssée. Les Phéaciens sont un symbole qui reste ambigu: ils sont à la fois loués et blâmés; en un sens ils sont en même temps Babel et Jérusalem. L'Iliade tourne autour de la destruction de Troie où sont rassemblés, comme à Babylone, un grand nombre de peuples (Iliade II, 817), et qui sera, comme la grande cité mésopotamienne aussi, détruite de fond en comble. Mais, à première vue du moins, l'Odyssée n'est pas clairement orientée vers Athènes, l'idée y est seulement adombrée en VII, 80, où il est dit qu'Athéna s'éloigne de la Phénicie et va s'installer à Athènes; mais ce trait ne semble pas dominer assez le récit pour jouer le rôle que Jérusalem remplit dans la Bible. Nous verrons cependant au dernier chapitre que cette impression est probablement trompeuse.

Paradis – Déluge – Dispersion

Ainsi, non seulement la tempête que subit Ulysse correspond au déluge de Noé et la Dispersion de Babel à celle des Phéaciens, mais ces deux épisodes se suivent dans les deux cas et ils suivent eux-mêmes le récit du paradis. Il est donc extrêmement probable qu'ils s'inspirent d'une même source, ce qui sera examiné au dernier chapitre. Pour le moment, tisons les conclusions qui s'imposent au sujet de la relation de ce schéma avec le Sixième Chant.

Le triptyque Paradis – Déluge – Dispersion est une structure qui ne pénètre pas comme telle à l'intérieur du Sixième Chant, mais y pousse seulement une pointe et, exerçant sur lui une pression continue, y laisse ici et là des débris de son troisième panneau (4-10, 201-205, 241, 262). Or cette structure nous semble être un schéma de préhistoire correspondant aux principaux âges que les anthropologues assignent aux temps qui ont précédé l'emploi généralisé de l'écriture grâce à l'invention de l'alphabet. L'histoire du paradis a pour base un récit populaire d'hommes astreints au dur labeur de la terre et qui idéalisent l'époque censée bienheureuse de la Cueillette, qui caractérise le Paléolithique. Le Déluge, qui se termine par la promesse que "les semaines et les moissons ne cesseront plus" (Gn VIII, 22), et par l'aventure du premier vigneron qui s'est enivré (IX, 20s), correspond au Néolithique et à la civilisation paysanne. La Tour de Babel évoque clairement l'essor de la civilisation urbaine au Chalcolithique.

Mais, avec la simplification et la généralisation de l'écriture, - grâce aux Phéniciens, dont Cadmos, le père d'Ino, est le représentant indirectement évoqué dans l'Odyssée, et grâce peut-être à Homère lui-même qui a pu jouer un rôle important dans la création de l'alphabet vocalique³⁵, - l'humanité sort définitivement de la préhistoire et entre dans l'histoire. Une époque est close, et, à peu près en même temps, autour de ~750, on se hâte, en Grèce, en Israël, en Iran, en Inde et en Chine, de mettre par écrit les acquêts du passé. En tout cas, la constitution d'un corpus écrit de lois et d'un corpus écrit de poèmes épiques succédant à la poésie orale marque, en Grèce, un tournant majeur dans le développement des modes de penser et d'agir.

Or, - et c'est où nous voulions en venir, - c'est le Sixième Chant qui se trouve au terme du schéma de préhistoire qui investit le Chant V, et c'est en lui peut-être que l'on voit le mieux comment le mythique cède la place à l'humain et au rationnel. L'homme ne subit plus l'histoire passivement, il commence à prendre en main son destin, ou du moins à penser qu'il le prend. Il est tout à fait remarquable que le Sixième Chant soit situé, par rapport au schéma tripartite de préhistoire³⁶, exactement dans la même position que l'histoire patriarchale d'Abraham, d'Isaac et de Jacob

35 C'est l'opinion de H. T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, Cambridge University Press, 1952, p. 11-14, 38-40.

36 Nous devons répondre ici à une objection venant de ce que, entre le Paradis et le Déluge, le Yahviste insère l'histoire de Caïn et d'Abel au chapitre IV de la Genèse. Mais cette tradition est d'une toute autre origine que les trois autres: c'est moins un mythe que l'on trouve à sa base qu'une tradition sur l'ancêtre des Caïnites ou Qénites, et elle est insérée dans un contexte qui lui est étranger. C'est, au reste, ce que pourrait établir une comparaison avec Odyssée XIII, 259-270 où, ce qui fait l'essentiel de l'histoire de Caïn est mis, une fois de plus, au compte d'Ulysse. Ulysse est en fuite, pour avoir tué un rival qui jalouxait sa part du butin, et cela dans un champ, pendant la nuit et sans être vu de personne, - tous traits qui répondent point par point aux principales caractéristiques du Récit de Caïn et d'Abel.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 3 : LA PRESSION DU CINQUIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

par rapport aux onze premiers chapitres de la Genèse où sont racontés le Paradis, le Déluge et Babel. Les Phéaciens correspondent aux Hébreux, et ils sont, au cours de la dernière phase de la préhistoire, au Bronze Récent, ce qui annonce les temps nouveaux. Mais, au lieu qu'en Israël les Patriarches sont proposés comme figures idéales de l'accueil qui doit être fait à une volonté divine inconditionnée, en Grèce l'accent semble mis sur l'initiative qui revient à l'homme dans l'aménagement de la cité terrestre. Rien de mieux que de pareils rapprochements ne fait comprendre à la fois la différence des deux mentalités complémentaires qui sont au fond de la civilisation occidentale, et leur commune origine dans le terroir de la primitive humanité.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

CHAPITRE QUATRIÈME

LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

Les analyses précédentes n'ont pas encore épousé la capacité d'absorption du personnage d'Ulysse ni les relations que le Sixième Chant entretient avec les épisodes voisins. Ulysse est encore le type de l'Homme souffrant et de l'Homme sauveur et vengeur, et le Sixième Chant subit la pression qui, partie de la dernière grande section de l'Odyssée, - la Vengeance, - traverse les Récits chez Alkinoos et, avant de se relâcher au Chant V où elle rencontre l'Homme Primordial, laisse dans le Sixième Chant des débris de la triple image de l'Homme qu'elle charrie dans ses flots. Expliquons-nous. Notre thèse est que le personnage d'Ulysse rassemble en lui-même les traits à la fois de l'Homme Primordial, de l'Homme Souffrant et Médiateur, de l'Homme Terminal, que cette triade forme une structure, que le centre de diffusion de chacun de ces types peut être localisé dans l'Odyssée, et qu'on peut ainsi déterminer la direction prise par le mouvement de création poétique.

Ayant déjà établi qu'Ulysse a les traits d'Adam et donc de l'Homme Primordial, il faut montrer qu'il a aussi ceux de l'Homme Souffrant et de l'Homme Terminal. On le fera en comparant Ulysse avec Job et Moïse dont la réalité d'histoire sainte a été saisie et exprimée à travers les symboles du Juste souffrant et du Prince prédestiné et sauveur. Il nous faudra ensuite faire voir que les trois types humains forment une seule et même structure, que les centres de diffusion des thèmes sont bien là où nous avons dit, et que le sens du mouvement poétique qui les a créés va de l'après vers l'avant, ajoutant ainsi de nouveaux éléments structuraux à ceux qui ont été précédemment établis. Les sections de ce chapitre sont donc les suivantes:

- 1) Ulysse et Job
- 2) Ulysse et Moïse
- 3) Primordial-Médiateur-Terminal
- 4) Incidence sur le Sixième Chant.

Ulysse et Job

Dans son introduction au Livre de Job, le Père Larcher écrit: "L'auteur du Dialogue poétique s'est trouvé en face d'une vieille tradition aux contours assez fermes (contenue dans le Prologue-Dialogue). Ou bien elle était racontée oralement, mais avec des traits et des détails que le temps avait contribué à fixer; ou bien elle avait déjà été mise par écrit. Le poète a vu là un cadre idéal pour exposer ses propres vues: le temps et peut-être aussi la légende avait imposé Job comme un juste incontestable, il pouvait devenir le type de l'innocent qui souffre sans raison apparente. Mais nous ignorons quelles modifications il a fait subir à cette donnée ancienne. Il ne doit pas avoir introduit alors le personnage de Satan, qui donne une partie de sa saveur au vieux récit. Il se pourrait, par contre, qu'il ait ajouté la visite des trois amis pour amorcer et pour clore le Dialogue"³⁷. Nous croyons pouvoir ajouter plusieurs autres traits à ce que le P. Larcher appelle la donnée ancienne. Comme ils sont dispersés dans l'Odyssée, ils sont restés le plus souvent inaperçus des commentateurs. En les réunissant et en les discutant, on espère rendre accessible leur communauté d'origine et enrichir le contenu minimum de la source du Livre de Job, tout en éclairant par là le personnage d'Ulysse. Nous alignerons vingt-quatre parallèles précis entre les deux héros.

1. L'étymologie, au moins populaire, des noms de Job et d'Ulysse est sensiblement la même. Le nom du héros homérique est attesté sous plusieurs formes, dont les principales sont: Odysseus, Olysseus, Oulyxeus, Olytzeus, Ulixes, Uthuste³⁸. La voyelle initiale doit être prophétique. Les formes à dentale sont restreintes à Homère, à la tradition issue de lui et à l'étrusque qui peut aussi en dépendre. Aussi l'accord tend-il à s'établir sur la priorité des formes à liquide. Celles-ci ont été mises par Kretschmer en rapport avec le nom du père d'Hérodote, Luxès,

37 R. P. Larcher, *Le Livre de Job*, fascile séparé de la Bible de Jérusalem, 1950, p. 10s.

38 P. Kretschmer, *Glotta*, 28 (1940) 253.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

qu'on a retrouvé aussi sur une inscription aux environs d'Halicarnasse. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que son sens courant ait été celui d'un appellatif: le Lycien. Quoi qu'il en soit de ce point, le **d** de Odysseus proviendrait alors d'une modification intentionnelle, rendue acceptable par le sentiment d'une alternance **d/l** qui oppose souvent le grec au lycien: daphnê/laphnê, Polyleukès/Plydeukès, etc. (cf. oleo/odor, solium/sedes, lacryma/dakru): en fait, il s'agit probablement d'un phonème complexe, **tl/dl**, dont l'un ou l'autre élément finissait par prédominer. Mais dans le cas du nom d'Ulysse, la forme à dentale devait paraître comme une innovation, et le poète s'est senti invité à la justifier. Ce qu'il a fait en glosant plusieurs reprises le nom d'Ulysse par une forme du verbe **ÑdÚssoai**, être hai, parent du latin odium. C'est une étymologie populaire, obtenue à peu de frais, mais dans le contexte qui l'explique, vraiment expressive:

*Ton coeur, roi de l'Olympe, est-il donc insensible ?
Ne fut-il pas un temps qu'Ulysse et ses offrandes,
dans la plaine de Troie, près de vaisseaux d'Argos,
trouvaient grâce à tes yeux ? Aujourd'hui, pourquoi
donc ce même Ulysse, ô dieu, t'est-il tant odieux ?
(t... nu of tÒson wdÚsao ZeĒ). (I, 60-62).*

*Contre toi, pauvre ami, pourquoi cette fureur de
l'Ébranleur du sol; t...pte toi ide PoseidĒwn
™nos...cqwn çdĒsat' ™kpĒglwj ;(V, 340).*

*Je sais combien me hait le glorieux Seigneur qui
ébranle la terre. (æj moi Ñdèdustai) (V, 423).*

*Mon gendre et toi, ma fille, donnez-lui le nom que
je m'en vais vous dire ! tant de gens en chemin m'ont
ulcétré le cœur (la terre en nourrit trop de ces
hommes et femmes) que je veux à l'enfant donner le
nom d'Ulysse ! (odussamenos) (XIX, 406-409).*

Le cas de Job est analogue. Son nom n'a pas d'étymologie sûre³⁹, mais le sentiment linguistique ces Cananéens devait le rapprocher de la racine qui signifie haïr, en sorte que le nom aurait pour sens: celui qui subit l'hostilité. Peut-être résulte-t-il lui aussi d'une légère modification apportée à un nom ancien, puisqu'on connaît un dénommé Ayab habitant dans le Négeb à l'époque d'El-Amrana⁴⁰. On est donc amené à penser qu'un personnage de légende, assez répandu dans l'Orient méditerranéen, mais qui n'était ni grec ni israélite, a été annexé par deux traditions voisines. Comme son nom était significatif de son rôle et de son destin de souffrance, la Bible hébraïque et l'épopée grecque l'auraient pareillement adapté au génie de leur propre langue, au prix de quelque légère transformation phonétique imposée au nom d'un héros étranger.

2. Les deux personnages sont également riches et par là considérés des hommes :

*Il possédait sept mille brebis, trois mille chameaux,
cinq cents paires de boeufs et cinq cents ânesses, sans
parler d'une domesticité très nombreuse. Cet homme était
un personnage entre tous les fils de l'Orient. (Job I, 3).*

39 E. Dhorme, *Le Livre de Job*, Paris, Gabalda, sur I, 1.

40 J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, 1955, p. 486.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

“Sache que notre maître avait la vie très large: ni sur ce continent, dont la côte noircit, ni dans l'Ithaque même, aucun autre héros n'avait aussi grand train! Ils se mettraient à vingt sans égaler son bien: veux-tu en savoir le compte? En terre ferme, il a douze troupeaux de vaches, en même nombre aussi les bandes de cochons et les hardes de chèvres, tout autant de moutons que font paître là-bas des bergers à sa solde ou des hôtes à lui. Ici, dans notre l'Ithaque, est son armée de chèvres, onze hardes en tout, qu'à l'autre bout de l'île gardent d'honnêtes gens”

(Od XIV, 96-104).

Ainsi, Job et Ulysse sont deux pasteurs. Leur supériorité sur leurs voisins est indiquée avant l'énumération des richesses dans l'Odyssée, après cette énumération dans le Livre de Job. La présence des nombreux serviteurs est soulignée dans les deux passages. Le cheptel est pareillement classifié et dénombré: ils ont chacun quatre sortes de bêtes: les deux ont des boeufs et des brebis, mais tandis que Job a des chameaux et des ânesses, Ulysse a des cochons et des chèvres.

3. Au milieu de tant de biens de la fortune, Job et Ulysse restent justes, ce qui est étonnant.

Un homme intègre et droit qui craignait Dieu et se gardait du mal (Job I, 8 et II 3 cf. Ez XIV, 13 et 20).

*Zeus le Père! et vous tous, Éternels bienheureux!
à quoi sert d'être sage, accommodant et doux, lorsqu'on
tient le sceptre, et de n'avoir jamais l'injustice en
son cœur? Vivent les mauvais rois! Et leurs actes
impies! Car est-il souvenir de ce divin Ulysse chez
ceux qu'il gouvernait en père des plus doux? (Od V, 8-12).*

Il convient de souligner que dans les deux poèmes, l'éloge du personnage est fait à la cour céleste, et dans les deux cas sous forme d'interrogation à l'une des Puissances célestes. Pareilles coïncidences passeront difficilement pour fortuites.

4. À cause de leur justice, Job et Ulysse sont aimés de Dieu et de Zeus:

*As-tu remarqué mon serviteur Job? Il n'a point
son pareil sur la terre ? (Job I, 8).*

*Zeus vous aime tous deux (Diomède et Ulysse),
Aussi bien qu'Athéna (Iliade X, 552).*

Ulysse ... que chérit Pallas Athéna (ib. , 245).

5. Dans la mesure où la poésie s'est greffée sur des traditions historiques, les deux héros doivent être des rois-pasteurs ayant vécu aux XIV^e et XIII^e siècles A.C. On connaît en effet par les Lettres d'El-Amarna un roi de Pella en Arabie nommé Ayab et qui a vécu dans la première moitié du XIV^e siècle. D'autre part, Ulysse, qui a vécu avant, pendant et après la guerre de Troie, est au moins du XIII^e siècle, et sa date se rapprocherait encore de celle d'Ayab si

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

l'on devait admettre les hypothèses récentes qui font remonter l'expédition achéenne contre Troie au premier quart du XIII^e siècle⁴¹.

6. Job vit en bordure du monde cananéen et hébreu, en Idumée, c'est un étranger introduit dans la tradition israélite. De même, Ulysse vit en bordure du monde grec, il est constamment qualifié d'étranger dans l'Odyssée, et, comme Stanford l'a bien montré, il fait figure d'étranger dans l'Iliade parmi les héros achéens. On dirait que l'un et l'autre représente un peuple repoussé à la périphérie d'un territoire qu'ils occupaient autrefois librement, et que les deux cultures des peuples de maîtres qui tendaient à les asservir injustement ont trouvé en eux les modèles d'une justice qu'ils ne pratiquaient pas eux-mêmes.

7. La pratique des cycles de festins peut avoir été commune à ces deux peuples:

*Ses fils avaient coutume d'aller festoyer chez
l'un d'entre eux à tour de rôle, et d'envoyer
quérir leurs trois soeurs pour manger et boire
avec eux. Or une fois terminé le cycle des festins,
Job les faisait venir pour les purifier, et le lendemain
à l'aube, il offrait un holocauste pour chacun d'eux*
(Job I, 4).

Il semble que ce soit cette donnée traditionnelle que l'Odyssée a conservée mais en la transposant dans les festins continuels des prétendants de Pénélope. On dirait un grossissement épique d'une coutume que le poète a quelque difficulté à justifier sous la forme excessive qu'il lui donne: on le voit par l'étonnement d'Athéna (I, 106-165), par le chagrin d'Eumée (XIV, 80s). Et en fait on ne voit pas que la chose soit nulle part possible, même chez l'homme le plus riche. Il n'est pas impossible que l'idée de purification ait elle aussi subi une pareille transposition: en tout cas, après le massacre des prétendants, Ulysse fait laver la salle (XXII, 435s), il répand du soufre pour chasser l'air mauvais (480s), et demande à tous de prendre un bain et de changer de vêtement (XXIII, 130s).

8. Le scénario des deux œuvres comporte pareillement la présentation de Satan et de Poséidon à la cour céleste, après un voyage sur la terre:

*Un certain jour, comme les fils de Dieu venaient se
présenter devant Yahvé, Satan aussi s'avancait parmi
eux. Yahvé dit alors à Satan : D'où viens-tu ? –
De circuler sur la terre, répondit-il, et de m'y promener. (Job I, 6s).*

*Tous les dieux le plaignaient, sauf un seul, Poséidon,
dont la haine traquait cet Ulysse divin jusqu'à son
arrivée à la terre natale. Or le dieu s'en alla chez les
Nègres lointains... (Od I, 20s)... Mais l'Ébranleur du
sol n'avait pas oublié ses menaces d'antan à ce divin
Ulysse. Il s'en était allé prendre l'avis de Zeus...
(XIII, 125s).*

Suit, dans l'Odyssée, un assez long dialogue qu'il n'est pas nécessaire de rapporter ici, où Poséidon obtient de Zeus la permission de châtier les Phéaciens à cause du bien qu'ils ont fait à Ulysse.

41 P. Broneer, *Antiquity*, 30, (1956) 9-18.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

Dans les deux textes :

- 1) on est à la cour céleste,
- 2) après un voyage sur la terre d'une Puissance ennemie de l'homme,
- 3) et il y a un dialogue entre le grand dieu et cette puissance,
- 4) dialogue familier où ne pointe pas d'hostilité entre les êtres célestes,
- 5) dont l'objet est un châtiment à infliger à un ou à des hommes dont on ne voit pas qu'ils le méritent.

Ce parallélisme, déjà remarquable, peut être étoffé par d'autres observations.

9. Satan et Poséidon obtiennent tous deux de Dieu et de Zeus de faire souffrir leur victime mais avec défense d'attenter à leur vie:

Satan de riposter: Est-ce sans motif intéressé que Job craint Dieu? N'as-tu pas dressé une haie devant lui, sa maison et son domaine alentour? Tu as bénis toutes ses entreprises, ses troupeaux pullulent dans le pays, mais étends la main et touche à ses biens; je te jure qu'il te maudira en face! – Soit, dit Yahvé à Satan, tous ses biens sont en ton pouvoir. Évite seulement de porter la main sur lui. (Job I, 9-12 et II, 4-6).

Poséidon, sans mettre Ulysse à mort, l'éloigne de son île. Mais allons tous ici, décrétons son retour.
(I, 75s)...*Aujourd'hui sans retard il faut le renvoyer; c'est Zeus qui te l'ordonne; car son destin n'est pas de mourir en cette île, éloigné de ses proches (V, 113).*
... Contre toi, pauvre ami, pourquoi cette fureur de l'Ébranleur du sol ... Sois tranquille pourtant; quel que soit son désir, il ne peut t'achever (V, 339-341).
Voir encore IX, 530s et XIII, 305.

10. L'acharnement de Satan et de Poséidon est irrationnel et sans raison apparente, au point de provoquer l'étonnement des témoins. On connaît assez les longues tirades des amis de Job, incapables de comprendre comment un homme qui n'a pas fait le mal puisse être l'objet de la colère divine. Dans l'Odyssée, c'est la sympathique déesse Ino qui s'étonne: le texte vient d'être cité à la fin du paragraphe précédent. On dirait dans les deux cas une haine fonctionnelle, métaphysique, une inimitié est établie entre un humain et un dieu, dont le Tout-Puissant lui-même ne semble pas pouvoir ou vouloir freiner la colère.

11. Satan, comme le remarquent les exégètes, n'est pas délibérément hostile à Yahvé, et il converse avec lui comme un adversaire courtois avant la bataille. Cette observation est encore plus vraie de Poséidon qui se montre si différent envers Zeus:

Quel respect, Zeus le Père, auront encore pour moi les dieux, les Immortels, quand les mortels me bravent, même ces Phéaciens qui sont nés de ma race? Je savais bien qu'Ulysse, à travers mille maux, rentrerait au logis: connaissant dès l'abord ta promesse jurée, jamais je n'ai voulu le priver du retour ... – Zeus, l'assembleur des nues lui fit cette réponse: Misère! Que dis-tu, les dieux te

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

mépriser, toi, l'Ébranleur du sol à la force géante! Je voudrais bien les voir ne pas te respecter, toi, leur aîné, leur chef! Mais s'il est des mortels dont l'audace se croie de force à te braver, n'as-tu pas aujourd'hui et demain la vengeance? Fais comme il te plaira pour assouvir ton cœur. – Poséidon, l'Ébranleur du sol, lui répondit: J'aurais depuis longtemps fait ce que tu dis là, dieu des sombres nuées! Mais je crains ta colère et voudrais l'éviter ... (XIII, 127-158).

12. Job et Ulysse sont des hommes soumis à de dures épreuves, des justes souffrants. Ils perdent tous leurs biens et leurs gens. Il n'est pas besoin de citer le passage bien connu du Livre de Job (I, 13-22), où une suite de messagers annoncent au patriarche qu'il a perdu tous ses enfants et toutes ses richesses. Ulysse, lui, ce sont les prétendants qui lui ravissent tous ses biens, veulent lui enlever sa femme et tuer son fils, (cf. I, 246s), et au cours de ses voyages il perdit tous ses compagnons: ce malheur est répété à satiété comme un refrain: v.g. II, 174; IX, 114; XII, 141; XIII, 340.

13. Ils sont ensuite frappés dans leur propre personne:

Satan de riposter: Peau pour peau! Tout ce que l'homme possède, il l'abandonne pour sauver sa vie! Mais étends la main, touche à ses os et à sa chair; je te jure qu'il te maudira en face! (Job II, 4s) ... Il affligea Job d'un ulcère malin, depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête (v. 7).

Elle (Athéna) dit et, l'ayant touché de sa baguette, flétrit sa jolie peau sur ses membres flexibles; de sa tête, ses cheveux blonds étaient tombés; il avait sur le corps la peau d'un très vieil homme; ses beaux yeux d'autrefois n'étaient plus qu'éraillures, sa robe n'était plus que haillons misérables, loqueteux et graisseux, tout mangés de fumée. Puis Pallas Athéna lui jetant sur le dos la grande peau râpée d'un cerf aux pieds rapides, lui donna un bâton et une orde besace, qui n'étaient que lambeaux pendus à une corde (XIII, 429-438).

La transformation d'Ulysse, au contraire de celle de Job, est plus apparente que réelle, et elle lui vient d'Athéna et non de Poséidon son ennemi. Mais c'est un état semblable à celui de Job, qui lui attirera comme au juste d'Idumée les sarcasmes de ceux qui devraient être ses amis. (XVII, 445s).

14. Alors tous deux s'asseyent dans la cendre:

Job prit un tesson pour se gratter et il s'installa parmi les cendres (Job II, 8).

Il dit et, près du feu, au rebord du foyer, il s'assit dans la cendre (Od VII, 153).

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

15. Alors ceux qui les environnent à ce moment, restent muets:

S'asseyant à terre près de lui, ses amis restèrent ainsi durant sept jours et sept nuits. Aucun ne lui adressa la parole, au spectacle d'une si grande douleur (Job II, 13).

Ulysse s'assit dans la cendre, et tous restaient muets. Enfin, dans le silence, on entendit la voix du vieil Échénéos: c'était le plus âgé des héros phéaciens, le plus discret aussi; il savait tant et tant de choses d'autrefois! C'est pour le bien de tous qu'il prenait la parole: Il n'est, Alkinoos, ni bon ni convenable qu'un hôte reste assis dans la cendre, par terre, au rebord du foyer. Si tous, nous nous taisons, c'est pour te laisser dire... (VII, 154-161).

Cette mise en scène de l'Odyssée évoque clairement celle du Livre de Job: la cendre, le silence, la gêne, le plus sage qui prend enfin la parole après la plainte du héros, tout indique qu'un des textes doit s'inspirer de l'autre. Or le geste d'Ulysse, à qui Nausicaa vient de donner un vêtement neuf et qui s'assoit dans la cendre, se comprend moins bien que celui du juste iduméen dont la situation est naturelle. On a ici un élément dont il semble qu'on puisse dire qu'il est d'origine orientale.

16. Ce sont des "hommes de douleur, sans aimable apparence" (Isaïe 53, 2), comme la Bible le dit du Serviteur souffrant de Yahvé. Le cas de Job est clair. Cet aspect du personnage d'Ulysse est moins souvent remarqué. Cependant, on dit plusieurs fois de lui qu'il était sans apparence (¢eik™lioj) ainsi en VI, 242; XIII, 402; XVI, 199).

17. Ils en viennent à souhaiter la mort, mais non pas à proprement parler le suicide:

Périsse le jour qui me vit naître et la nuit qui annonça: un mâle vient d'être conçu (Job III, 3). Ah! je voudrais être étranglé: la mort plutôt que les douleurs (VII, 15).

Trois fois et trois fois heureux les Danaens qui, jadis, en servant les Atrides, tombèrent dans la plaine de Troie! Que j'aurais dû mourir, subir la destinée, le jour où, près du corps d'Achille, les Troyens faisaient pleuvoir sur moi le bronze de leur piques! J'eusse alors obtenu ma tombe; l'achaïe aurait chanté ma gloire. Ah! la mort pitoyable où me prend le destin! (V, 308-312).

Je m'éveille alors (la tempête menace de faire couler le navire) et mon cœur sans reproche ne sait que décider: me jeter du vaisseau, chercher la mort en mer, ou pârir en silence et conserver la vie? (X, 50-52).

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

18. Leurs amis alors ne les reconnaissent plus. On le dit de Job en II, 12 à propos des trois sages qui viennent le visiter. On le dit souvent d'Ulysse qui n'est pas reconnu ni par Eumeé, ni par Télémaque, ni par Euryclée, ni par Pénélope, ni par Laërte son père, ni par les gens de sa propre maison en général.

19. On lit deux fois dans le Livre de Job et deux fois dans Homère un groupe de quatre constellations, dont trois sont les mêmes dans les quatre passages et une variable:

*À sa défense, le soleil ne se lève pas,
et il met un sceau sur les étoiles.
Lui seul a étendu les Cieux,
et foulé les hauteurs de la mer.
Il a fait l'Ourse et Orion,
les Pléiades et les Chambres du Sud.*
(Job IX, 6-9).

*Peux-tu nouer les liens des Pléiades,
Desserrer les cordes d'Orion,
amener Vénus en sa saison,
conduire l'Ourse avec ses petits?*
(Job XXXVIII, 31-32).

*Il (Héphaïstos sur le bouclier d'Achille) y figure
la terre, le ciel et la mer, le soleil infatigable
et la lune en son plein, ainsi que tous les astres
dont le ciel se couronne, les Pléiades, les Hyades,
la force d'Orion, l'Ourse, - à laquelle on donne
le nom de Chariot – qui tourne sur place, observant
Orion, et qui seule ne se baigne jamais dans les
eaux d'Océan (Iliade XVIII, 483-489).*

*Assis près de la barre, en maître il gouvernait;
sans qu'un somme jamais tombât sur ses paupières,
son œil fixait les Pléiades et le Bouvier, qui se
couche si tard, et l'Ourse qu'on appelle aussi le
Chariot, la seule des étoiles qui jamais ne se
plonge aux bains de l'Océan, mais tourne en même
place, en guettant Orion; l'avis de Calypso, cette
toute divine, était de naviguer sur les routes du
large en gardant toujours l'Ourse à gauche de la main*
(Od V, 272-275).

Sont identiques dans les quatre citations: les Pléiades, l'Ourse et Orion. La variable est, dans l'ordre de citation: Chambres du Sud, Vénus, Hyades, Bouvier. Mais les identifications de l'hébreu sont incertaines. Le "Sitz im Leben" doit être celui de l'Odyssée: ce doit être un système d'orientation nocturne en haute mer. En ce cas, le Livre de Job doit le tenir de la côte syro-palestinienne; et ce peut être aussi le fait de l'auteur de l'Odyssée.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

20. Job et Ulysse font eux-mêmes un long récit détaillé de leurs souffrances et se répandent en plaintes amères et en pleurs. Les plaintes de Job sont trop bien connues pour qu'on insiste. Dans les Récits chez Alkinoos, un refrain répète constamment la douleur des compagnons d'Ulysse :

*Nous reprenons la mer, l'âme navrée, contents d'échapper
à la mort, mais pleurant les amis (IX, 62s).*

Nous reprenons la mer, l'âme toujours navrée (IX, 105).

La présence dans les deux poèmes d'un pareil bloc entre un prologue et un épilogue, - ceux-ci plus diffus dans l'Odyssée, - paraît imposer l'idée que la source commune orale ou écrite comprenait en son centre comme pièce maîtresse une longue plainte du Juste souffrant, peut-être déjà légèrement dialoguée. Chacun des deux poètes aura développé ce thème traditionnel avec des récits ou des réflexions de sa propre composition.

21. Comme Job intercéda pour ses amis (42, 10), Ulysse pria Circé pour ses compagnons:

*Oh! Circé, est-il homme, ayant quelque raison, qui
pourrait s'en donner de manger et de boire, sans avoir
vu d'abord mes amis délivrés? Ah! si c'est de bon coeur
que tu me viens offrir ces mets, cette boisson, délivre-
moi mes braves et les montre à mes yeux (X, 383-387).*

22. Dieu restaura la situation de Job et accrut au double ses biens (XLII,10), et Ulysse, après ses épreuves, eut plus de biens qu'auparavant:

*Ce sont les Phéaciens qui, l'honorant comme un dieu, doivent
le ramener au pays de ses pères, après l'avoir comblé
d'or, de bronze et d'étoffes, en si grande abondance
qu'Ulysse, revenu d'Ilion sans encombre, n'eût jamais
rapporté pareil lot de butin (V, 36-40).*

*Phidon m'a montré tout le tas des richesses que
ramenait Ulysse, - de quoi vivre à deux pendant
dix âges d'homme. Le manoir était plein de ces
objets de prix (XIX, 293s). De même XI, 339-361;
XIII, 135-138; XVI 230s; XXIII, 355-358.*

23. Job reçut à sa tables ses amis, qui s'apitoyaient et le consolaient de ses afflictions passées (XLII, 11). Ainsi fit Ulysse avec ses amis:

*Tandis qu'ils échangeaient ces propos entre eux, les
autres achevaient les apprêts du repas; en ligne, prenant
place aux sièges et fauteuils, on se mettait à table,
quand le vieux Dolios rentra avec ses fils. Le vieux
les ramenait des champs très fatigués; la vieille de
Sicile, leur mère, avait couru là-bas les appeler;
tout en les élevant, c'est elle qui donnait ses soins
au vieillard appesanti par l'âge. En revoyant Ulysse,
leurs coeurs le reconnaissent. Mais ils restaient debout,*

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

en proie à la surprise. Ulysse les reçut de ses mots les plus doux: Vieillard! prends place à table! quittez cette stupeur! nous avons tous depuis longtemps grand appétit; mais sans toucher au pain, nous restons là dans ce logis à vous attendre. Il dit, mais Dolios ouvrant les deux bras venait droit à son maître et prenait le poignet d'Ulysse et le baisait et disait, élevant la voix, ces mots ailés: Ami, tu nous reviens! tous nos voeux t'appelaient; mais nous n'espérions plus! Puisque la main des dieux te ramène, salut! sois heureux! à jamais par la grâce du ciel. Mais sans feinte, réponds; j'ai besoin de savoir; la sage Pénélope sait-elle ton retour et ta présence ici? ou faut-il l'avertir? Ulysse l'avisé lui fit cette réponse: Elle sait tout, vieillard, ne t'occupe de rien. Il dit, et Dolios sur l'escabeau luisant s'assit et, comme lui ses enfants s'empressaient autour du noble Ulysse et lui prenaient les mains et lui disaient leurs voeux; puis côte à côte, auprès de Dolios leur père, ils allèrent s'asseoir. (XXIV, 383-411).

24. De même que Job meurt chargé d'ans (XLII, 16s), Ulysse reçoit de Tirésias l'assurance qu'il mourra "d'une heureuse vieillesse, ayant autour de lui des peuples fortunés" (XI, 135s).

Nous pouvons conclure. Les rapprochements entre Job et Ulysse sont suffisamment nombreux et précis pour que l'hypothèse d'une source commune ne puisse être éludée. Son contenu minimum devait comprendre: 1) une étymologie du nom du héros, 2) la description de ses richesses et de sa justice, 3) une scène à la cour céleste où une Puissance ennemie obtient du Tout-Puissant la permission de le faire souffrir mais non mourir, 4) l'épreuve, 5) le récit des souffrances du héros par le héros lui-même, et ses lamentations, 6) la récompense et une nouvelle période de bonheur terrestre.

Ulysse et Moïse

La vie de Moïse est racontée sur un mode épique et folklorique, à coup d'événements extraordinaires, destinés davantage à enseigner la puissance de Dieu que des faits qui se seraient passés exactement tels quels dans l'histoire vérifiable. On a déjà comparé le récit de sa naissance avec celui de Sargon⁴², le miracle de l'exode avec le rituel pascal. Nous croyons que le personnage d'Ulysse est dessiné pour une part au moyen des mêmes schèmes poétiques que ceux dont l'auteur de l'Exode s'est servi, et que la connaissance de plusieurs chapitres de ce livre biblique peut être approfondie grâce à cette comparaison. En revanche, le caractère typique de tout un aspect du héros de l'Odyssée s'en trouve à son tour éclairci. Une fois de plus, c'est de la Bible qu'il convient de partir: Ulysse assume trop de types légendaires pour qu'il soit facile de dégager ses traits "mosaïques" directement de l'Odyssée. Les parallèles seront groupés autour des étapes suivantes de la carrière de Moïse: la naissance, l'exil en Midian, le séjour en Égypte, l'exode.

À sa naissance,

1) Moïse a été exposé parmi les roseaux au bord d'un fleuve: "(sa mère) se procura pour lui une corbeille de papyrus qu'elle enduisit d'asphalte et de poix. Elle y plaça le petit enfant et la déposa parmi les roseaux proches de la rive du Fleuve" (Ex II, 33),

42 A. Clamer, *Exode*, notes sur le premier chapitre.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

2) Car il était en danger de mort: "Pharaon donna à tous ses sujets l'ordre suivant: Tous les fils qui naîtront aux Hébreux, jetez-les au Fleuve, mais laissez vivre les filles" (I, 23).

3) Il était beau: "Voyant qu'il était beau, sa mère le dissimula pendant trois mois" (II, 2).

4) Une princesse, la fille de Pharaon, le vit: "La fille de Pharaon descendit au Fleuve pour s'y baigner, tandis que ses servantes se promenaient sur la rive. Elle aperçut la corbeille parmi les roseaux et envoya sa servante la prendre" (II, 5).

5) Elle était fille du roi dans un pays où c'était la coutume pour le roi d'épouser sa soeur, comme on le sait par l'histoire du Nouvel Empire.

6) Elle prend soin de l'enfant en le confiant à sa mère: "Elle ouvrit la corbeille et vit: c'était un enfant qui pleurait. Touchée de compassion, elle dit: C'est un petit Hébreu. La soeur de l'enfant dit alors à la fille de Pharaon: Veux-tu que j'aile te quérir, parmi les femmes des Hébreux, une nourrice qui t'allaitera le petit? – Va, lui répondit la fille de Pharaon. La jeune fille s'en fut donc quérir la mère du petit. La fille de Pharaon lui dit: Emmène ce petit et nourris-le moi. Je te donnerai moi-même ton salaire" (II, 6-9).

7) Quand il eut grandi, il fut amené auprès de la fille du roi, "qui le traita comme un fils et lui donna le nom de Moïse, car, dit-elle: Je l'ai tiré des eaux" (II, 10).

Les fait correspondants de la vie d'Ulysse se trouvent dans sa rencontre avec Nausicaa.

1) Ulysse, nu comme un nouveau-né (V, 372, 459; VI, 129, 222), est resté caché dans les roseaux au bord du fleuve:

Ulysse, sorti du fleuve, avait baisé la terre nourricière et, couché dans les joncs, il gémissait tout bas en son âme vaillante (V, 462-464).

2) Il était en danger de mort :

Malheureux que je suis! que vais-je encore souffrir? quel est ce dernier coup? Si je reste à veiller sur le bord du fleuve, quelle nuit angoissée! et quand me saisiront le mauvais froid de l'aube et la rosée qui trempe, gare à la défaillance qui, me faisant pâmer, m'achèvera le coeur! il s'élève des eaux une si froide brise avec le petit jour! Mais gravir le coteau vers les couverts du bois, pour me chercher un lit au profond des broussailles! une fois réchauffé, détendu, si je cède aux douceurs du sommeil, ah! je crains que, des fauves, je ne devienne alors la pâture et la proie! (V, 465-473).

3) Il était beau:

Athéna, la fille du grand Zeus, le faisant apparaître Et plus grand et plus fort, déroulait de son front des boucles de cheveux aux reflets d'hyacinthe; elle versait la grâce sur la tête et le buste d'Ulysse; lorsqu'il revint s'asseoir à l'écart, sur la grève, il était rayonnant de charme et de beauté (VI, 229-237).

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

4) Il fut aperçu également par une femme, fille du roi du pays aussi, et qui était, comme la fille de Pharaon, venue se baigner au fleuve avec ses servantes:

Alors Nausicaa monta sur la voiture ... ; à pied, sans la quitter, ses femmes la suivaient. On atteignit le fleuve aux belles eaux courantes ... On prit le bain et l'on se frotta d'huile fine ... du fier Alkinoos je suis la fille, du roi qui tient en mains la force et la puissance de cette Phéacie (VI, 78, 84, 96, 196s).

5) Nausicaa était la fille d'un roi qui avait épousé sa soeur:

*Va droit à la maîtresse; elle est en la grand'salle.
Son nom est Arétè; elle a reçu le jour des mêmes père et mère, qui furent, qui furent les parents du roi Alkinoos (VII, 54s).*

6) Elle prit soin d'Ulysse:

Allons, femmes! petite aumône, grande joie! de nos linges lavés, donnez à l'étranger une écharpe, une robe, puis, à l'abri du vent, baignez-le dans le fleuve (VI 208-210) ... Alors je vis ta fille et ses servantes qui jouaient sur la grève; elle semblait une déesse au milieu d'elles. Je l'implorai: qu'elle eut de raison, de noblesse! Je n'osais, de son âge, espérer cet accueil; trop souvent, la jeunesse à la tête si folle! Mais elle me donna tout ce qu'il me fallait, du vin aux sombres feux, du pain, un bain au fleuve, les habits que voilà (VII, 290-296).

Il faut ajouter que Nausicaa, comme la fille de Pharaon, adresse Ulysse à sa mère; la sienne à elle, il est vrai:

*Traverse la grand'salle et va droit à ma mère ...
si tes yeux veulent voir la journée du retour.
(VI, 304s et 310-315).*

7) Plus tard, il vint au palais (Chant VII), où la princesse le salua en lui rappelant que c'est elle qui l'a sauvé:

*Bon voyage, notre hôte! au pays de tes pères, quand tu seras rentré, garde mon souvenir! car c'est à moi d'abord que devrait revenir le prix de ton salut.
(VIII, 461s).*

Ulysse, lui répondant, reconnaît qu'il lui doit la vie (v. 468).

Devenu grand, Moïse, ayant commis un meurtre en Égypte, dut fuir en Madian, où il devint le gendre du prêtre de l'endroit.

1) "Il jeta un coup d'œil autour de lui et, n'ayant vu personne, il tua l'Égyptien" (II, 12).

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

- 2) Alors, il s'enfuit en Madian (II, 15),
- 3) où il épousa Çippora, fille "de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian" (III, 1).
- 4) Mais il se juge toujours étranger: "Je suis un immigré en terre étrangère" (II, 22).

– De même Ulysse,

- 1) "alors qu'une nuit obscure avait rempli le ciel, que personne ne pouvait les voir, en plein secret, il tua un Crétos" (XIII, 269);
- 2) alors u'il s'enfuit sur un navire phénicien;
- 3) En Phéacie, Alkinoos, roi-prêtre (XIII, 24), souhaite l'avoir comme gendre: "Je voudrait te donner ma fille et te garder avec le nom de gendre" (VII, 313).
- 4) En Phéacie, on l'appelle toujours "étranger":

Puis,

- 1) Moïse revint en Égypte (Ex IV, 18-20).
- 2) Il y fut en faveur auprès des courtisans de Pharaon et auprès du peuple (XI 3), et il "était un dieu pour Pharaon" (VII, 1).
- 3) Aussi les Égyptiens firent-ils des cadeaux aux Israélites, et c'est Dieu lui-même qui donne à Moïse l'ordre de provoquer ces libéralités, qui est ensuite répété plusieurs fois; et ces cadeaux consistent en or, argent et vêtements: "Je ferai gagner à ce peuple la faveur des Égyptiens. Ainsi, lors de votre départ, vous ne vous en irez pas les mains vides. La femme demandera à sa voisine et à celle qui séjourne dans sa maison des objets d'argent, des objets d'or et des vêtements" (III, 21-22, et XI, 2; XII, 35-36).

– De même,

- 1) Ulysse vint en Égypte (XIV, 257s),
- 2) et Athéna fit qu'il fût en faveur auprès des Phéaciens: "Athéna lui versait sur la tête et le buste une grâce céleste et le faisait paraître et plus grand et plus fort, pour conquérir le coeur de tous les Phéaciens et gagner leur respect, leur crainte et la victoire aux différents concours, lorsque ces Phéaciens provoqueraient Ulysse" (VIII, 18-23). Pour Alkinoos comme pour le Pharaon, l'étranger est un dieu: "Peut-être est-ce un dieu qui nous descend du ciel?" (VII, 199) ... "Ne garde pas, Alkinoos, cette pensée. Je n'ai rien de commun ni l'être ni la forme, avec les Immortels, maîtres des champs du ciel; je ne suis qu'un mortel" (VII, 208-210).

- 3) En Égypte, tous lui faisaient des cadeaux (XIV, 285); et c'est Zeus, comme c'est Yahvé dans l'Exode, qui déclare qu'il doit recevoir force cadeaux: "... avant d'atteindre la fertile Schérie, terre des Phéaciens, qui sont parents des dieux. Sur un de leurs vaisseaux, c'est eux qui, l'honorant de tout leur coeur comme un dieu, doivent le ramener au pays de ses pères, après l'avoir comblé d'or, de bronze et d'étoffes" (V, 34-38). Comme dans l'Exode, cela est dit plusieurs fois: VIII, 387-395, 416-420; XI, 336-360, XIII, 7, 23, 66-69. Et l'on a remarqué que les cadeaux sont les mêmes que ceux que les Égyptiens donnent aux Israélites, à l'exception du bronze qui remplace ici l'argent.

Mais l'oeuvre de Moïse a surtout consisté à faire sortir son peuple d'Égypte.

- 1) Pour cela, il lui fallait parler, mais il manquait d'éloquence: "Excuse-moi, mon Seigneur! Je n'ai jamais jusqu'ici été éloquent, pas même depuis que tu adresses la parole à ton serviteur. Ma bouche est inhabile et ma langue pesante" (IV, 10). Mais Dieu lui donna Aaron comme interprète.
- 2) Et Dieu l'assura qu'il l'aiderait: "Je serai avec toi ..." (III, 12).
- 3) C'est une foule nombreuse qui traverse la mer avec Moïse: "Les enfants d'Israël partirent de Ramsès vers Sukkot, au nombre de près de six cent mille hommes de pied, - tous des hommes, - sans compter leurs familles. Une foule nombreuse et composite se joignit à eux (XII, 37s).
- 4) Yahvé conduit son peuple au moyen d'une colonne de nuée: "Yahvé les précédait, le jour sous la forme d'une colonne du nuée pour leur indiquer la route, et la nuit en la forme d'une colonne de feu pour les éclairer: ils pouvaient ainsi poursuivre leur marche jour et nuit. La colonne de nuée ne manquait jamais de précéder le peuple pendant le jour, ni la colonne de feu pendant la nuit" (XIII, 21s). Plus tard, c'est Moïse seul qui entre dans la nuée:

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME

“La nuée couvrit la montagne, et la gloire de Yahvé s'établit sur le mont Sinaï que, pendant six jours, la nuée recouvrit. Le septième jour, Yahvé appela Moïse du milieu de la nuée. Cette gloire de Yahvé revêtait aux yeux des enfants d'Israël l'aspect d'une flamme dévorante couronnant la montagne. Moïse pénétra dans la nuée” (XXIV, 15-17 et XIX, 16s).

Ces traits se trouvent tous dans l'histoire d'Ulysse.

1) Un rapport semblable à celui qu'on a vu entre Moïse et Aaron existe entre Ulysse et Ménélas: “Ils parurent devant l'assemblée des Troyens; tant qu'ils furent debout, Ménélas l'emportait de ses larges épaules, mais lorsque tous les deux furent assis, Ulysse était plus imposant. Quand ce fut le moment de tramer devant tous paroles et pensées, sans doute Ménélas parlait-il aisément, en peu de mots qui sonnaient clair, sans bavardage et sans faute non plus, bien qu'il fut le plus jeune. Puis quand se fut dressé l'ingénieux Ulysse, immobile, les yeux baissés, fixés au sol, sans agiter son sceptre en arrière, en avant, - il le tenait tout droit, semblant embarrassé, - l'on aurait dit vraiment un homme tout maussade ou simplement un sot ... ” (Iliade III, 209-220). Sans doute, quand il commence à parler reprend-il le dessus, même sur Ménélas; mais en ceci, il ne diffère pas de Moïse, dont l'Exode et les Nombres rapportent plusieurs discours éloquents.

2) Ulysse, comme Moïse, est aidé par une divinité qui est toujours avec lui: “Tu n'as pas reconnu cette fille de Zeus, celle qu'à tes cotés, en toutes tes épreuves, tu retrouveras toujours, veillant à ta défense, celle qui te gagna le coeur des Phéaciens” (XIII, 300-302).

3) Lui aussi traversera la mer avec un peuple nombreux: “Je fus en cette île aussi, et quelle armée m'accompagnait alors sur cette route où tant d'angoisses m'attendaient” (VI, 164s).

4) Ulysse est plusieurs fois entouré d'une nuée par la déesse Athéna qui le protège ainsi contre les regards indiscrets: “Ulysse se levait et prenait à son tour le chemin de la ville: en son tendre souci, Athéna le couvrait d'une nuée épaisse, craignant qu'il ne croisât quelque fier Phéacien qui, l'insulte à la bouche, voudrait savoir son nom” (VII, 14-17). “Sous l'épaisse nuée versée par Athéna, le héros d'endurance alla par la grand'salle, vers Arétè et vers le roi Alkinoos. Comme il jetait les bras aux genoux d'Arétè, cet Ulysse divin, la céleste nuée soudain se dissipa et tous, en la demeure, étonnés à la vue de cet homme, se turent” (VII, 139-145).

Entre Ulysse et Moïse, il existe probablement d'autres rapports qui mériteraient une discussion serrée. Ainsi, la traversée de la Mer Rouge est miraculeuse (Ex XIV, 19s), et c'est un voyage de rêve que promet Alkinoos à Ulysse avec un navire rapide comme la pensée, sans pilote, et connaissant les projets des voyageurs⁴³⁴⁴, De même encore, Moïse, prévenu par Dieu, a nourri miraculeusement son peuple de cailles dans le désert (Ex XVI, 10-12, Nombres XI, 31s), et Ulysse, grâce à un dieu qui a mis un grand cerf sur sa route alors que lui et ses hommes étaient affamés dans un lieu désertique, a pu sustenter tous ces gens (X, 149s). Quoi qu'il en soit, les rapprochements qui viennent d'être institués, bien que d'inégale valeur, nous semblent mettre hors de doute l'identité du substrat épique et folklorique dont se sont servi Homère et l'auteur de l'Exode pour dessiner le portrait du héros sauvé et sauveur. Ils l'ont fait chacun à sa façon, comme nous l'avons déjà montré pour d'autres aspects du personnage d'Ulysse. Dans l'Odyssée, on n'a plus l'impression que de lire une belle histoire, une légende, presque un conte de fée, tandis qu'il est certain que l'auteur des premiers chapitres de l'Exode prétendait bien raconter, au moyen de récits en partie symboliques, une histoire réelle, une tranche de l'histoire sainte où le Tout-Puissant, pour libérer des hommes, accomplit de grandes œuvres, des actions d'éclat. Tout le sens de la grandeur, du sublime que communiquait l'épopée, l'auteur biblique l'a référé à Dieu seul, tandis qu'Homère, le père de l'humanisme, y a eu recours pour peindre une dimension de l'homme mortel, qui connaît sa mortalité et espère la surmonter dans la poésie: “C'est l'ouvrage des dieux: s'ils ont filé la mort à tant de ces humains, c'est pour fournir des chants aux gens de l'avenir” (VIII, 579s).

⁴³

44 Od VIII, 557-562, et cf. VII, 36, 321-328; XII, 86-90.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

Primordial-Médiateur-Terminal

Adam, Job et Moïse sont des êtres dont la réalité historique est saisie à travers des symboles ou des archétypes. Or, bien que ce soit le propre des symboles archétypaux d'être en puissance le signe de toutes choses⁴⁵, ces trois-ci, réunis et disposés dans cet ordre, se spécialisent par le fait même, se limitent les uns les autres et abandonnent à leur groupement la fonction de signifier la totalité potentielle dont ils sont prégnants. Les restrictions qu'ils s'imposent ainsi les uns aux autres font de chacun d'eux le représentant d'une des dimensions du temps, passé, présent, futur, et l'on peut désormais les appeler: Homme Primordial, Homme Médiateur, Homme Terminal, et donner à leur ensemble le nom générique d'Homme comme étant leur archétype unique.

Cet archétype et ses trois composantes ne sont que tardivement attestés. La littérature juive des derniers siècles avant J.C., et la littérature hermétique et gnostique des Grecs et des Orientaux hellénisés des deux premiers siècles de notre ère, connaissent le type du Fils de l'Homme et celui de l'Anthropos⁴⁶. On admet généralement que le thème du judaïsme palestinien tardif du Fils de l'Homme a trois valences distinctes: c'est une glorification du premier homme, une croyance en un être céleste et modèle de l'humanité, et une croyance que cet être est aussi le rédempteur qui restaure l'humanité dans un état de bonheur qu'elle avait perdu. On peut faire des observations semblables sur l'Anthropos: car lui aussi descend du ciel (ou en tombe), traverse des épreuves, et remonte au ciel. Quoique tardivement explicitée, cette structure était sans doute en germe dans les siècles antérieurs. On en trouve des analogues dans les mythologies les plus primitives, bien que non systématiquement organisées, et, en Israël, les types d'Adam, de Job et de Moïse sont distingués depuis au moins le VI^e siècle. Et, s'il est vrai que la poésie d'Homère fait état des mêmes symboles et dans le même ordre, c'est pareillement aux VI^e, VII^e et même VIII^e siècles qu'il convient de remonter. Et peut-être la comparaison que nous faisons est-elle elle-même une preuve à l'appui.

L'Église primitive a cru et professé que le Christ est le Fils de l'Homme et qu'il réalise les figures d'Adam, de Job et de Moïse: il est considéré comme le second Adam, comme le Juste souffrant et comme un second et dernier Moïse. En lui commence une nouvelle humanité, en lui s'accomplit l'expiation rédemptrice qui donne à tous ceux qui croient le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à lui qui est ressuscité d'entre les morts est donnée toute puissance au ciel et sur la terre pour sauver et juger en venant sur les nuées du ciel. Cette synthèse que l'Église primitive a faite autour du Christ historique, la Grèce avait tenté de la faire bien plus tôt autour d'un Ulysse poétique. Seulement, l'histoire, - qui avait été obscurément saisie déjà dans l'Ancien Testament à travers les symboles de l'Homme, - est ici complètement évacuée; ou plutôt, il y a manque à s'élever à ce point de vue plus compréhensif où, non seulement, l'univers humain retient l'attention, mais même la singularité unique des événements où ils se particularisent et s'effectuent. Il n'y a plus que des histoires, et l'on a affaire à une fusion des types qui est bien près d'être une confusion. La compacité des symboles primitifs, où la pensée avait travaillé à faire des différenciations, n'est pas nettement dépassée par une intégration des différences qui sauvegardât leurs caractères distinctifs, mais c'est plutôt elle qui menace de les résorber en elle-même, comme le vorace Ouranos qui avalait ses enfants sitôt nés.

Voici un autre aspect de la question qui permet d'approfondir la différence qui existe entre les deux mentalités. La Bible et le Nouveau Testament déploient dans le temps les trois figures de l'Homme pour signifier ou bien les étapes essentielles de l'histoire du salut que Dieu fait au moyen des élus qui sont des instruments, ou bien en particulier l'histoire exemplaire du Christ vers qui convergent toutes les figures et dont l'Incarnation, la Passion et la Résurrection sont les "heures" marquantes qui y correspondent. Mais l'épopée homérique détaille de façon intemporelle une image de l'homme qui se fait lui-même par son savoir-faire et sa débrouillardise, et la structure symbolique n'est plus qu'un cadre pour développements épisodiques, pour des accidents qui auraient tout aussi bien pu être autres.

45 B.J. F. Lonergan, *Insight*, p. 531-549.

46 C.H. Dodd, *The Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1960, p. 241-249.

C.K. Barrett, *the Gospel according to St John*, Londres, SPCK, 1960, p. 61.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

Il faut même dire davantage. En un sens, Ulysse ne tend pas seulement à être ce que le Christ sera pour la tradition judéo-chrétienne, mais à prendre toute la place, celle même de Dieu. La Bible se sert des symboles pour exprimer les grandes œuvres que Dieu fait au moyen d'une suite d'hommes avec qui il construit peu à peu l'humanité "à venir": l'attention du croyant est fixée sur Dieu. Dans l'épopée grecque, si la divinité est omniprésente, sa réalité, se dilue dans sa multiplicité même; on n'adhère plus à l'existence et à la puissance des dieux fantoches, et c'est, en revanche, l'Homme qui commence à monopoliser l'attention. L'humanisation des symboles est un substitut et un succédané admirable de la foi primitive, dont la bonne foi avait été durement mise à l'épreuve par les déformations mythiques qui avaient rendu les symboles opaques, et elle témoigne d'une impuissance à accéder une foi supérieure.

En fait, cette humanisation est plus proprement une odysséisation des symboles. Ulysse est polymorphe et protéiforme, non pas seulement parce qu'il est une image de l'homme réel et polyvalent de notre expérience, mais encore parce qu'il est le lieu poétique vers lequel confluent toutes les images traditionnelles de l'homme. Ulysse est le héros préféré d'Homère, et il le laisse dans son œuvre devenir de plus en plus envahissant; nous avons peut-être là un critère, disons-le en passant, pour réexaminer la question du rapport qui relie l'une à l'autre l'Iliade et l'Odyssée. Pour unifier ainsi la vision du monde, qui devient une vision de l'homme, Homère a eu recours à plusieurs procédés. Il a fait d'Ulysse un homme de grand savoir, qui peut donc raconter comme siennes des histoires qui lui étaient auparavant étrangères. C'est dire, par là-même, qu'Homère en faisant un "menteur", s'appropriant les aventures d'autrui. Homère multiplie aussi les scènes de reconnaissance après des rencontres où Ulysse n'était pas reconnu par les "siens" ... qui ne l'étaient peut-être pas l'instant d'avant! Mais l'unification s'est faite plus en profondeur, au niveau des grands symboles dont nous avons analysé deux structures: Paradis-Déluge-Dispersion, Adam-Job-Moïse. On n'a plus de peine, après cela, à comprendre pourquoi Ulysse a, dans l'épopée, le monopole des épithètes en polÚ: polÚtropoj, polÚtlaj, polÚmhtij. C'est qu'il est le seul héros homérique à les mériter, étant le seul à être à la fois multiforme et chargé par le poète de tout unifier dans la mesure du possible⁴⁷.

Homère a dû vivre personnellement la transition d'une représentation mythique et confuse de l'homme et du monde à une représentation dissociée qui requérait d'être plus "clairement et distinctement" unifiée⁴⁸. Dans le désarroi des croyances ennemis et des visions religieuses ou initiatiques devenues, pour la première fois dans l'histoire, réellement inconciliables, Homère a fait un effort littéralement épique pour repenser le monde, en le restructurant autour d'une image de l'homme qui n'est qu'homme, qui le sait et qui s'efforce, dans la lucidité et le courage, en voyageant parmi tous les peuples alors connus, de rentrer dans la Patrie et d'y servir l'amour et la justice avant de rejoindre, dans l'Au-delà, les rois et les dames du temps jadis qu'il avait osé, de son vivant, visiter aux enfers.

Tout ceci est destiné à faire mieux comprendre l'impact que le personnage complexe d'Ulysse a pu avoir, en pesant de tout son poids, sur le Sixième Chant de l'Odyssée. C'est ce qu'il nous reste à voir en ce chapitre.

Incidence sur le Sixième Chant

C'est dans les chants XIII-XXIII qu'Ulysse apparaît dans sa fonction de sauveur et de juge. C'est là qu'il accomplit les exploits qui le font reconnaître par les siens, là qu'il sauve son épouse fidèle, son fils, ses serviteurs, ses biens, sa maison, là qu'il juge les coupables, prétendants cupides et servantes débauchées. Mais les traits traditionnels de l'Homme Terminal ne sont pas tous cantonnés dans la dernière section de l'Odyssée, - et cela montre que l'Odyssée est une unité insécable. Un bon nombre sont apparus, dans notre étude comparative d'Ulysse et de Moïse, situés dans les chants qui précèdent. Mais ils n'y sont que parce que le poète avait en vue de montrer plus loin en action le Sauveur et Juge, et qu'il avait soin d'y préparer ses auditeurs et ses lecteurs en semant

47 W. B. Stanford, *Classical Philology* 45 (1950) 108-110.

48 B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Oxford, 1953, surtout 1-41 et 191-226.

G.Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, 1953, 93-151.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

auparavant les traits l'Homme Terminal que les familiers devaient reconnaître et saluer au passage. Il est donc légitime de prétendre que ces traits dans le Sixième Chant viennent de l'après.

Les Aventures d'Ulysse sont probablement une composition savante narrant, par le procédé des "cascades jumelles" dont nous reparlerons, des étapes d'un périple anatolien. Mais le récit a subi une refonte complète, parce qu'on en a fait celui des mésaventures de l'Homme souffrant, qui raconte lui-même ses souvenirs non comme des exploits, mais comme des misères incompréhensibles dont la suite est scandée par un refrain plaintif. Mais encore une fois, bien des traits du type apparaissent dans les chants qui précèdent les Récits de IX-XII. Ils y sont par suite d'une anticipation et d'un effort d'unification des images traditionnelles de l'Homme, qui viennent confluer dans les chants V-VII.

Quant à l'Homme Primordial, on a déjà vu que ses traits sont presque uniquement confinés dans les chants V-VII. Il est clair qu'ils ont là leur lieu poétique, et ce qui s'en trouve ailleurs doit être le résultat d'une dislocation dont l'intention poétique est la cause.

Deux faits d'ordre littéraire confirment que le sens du mouvement de création poétique va de l'après vers l'avant, de la fin vers le début. Ce sont: certains caractères des épisodes de Calypso et de Phéacie, et les déguisements successifs d'Athéna.

Originellement, les Aventures d'Ulysse ne devaient pas comprendre le séjour chez Calypso ni l'escale en Phéacie. La mention qui en est faite à la fin du Chant XII est fort brève et se présente comme un simple rappel de ce qui a déjà été raconté au chant VII (v 241-297). Ces deux épisodes sont racontés à part, non plus par Ulysse, et à la troisième personne. Qui plus est, XIX, 275-281 dit explicitement qu'Ulysse passe directement de Thrinakie chez les Phéaciens, XI, 105-111 fait passer Ulysse de Thrinakie à Ithaque, et I, 198s, suppose simplement qu'Ulysse, au moment où Télémaque va se mettre à sa recherche, est prisonnier chez des hommes calepo... Υgrioi, ce qui ne convient évidemment pas à Calypso, mais pas davantage aux Phéaciens des chants VII-VIII qui sont si accueillants et bienveillants, et qui sont les premiers à lui demander de raconter ses aventures chez les calepo... ka... Υgrioi (VIII, 575).

Tout cela montre clairement que le bref rappel du séjour chez Calypso fait par Ulysse aux Phéaciens à la fin du Chant XII, est un raccord littéraire dont le rôle est d'exprimer l'intention de faire une unité de l'ensemble constitué par les Aventures d'Ulysse devenu les Récits chez Alkinoos, et du groupe des chants phéaciens (VI-VIII), précédé du séjour chez Calypso et de la Tempête (V). Et le fait que ce soit ce groupe-ci qui est rattaché à l'autre de manière à le faire passer également pour une partie des aventures maritimes, prouve que, du point de vue de l'Odyssée en tant que poème écrit, les chants V-VIII sont littérairement postérieurs aux Chants IX-XIII.

Le deuxième fait littéraire qui confirme l'ordre de composition relative de V-VIII et de XIII est encore plus éclairant, en ce qu'il permet d'établir un ordre de composition relative même à l'intérieur du groupe V-VIII. Pour servir de guide à Ulysse, Athéna, en XIII, 221-225, se déguise en un jeune berger, et, en VII 19s, elle prend la forme d'une jeune fille portant une cruche. Dans les deux cas, ces métamorphoses sont destinées à éviter d'affronter Poséidon face à face (XIII, 341-343; VI, 329-331). Dans les deux cas encore, Ulysse arrive en Phéacie et à Ithaque entouré d'une nuée protectrice que la déesse diffuse autour de lui (VII, 15, XIII 189). De même, en Phéacie et à Ithaque Ulysse se considère ou est considéré comme un étranger qui vient de loin (VII, 24s; XIII, 237). Il s'agit donc bien d'un même thème: théophanie d'Athéna, au sein de la nuée, sous les apparences d'un être jeune, ayant pour but de conduire un héros dans sa patrie de telle façon que soit déjouée la malveillance d'un Adversaire. Il y a certainement un rapport d'antériorité et de postériorité entre les deux emplois du thème. Même si, dans l'ordre d'exécution, le Chant VII a été composé avant le Chant XIII, - ce qui n'est pas sûr, - dans l'ordre d'intention, c'est certainement le Chant XIII qui est le premier, puisque, au moment de prendre le déguisement de la fillette à la cruche, le poète souligne qu'Athéna exauce la prière d'Ulysse, mais ne lui apparaît "pas encore" face à face, comme elle le fera à XIII,

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 4 : LA PRESSION DU SEPTIÈME CHANT SUR LE SIXIÈME**

288 et 300, en changeant subitement d'apparence, prenant la forme d'une grande belle femme de beaucoup d'expérience, et en se nommant expressément. Et la preuve de l'antériorité du Chant XII est encore plus forte, si on admet que le processus de composition que nous décrirons plus loin a joué ici aussi, selon lequel une addition d'un épisode à la fin d'un corps de récit déjà constitué appelle, par compensation et rééquilibration, un épisode symétrique au début. Dans le cas présent, c'est l'adjonction aux Aventures d'une arrivée à Ithaque qui aurait réclamé, "a parte ante", une arrivée semblable en Phéacie.

Mais l'antériorité du Chant XIII peut être confirmée d'une autre façon, par l'analyse des deux contextes. Au chant XIII, avant l'arrivée d'Athéna auprès d'Ulysse (v. 221), il est d'abord dit, au v 187, qu'Ulysse s'éveilla, puis qu'il s'étonna de se trouver en un pays apparemment sauvage (v 200-202). Or ces deux notations ont de parallèles verbalement identiques "*a parte ante*", mais ceux-ci sont situés, non pas au chant VII, au moment où la fillette à la cruche se présente devant Ulysse, mais au Chant VI (v 117 et 119-121) juste avant que Nausicaa apparaisse à Ulysse. Il ne s'agit pas d'interpolation de vers identiques qui seraient ici mal venus, comme plusieurs commentateurs et éditeurs l'ont pensé⁴⁹, mais d'une manière de composer, et d'une annonciation et anticipation discrète d'un développement ultérieur. Le texte et le contexte de l'apparition, rapprochés au Chant XIII, ont été disloqués en VI et VII. Et la raison en est que le poète dédoublait encore le rôle d'Athéna, dans le sens très net cette fois, d'une dissociation entre le personnage divin et l'instrument humain dont il se sert: au chant VI, cet instrument n'est plus une simple apparence d'Athéna sans consistance propre, c'est une personne humaine autonome, dont Athéna se sert en respectant sa liberté et en agissant sur elle par des événements conformes à sa nature: songe d'une jeune fille nubile rêvant de mariage et décidant d'aller laver le linge au bord de la mer le jour même où Ulysse a besoin d'elle, envoi du ballon dans la cascade du fleuve et cris de déception des servantes assez hauts pour qu'Ulysse s'éveille.

Si l'on ajoute à cette argumentation le fait, déjà analysé au premier chapitre, que le rôle de Nausicaa à la fin du Sixième Chant est un calque de celui d'Athéna au début du VII^e, notre conviction se renforce encore que le Sixième Chant, tel qu'il existe actuellement, est postérieur au moins à un certain état du VII^e, dont la structure primitive a dû être bouleversé par cette "nouvelle" arrivée en Phéacie que constitue le Sixième Chant. Il ne nous paraît pas impossible d'entrevoir ce qu'était auparavant le Septième Chant, mais cela demanderait toute une étude, qui n'est plus de notre ressort.

Il est temps de conclure ce chapitre. L'évolution qui va d'Athéna déguisée en jeune berger à Athéna prenant l'apparence d'une fillette, puis à Athéna faisant concourir les gestes naturels de Nausicaa à ses fins, est un des exemples les plus clairs qui soit de la démythisation et de la poétisation des symboles traditionnels, en même temps que du passage de la pensée symbolique à la pensée rationnelle. Cette évolution illustre l'ordre dans lequel les différentes parties de l'Odyssée ont été pensées et peut-être composées, et elle aide à comprendre une des périfications qui enserrent le Sixième Chant, et le merveilleux cheminement de la pensée dont il est l'aboutissement.

49 v.g. V. Bérard.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

CHAPITRE CINQUIÈME

LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Le Sixième Chant est situé entre le Chant V, où Ulysse est à Ogygie, et le Chant VII, où l'on se prépare à la reconduite à Ithaque: au Chant VI, les Phéaciens sont dans la mystérieuse Schérie, mais on tient à dire qu'ils habitaient autrefois la non moins énigmatique Hypérie (VI, 4-8). On voit ainsi que les rapports qui font des chants V-VI-VII une unité poétique, ne sont pas seulement d'ordre mythique mais aussi d'ordre géographique et probablement historique. Ou, si l'on veut, le mythe a été greffé sur une tradition de migrations successives. Cette structure de l'espace poétique est bizarre, et son mystère a déjà fasciné un grand nombre de chercheurs, séduits par la voix des Sirènes. On peut tenter de soulever un coin du voile, en reprenant d'abord le problème des localisations, et en cherchant ensuite à déterminer les événements historiques que la suite mystérieuse, - Ogygie, Schérie, Ithaque, - fixe et matérialise. Car ce peut être le reflet d'une histoire précise: celle des peuples préhelléniques qui, venus d'Asie Mineure au Bronze Moyen, se sont d'abord établis en Attique et au Péloponnèse et ont dû ensuite, devant les envahisseurs hellènes du Bronze Récent, émigrer dans les îles de la mer Ionienne.

Les seules localisations qui fassent vraiment difficulté sont Hypérie et Schérie. Ithaque est connue, et les discussions portant sur l'identification exacte du royaume d'Ulysse ne changent rien à sa position relative par rapport aux deux autres îles des Chants V-VI-VII. Ogygie, malgré Bérard, doit être quelque part autour de la pointe sud de l'Asie Mineure, puisque les Lyciens se sont jadis appelés "ôugugioi", que Calypso est qualifiée de milésienne par Étienne de Byzance et qu'Eustache croit savoir que son île s'est appelée auparavant Milet⁵⁰. En conséquence, Schérie doit occuper une ou des positions intermédiaires entre l'Asie Mineure et les îles Ioniennes. Notre hypothèse est que, si Hypérie d'où les Phéaciens sont venus à Schérie était Calaurie, et si Schérie était une confusion intentionnelle d'un séjour carien, d'un séjour laconien et d'un séjour corcyréen d'un peuple préhellénique, la plupart des difficultés que soulève le texte de l'Odyssée seraient aisément résolues. Voici donc les sections de ce chapitre:

- 1) Hypérie-Calaurie
- 2) Skiritis de Carie
- 3) Skiritis de Laconie
- 4) Schérie-Corcyre
- 5) Schérie-Skiritis
- 6) Origine anatolienne des Phéaciens
- 7) Histoire des Phéaciens
- 8) Les Phéaciens comme symbole poétique.

Hypérie-Calaurie

Calaurie est une petite île située près de la côte orientale du Péloponnèse, en face de Trézène. C'est, à part un nom de source (*Iliade* II, 734; VI, 457), le seul endroit de la Grèce ancienne dont la tradition postérieure dise explicitement qu'il ait porté le nom d'Hypérie⁵¹. L'île possède un temple de Poséidon, comme l'île des Phéaciens (VI, 266), et ce temple a été le siège d'une très ancienne amphictyonie du Golfe Saronique, dont faisaient partie Hermione, Épidaure, Égine, Athènes, Prasai, Nauplie et Orchomène de Béotie⁵²: cette tradition cadre fort bien avec ce que l'on sait des Phéaciens d'Homère, qui en fait les marins par excellence de la mer Égée (VII, 39). Le port de Calaurie, Pogon, où se trouvait aussi le chantier naval, est célébré comme l'un des meilleurs de la Grèce; or le port des

50 G. Germain, *La Genèse de l'Odyssée*, Paris, PUF, 1954, p. 548

PW, XVII, Ogygos. – H.S. Stoltenberg, *Glotta* 36 (1956) 134-142.

W. Brandenstein, PW, Suppl. VI, 202s.

51 PW XVII, 281s.

52 Strabon VIII, 373.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Phéaciens, ainsi que leur chantier de constructions maritimes, est décrit avec complaisance deux fois dans l'Odyssée, une fois par Nausicaa (VI, 264-272) et une fois par une jeune phéaciennne dont Athéna avait pris le déguisement (VII, 34-36, 43s). Navigateurs, les anciens habitants de Calaurie passaient pour être fils de Poséidon, comme le sont aussi les Phéaciens (XIII 130). Les voisins de Calaurie, les fils de Pélops, Trézène et Pittheus, "qui étaient plus forts" observe Pausanias d'après la tradition⁵³, les contraignirent à émigrer en Carie près d'Halicarnasse; c'est de la même façon que les Cyclopes, "qui étaient plus forts", dit Homère (VI, 6), forcèrent les Phéaciens à émigrer à Schérie, dont nous verrons que l'un des sites possibles est la Carie. De même qu'Athéna et Poseïdon se sont disputé Trézène, ainsi ces deux divinités sont-elles en désaccord à propos des Phéaciens, et Athéna n'ose affronter son oncle aussi longtemps qu'Ulysse se trouve en territoire posidonien (VI ,329-331; XIII, 341-343), et elle se retire à Athènes par Marathon dès qu'elle voit qu'Ulysse est accueilli en Schérie de Carie, dans le domaine de son rival (VII, 80). À son tour, cette fuite d'Athéna à Athènes par Marathon évoque Thésée, fils de Pittheus, qui passa de Trézène en Attique par Marathon lui aussi, et ses deux pilotes, Nausithoos et Phaïax, dont le premier est le père du roi phéacien, Alkinoos, et le second est l'éponyme de son peuple; le tombeau de ces deux héros se voyait au Phalère près du sanctuaire de Skiros, dont le nom évoque Schérie et Skiritis dont on reparlera plus loin⁵⁴.

En l'absence de toute autre hypothèse vraiment fondée sur le texte de l'Odyssée, il faut dire qu'à tout le moins celle-ci n'est pas impossible. Elle fournit une explication vraisemblable de la gloire ancienne des Phéaciens que suppose l'épopée, et elle situe Hypérie entre l'extrême-orient de la Grèce et son extrême-occident comme semble le requérir l'itinéraire d'Ogygie à Ithaque. Mais ce site est si ancien qu'il n'a guère laissé de souvenir précis; de toutes manières, Schérie est, au dire d'Homère (V, 14-8), le lieu d'un séjour plus récent, et c'est lui qui a été retenu. Il faut tâcher de l'identifier. On rappellera d'abord les arguments qui militent en faveur des trois localisations déjà indiquées, - en Carie, en Laconie, à Corcyre, - on discutera ensuite l'identité de Schérie et des deux Skiritis que les documents anciens situent en Carie et en Laconie.

Schérie de Carie

En V, 278-290, c'est des monts Solymes que Poséidon aperçoit Ulysse alors que celui-ci est en vue du pays des Phéaciens:

*Dix-sept jour, il vogua sur les routes du large;
le dix-huitième enfin, les monts de Phéacie et
leurs bois apparaissent: la terre était tout près,
bombant son bouclier sur la brume des mers. Or
du pays des Noirs, remontait le Seigneur qui
ébranle le sol. Du haut du mont Solyme, il
découvrit le large: Ulysse apparaissait voguant sur
son radeau. Redoublant de courroux, le dieu hochait
la tête et se dit en son cœur: Ah! misère! Voilà
quand j'étais chez les Noirs, que les dieux, pour
Ulysse ont changé leurs décrets. Il est près de
toucher aux rives phéaciennes, où le destin
l'enlève au comble des misères qui lui venaient
dessus. Mais je dis qu'il me reste à lui jeter
encore sa charge de malheurs!*

53 Pausanias II, 30, 5-9.

54 Plutarque, *Thésée* XVII. Pausanias I, 1, 4.

L. Deubner, *Attische Feste*, 1932, p. 142 et 225.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

On sait que les monts Solymes bordaient la Carie au sud. Les Phéaciens ont donc dû habiter dans la région au moins pendant quelque temps.

Dans un article déjà ancien et fort documenté⁵⁵, M. Mayer assignait comme domaine à Rhadamanthe la Carie et les îles avoisinantes, la future hexapole dorienne. Or en VII, 318-324, Rhadamante est mis en rapport avec les Phéaciens :

*Sous le joug du sommeil quand tu seras couché,
nos rameurs s'en iront par le calme te mettre
en ta patrie, chez toi, plus loin si tu préfères,
même beaucoup plus loin que cette île d'Eubée
que nos gens qui l'ont vue disent au bout des
mers; quand le blond Rhadamanthe fut emmené
par eux visiter Tityos, l'un des fils de la Terre,
ils allèrent là-bas et revinrent chez nous, faisant
du même jour ce trajet sans fatigue.*

Comme ce sont les Phéaciens qui ont conduit Rhadamanthe de chez lui, la Carie, jusque dans l'île d'Eubée, que le Tityos auquel il rend visite fait partie de la triade milésienne Tityos-Rhéa-Kyllénios, et que c'est encore ce même Tityos qui est châtié aux enfers pour avoir fait violence à Léto, la déesse lycienne (XI, 576-581), il est raisonnable de déduire que les Phéaciens eux-mêmes habitaient dans le voisinage de la Carie et de Milet.

L'Odyssée a conservé des traces de deux versions différentes de la fin des aventures d'Ulysse. Dans l'un et l'autre cas, son dernier séjour n'est pas loin de la Carie. D'après V, 34s; VII, 254s; XII, 447s; XXIII, 333s, Ulysse vient en Phéacie de chez Calypso dont nous avons vu qu'elle doit être d'Asie Mineure. Si l'on en croit, au contraire, I, 198; XI, 107 et XIX, 275 Ulysse passe directement de Trinacrie, île du Soleil, en Phéacie, sans faire la longue escale chez Calypso que supposent les autres textes. Or l'île du Soleil c'est Rhodes que, du reste, Pline appelle Trinacrie; et Trinax est d'après les mythographes un fils du Soleil⁵⁶. De Rhodes aux monts Solymes on compte environ 250 km et Ulysse a pu couvrir cette distance en deux jours comme le laisse entendre le texte, tantôt éloigné du but par le vent du sud (XII, 427), tantôt ramené vers lui par le Borée (V, 385). Les vingt jours qu'est censé avoir duré le voyage d'Ulysse en mer d'après V, 34, 278 et VI, 170 ont bien des chances d'être un grossissement épique (Mayer). C'est sans doute le manque à observer le caractère mythique de ce chiffre qui a induit Bérard en erreur et l'a amené à chercher en Méditerranée occidentale des sites qui ont dû, selon toutes probabilités, se trouver d'abord en Égée, même si quelques traditions postérieures les ont reportés vers l'ouest en suivant l'avance des Grecs dans cette direction.

On peut compléter cet exposé sur les rapports des Phéaciens avec la Carie proprement dite, par trois témoignages anciens non-homériques. Étienne de Byzance appelle Skiritis la Dodécapole de Carie⁵⁷; outre le rapprochement de Schérie et de Skiritis qui sera examiné plus loin, on doit observer qu'il y a en Phéacie comme dans la Dodécapole, douze rois. D'autre part, Strabon note que les Rhodiens sont un peuple de marins pacifiques se dévouant volontiers au salut des équipages perdus en mer et des naufragés: Homère décerne les mêmes éloges aux Phéaciens, qui se désintéressent de l'arc et du carquois (VI, 270) et se consacrent à la navigation, au métier de passeurs (VI, 189-193, 318-328; VIII, 30-33)⁵⁸. Enfin, le nom même d'Ulysse a été rapproché par Kretschmer d'un

55 M. Mayer, *JDAI*, 40 (1925) 42-84.

56 PW XXIII, 2338. Cf. C. Dugas, *REG* 69 (1956) 1-15.

57 PW, Skiritis.

58 Voir la discussion de Mayer dans l'article cité à la note (6).

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Luxès, attesté sur une inscription près d'Halicarnasse, et qui est aussi le nom du père d'Hérodote, originaire de la même région⁵⁹.

Mais la Carie est voisine de la Lycie, et les Phéaciens d'Homère ont des affinités avec les Lyciens. Or les Phéaciens se disent eux-mêmes voisins des Cyclopes et des Géants (VI, 5s; VII, 206): et l'un des lieux probables d'origine des Cyclopes est la Lycie⁶⁰, et Hésychius a une glose portant que la Gigantia est la Lycie. Les Phéaciens sont donc voisins aussi des Lyciens. – En second lieu, les Phéaciens sont dits ḡgc...qeoī (V, 35; XIX, 279). Cela peut sans doute vouloir dire qu'ils ressemblent aux dieux, mais on obtient peut-être un meilleur sens si on donne au premier membre du composé son sens propre et local: les Phéaciens habitent près des "dieux". Cette proximité est d'ailleurs affirmée explicitement en VII, 205: ^τμpe... sf...si ^τμggÚqen. À notre avis, il doit s'agir des Lyciens, qui honorent leurs rois comme des dieux (Iliade XII, 312; VI, 142); et la "langue des dieux", dont il est plusieurs fois question à propos du Xanthos de Lycie, peut bien être la langue des Lyciens que les Grecs ne comprenaient pas⁶¹. Il se peut aussi que ce soit d'eux que les Phéaciens aient appris à honorer les hommes comme des dieux⁶². En troisième lieu, la négation de tout intérêt pour l'arc et le carquois (VI, 270) peut être une manière pour les Phéaciens de se définir par opposition aux Lyciens dont le dieu est Apollon que cet équipement désigne (Iliade I, 145). Enfin, il y a un certain nombre d'expressions très caractéristiques qui sont exclusives aux Lyciens de l'Iliade et aux Phéaciens de l'Odyssée⁶³.

Schérie du Péloponnèse

Plusieurs indications autorisent à chercher dans le Péloponnèse deux habitats successifs des Phéaciens, sur une ligne qui va de l'Elide à la Laconie en passant par l'Arcadie, c'est-à-dire qui remonte le cours de l'Alphée jusqu'à sa source et la dépasse pour rejoindre celle de l'Eurôtas. Ce sont: le voyage de Télémaque à Pylos et à Sparte, le Taygète et l'Erymanthe, une danse en l'honneur d'Artémis, le mot "alphèstes" le site de Skiritis.

Tout d'abord, c'est sur la bande de territoire ainsi délimitée que Télémaque cherche son père Ulysse, visitant en premier lieu Nestor à Pylos, puis Ménélas à Sparte. Que la ville et le palais de Nestor soient à situer en Messénie ou en Triphylie importe peu ici, puisque dans l'un et l'autre cas il est difficile d'harmoniser le texte et la géographie⁶⁴. Ce qui importe, c'est que, pendant le temps où Télémaque cherche son père dans le Péloponnèse, c'est en Phéacie qu'Ulysse est censé être retenu. Pour que l'enquête de Télémaque ait quelque plausibilité, il paraît convenable que les Phéaciens puissent être situés aussi bien dans les parages de Pylos que dans ceux de Sparte.

Ensuite, la comparaison de VI, 101-109 est instructive:

Nausicaa aux beaux bras blancs menait le choeur...

59 P. Kretschmer, *Glotta* 28 (1940) 253.

60 PW XXIII, 2328.

61 Cf. A Heubeck, *Würzburger Jahrbücher für Altertum Wissenschaft* 4(1949-1950) 197-218. J. Bérard, *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, V, 1477. Erman-Ranke, *La Civilisation égyptienne*, Payot, p. 510: extrait du Chant du Harpiste: "Les corps disparaissent et passent, tandis que d'autres demeurent depuis le temps des ancêtres. Les dieux (i.e. les rois, notent les auteurs), qui furent jadis, reposent dans leurs pyramides".

62 Cf. Od V, 35s; VI, 149s, 243; VII, 71 199; XIX, 280.

63 Formules communes aux Lyciens et aux Phéaciens:

Iliade II, 876; V, 47; XXIV, 693; XXI, 200; Od VI, 89: potamòn p̄era di^onta
 Iliade XII, 376; VII, 136, 186; Od VIII, 11, 26, 97, 327, 536: $\leq g$ torej $\pm s^o$ m^odontej
 Iliade XII, 315, Od VI, 60: metE prtoisin ^τμOnta
 Iliade XII, 316, Od VI, 270: c̄ntibol \sim sai tij oed \sim ipr \sim
 Iliade VI, 142, Od VI, 153: e,, d^o tij ^τμssi brot«n

64 L.R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londres, Faber and Faber, 1961, p. 89.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

*Quand la déesse à l'arc, Artémis, court les monts,
tout le long du Taygète ou joue sur l'Erymanthe
parmi les sangliers et les biches légères, ses nymphes,
nées du Zeus à l'Egide, autour d'elle bondissent
par les champs, et le cœur de Léto s'épanouit
à voir sa fille dont la tête et le front les dominent;
sans peine, on la distingue entre tant de beautés.
Telle se détachait du groupe de ses femmes, cette
vierge sans maître*

Nausicaa et des servantes sont assimilées à Artémis et à ses Nymphes s'ébattant dans les montagnes à la poursuite du gibier, et les montagnes qui sont mentionnées comme lieux de leurs ébats sont le Taygète et l'Erymanthe, le premier dominant la plaine de Sparte et le second celle de l'Elide. Ces précisions, uniques dans l'Épopée, ont dû intéresser tout d'abord les peuples circonvoisins de ces montagnes, et c'est dans le chant où est racontée l'arrivée d'Ulysse en Phéacie qu'elles sont données.

Voici un troisième indice. On connaît par Pausanias⁶⁵ une fête de jeunes filles à Karyai de Skiritis en Laconie septentrionale, - région sur laquelle on reviendra plus loin, - et qui avait lieu en été en l'honneur d'Artémis et des Nymphes. Rien dans le Périégète ne laisse pressentir que les danses qu'on y célébrait aient été indécentes, mais on en connaît par ailleurs qui étaient franchement obscènes, et précisément sur les flancs du Taygète et en Elide d'où vient le cordax fort libre de la comédie⁶⁶. Les deux extrémités de la ligne délimitée ci-dessus sont encore reliées sous cet aspect. Or, le choeur de Nausicaa et de ses servantes, semblables à Artémis et aux Nymphes sur le Taygète et l'Erymanthe, évoluait probablement dans une tenue légère, soit que le bas du corps ait été laissé à découvert comme semble le comprendre Apollonios de Rhodes⁶⁷, soit que la poitrine ait été dégagée, comme nous paraît le supposer discrètement l'aède. Il déclare en effet qu'avant de se mettre au jeu, les jeunes filles ont enlevé leur kr»demnon; mais ce mot, malgré l'étymologie probable et les rapprochements de Miss Lorimer⁶⁸, peut fort bien désigner un vêtement qui couvrait la poitrine et peut-être même tout le corps. C'est en tout cas la fonction qu'on lui demande de remplir au chant V, 343-350:

*Quitte ces vêtement; laisser aller ton radeau où
l'emportent les vents, et te mets à la nage; tâche,
à force de bras, de toucher le rivage de cette Phéacie,
où t'attend le salut. Prends ce voile divin
(kr»demnon); tends-le sur ta poitrine; avec lui
ne crains plus la douleur ni la mort. Mais lorsque,
de tes mains, tu toucheras la rive, défais-le dans
la vague vineuse, au plus loin vers le large, et
détourne la tête.*

Ce passage du Cinquième Chant utilise un trait folklorique, ("ne pas regarder en arrière"), qui a trait à la nudité du héros du déluge⁶⁹. Il nous semble probable que la même nudité est suggérée en VI, 101s. Que cette danse d'Artémis ait été lascive, un passage de l'Illiade le confirme:

65 Pausanias III, 10, 7 ; IV , 16, 9.

66 Voir M. S. Ruipérez, *Emerita* 15 (1947) 1-60, vers la fin de l'article, où est mentionnée une danse obscène, appelée "kallabis", sur le Taygète.

67 Apollonios de Rhodes: IV, 947-952. Traduction de Mirmont (1892): "Telles, auprès d'une grève sablonneuse, des vierges, ayant retroussé des deux côtés leur vêtement jusqu'aux hanches, jouent avec une balle qu'elles se lancent à la ronde".

68 H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, p. 385.

69 Cf. Supra, discussion sur Ulysse et Noé.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

... Polymèle, fille de Phylas, si belle à la danse, lui avait donné le jour. Le puissant Tueur d'Argos s'en était épris, à la voir de ses yeux parmi ses compagnes chantantes, dans le choeur d'Artémis la Bruyante, d'Artémis à l'arc d'or. Aussitôt il montait à l'étage, afin d'aller s'étendre, furtif, à ses côtés, Hermès le bienfaisant.
(Iliade XVI 180-185).

On présume que c'est excité par la tenue légère des choreutes d'Artémis qu'Hermès a conçu le désir de s'unir à la jolie Polymèle. Si cette interprétation est exacte, il se trouve confirmé par le texte même du Sixième chant de l'Odyssée que les mêmes fêtes étaient célébrées en Elide et en Laconie ou en Arcadie. Et cette confirmation elle-même pourrait être étayée par la tradition que les mythographes ont conservée, qui veut qu'Alphée ait eu deux fils, Orsilochos ou Ortيلochos en Elide (XIII, 260 et XV, 187), et Phégée en Arcadie, et qu'Alphée lui-même ait tenté de séduire Artémis et les Nymphes pendant une fête à Létrinoi⁷⁰.

Un quatrième argument peut être élaboré à partir du mot *clfhst̄wn*. Il est dit en VI 6 que Nausithoos installe ses gens à Schérie “à l'écart des hommes *clfhst̄wn*”. Ce mot a été plus tard compris au sens d'industrieux, par suite d'un rattachement à *clfaa...nw*. Mais dans les trois seuls endroits (I, 349; VI, 8; XIII, 261) où Homère en fait usage, cette signification paraît être hors de propos. On suggère ici de le comprendre au sens de “gens de l'Alphée”, “Alphèstes”. En effet, le mot peut s'analyser en une base *clf* – et un suffixe – *sta*, car le nom grec de l'Alphée, 'Alfeiōj vient de 'Alfh iοj, et le suffixe – *sta* est largement attesté comme ethnique: Deremistae, Praenestae, Pirustae, Bigeste, Ségeste, Trieste⁷¹. La dérivation d' *clfhst̄w*j à partir du nom du fleuve éléen ne semble donc pas impossible. Les contextes où le mot est employé la rendent, croyons-nous, probable, pour peu que l'on porte son attention sur l'ensemble constitué par l'Alphée, l'Elide, Olympie et les grands jeux. En I, 346-350:

*Tu refuses, ma mère, à l'aède fidèle, le droit de nous charmer au gré de son esprit? Qu'y peuvent les aèdes? C'est Zeus qui, pouvant tout, donne aux pauvres humains (*clfhst̄g sin*) ce qu'il veut pour chacun. N'en veillons pas à Phémios de nous chanter la triste destinée des héros danaens,*

le mot peut s'entendre des gens d'Olympie, sur l'Alphée, où se disputaient des concours de poésie sous le patronage du grand Zeus qu'évoque le texte. En XIII, 256-262:

*Ithaque! on m'en parla, loin d'ici, outre-mer, dans les plaines de Crète. Je ne fais qu'arriver avec ce chargement; j'en ai laissé là-bas autant à ma famille, le jour où j'ai dû fuir, après avoir tué, dans nos plaines de Crète, le fils d'Idoménée, le coureur Orsiloque, qui, pour ses pieds légers, n'avait pas de rival chez les pauvres humains (*clfhst̄g sin*),*

70 Cf. Grimal, *Dictionnaire de Mythologie grecque*.

71 P. Kretschmer, *Glotta* 30 (1943) 84-117.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

l'expression peut encore s'entendre des habitants de l'Elide où les héros rivalisaient à la course; le nom d'Orsiloque, dont on a vu plus haut qu'il était fils d'Alphée et habitait l'Elide, renforce la supposition que nous faisions. Il s'agirait ici cependant d'un autre Orsiloque, de Crète celui-là, qui serait allé à une compétition à Olympie où il aurait battu tous les gens de l'Alphée. Il est intéressant de signaler que l'Hymne à Apollon emploie le même mot au v. 458 dans un contexte semblable où figurent de même Pylos et la Crète, et même explicitement le nom de l'Alphée (Hymne à Apollon 458, 398, 423), et que les vers 452-455 de l'Hymne sont l'exacte reproduction des vers 70-74 du Troisième Chant de l'Odyssée, où est formulée la question que Nestor de Pylos pose aux étrangers qui abordent sur ses rives:

*Mes hôtes, votre nom? d'où nous arrivez-vous
sur les routes des ondes? Faites-vous le commerce?
n'êtes-vous que pirates qui, follement,
courez et croisez sur les flots et, risquant
votre vie, vous en allez piller les côtes étrangères?*

Ainsi le mot *clfhst* semble bien être en rapport étroit avec la côte occidentale du Péloponnèse, puisqu'un texte étranger à Homère l'emploie également dans le contexte pylien. De cette manière, le mot aurait en VI 8 un sens plein: les Phéaciens, en montant (*cnast*) à Schérie, se sont établis "à l'écart des gens de l'Alphée", en Laconie septentrionale.

Si l'on suppose maintenant, quitte à en montrer la vraisemblance un peu plus loin, que la région appelée Skiritis en haute Laconie est identique à Schérie, on obtient un nouvel indice de la localisation des Phéaciens au cœur du Péloponnèse. Car Skiritis est située au fond de la vallée creusée entre le Taygète à l'occident et le Parnon à l'Orient⁷². Ce site donnerait un sens prégnant à une menace de Poséidon en VIII, 565-571:

*Voici quel avis autrefois me donna Nausithoos
mon père: Poséidon, disait-il, nous en voudrait
un jour de notre renommée d'inaffiliés passeurs,
et, lorsque rentrerait de quelques reconduites
un solide croiseur du peuple phéacien, le
dieu le briserait dans la brume des mers, puis
couvrirait le bourg (*cmfikalÚyein*) du grand
mont qui l'encerle.*

Après le retour du croiseur qui a reconduit Ulysse, Alkinoos a le sentiment que l'oracle s'accomplit:

*Ah! misère! je vois s'accomplir les oracles du
vieux temps de mon père: Poséidon, disait-il, nous
en voudrait un jour de notre renommée d'inaffiliés
passeurs et, lorsque reviendrait de quelque
reconduite un solide croiseur du peuple phéacien,
le dieu le briserait dans la brume des mers, puis
couvrirait le bourg du grand mont qui l'encerle.
Tous ces mots du vieillard, vont-ils donc s'accomplir?
(XIII, 172-178).*

Si notre explication est la bonne, la traduction de Bérard ne rend pas la nuance du verbe *cmfikalÚyein*: il s'agit non pas d'une montagne qui encercle la ville, mais de deux qui la couvrent ou la dominent des deux côtés.

72 PW. Skiritis, et cf. Bursian II 117s.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Schérie-Corcyre

Des arguments en faveur de la thèse ancienne, reprise en particulier par Victor Bérard et A. Shewan⁷³, les uns sont tirés du texte même de l'Odyssée, les autres de traditions indépendantes.

On peut faire état de quatre passages odysséens. Le premier est celui où il est question du pays des Thesprotes, d'où Ulysse est censé rentrer dans sa patrie en XIV, 314 et XIX, 271. Ce pays est situé juste en face de Corcyre; or, d'après tous les textes, ce sont les Phéaciens, passeurs de profession, qui ont ramené Ulysse chez lui. Et la raison en est, d'après ces textes du moins, que c'est chez eux qu'a eu lieu la dernière étape de son périple. Par conséquent, le pays des Phéaciens doit être Corcyre. Le second passage se trouve au chant VII, 7: la vieille servante de Nausicaa est appelée "Apeiraiè", épithète dont la signification est controversée, mais qui peut s'entendre au sens d'Epirote; or chacun sait que le pays d'Epire s'étend sur la terre ferme vers le sud en face de Corcyre. Une observation glissée dans un troisième passage impose l'idée que le pays d'où Ulysse rentre chez lui ne doit pas être loin d'Ithaque, puisqu'il ne faut pas plus de temps à Télémaque pour se rendre d'Ithaque à Pylos (II, 434 – III, 4), qu'il en faut aux Phéaciens pour transporter Ulysse de Phéacie en Ithaque, c'est-à-dire une nuit (XIII, 92-95). Enfin, les Cicones (IX, 39s) et les Phéaciens sont les premiers et les derniers peuples à avoir été visités par Ulysse; les Cicones sont connus pour avoir habité non loin de la Troade où commencèrent les Aventures d'Ulysse; on en infère que les Phéaciens devaient pareillement vivre non loin d'Ithaque à l'autre extrémité du monde grec: ainsi, les poèmes d'Homère, centrés l'un sur la frontière orientale et l'autre sur la frontière occidentale de la Grèce archaïque et classique, exprimeraient une prise de conscience nationale du peuple et de ses limites géographiques.

Plusieurs témoignages extérieurs à l'Odyssée corroborent avec plus ou moins de force cette localisation. Le plus significatif est sans doute celui de Thucydide, dont on connaît l'esprit critique. Il rapporte, sans aucunement la révoquer en doute, la tradition d'une colonisation phéaciennne de Corcyre (I 25) et d'un téménos d'Alcinoos quelque part dans la grande île (III 70). Cette tradition n'a jamais été contestée par la suite; au contraire, elle est soutenue par Apollonios de Rhodes et une scholie sur le passage où il est question des Phéaciens, par Strabon, qui pense que l'île "appelée maintenant Corcyre s'appelait autrefois Schérie", par Suidas qui définit Corcyre "comme le lieu qui s'appelait auparavant Phéacie"⁷⁴. On tire aussi argument d'une région appelée baiέkh et qui est située en Chaonie, pays de l'Epire: or baiέkh répond à Faiέkh avec dé aspiration de la labiale initiale. Etienne de Byzance, qui a conservé ce nom de lieu, cite encore celui d'une montagne de Céphallénie du nom de Baie sur laquelle on peut faire la même observation⁷⁵.

Schérie-Skiritis

L'argumentation des trois sections précédentes était fondée uniquement sur les textes d'Homère et des allusions anciennes qui les confirment, et ne faisait pas état de l'étymologie de Schérie et de sa possible identité avec les deux sites de Skiritis, l'un dans le Péloponnèse et l'autre en Carie, que connaissent nos documents⁷⁶. L'argumentation prend une force singulière si on réussit à montrer qu'en fait il s'agit du même mot sous deux formes différentes. Le rapprochement morphologique de Scer...h et de Skr̄tij exige qu'on explique quatre particularités: la différence des suffixes terminaux, la qualité et la quantité de la première et de la seconde voyelles de l'un et de l'autre mot, le degré de l'occlusive palatale. C'est ce qu'on va tenter.

73 V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*; A. Shewan, *Classical Philology*, 13 (1918) 321-334, et 14 (1919) 4-11, 58-67; *Homeric Essays*, Oxford, 1935, p. 242-295.

74 Apollonios de Rhodes IV, 983-1227. E. Delaye: *La géographie des Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Paris, 1930, p. 247-253. Scholies à Apollonios de Rhodes IV, 92-992. Strabon VI, 269. Suidas au mot "Kerkura". Pausanias II, 5, 2. Scholie à Pindare, 01. VI, 144.

75 E. Schwyzer, *GG* I, p. 67, A. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen*, p. 85.

76 A. Fick, I.c., p. 16, 74, 90, J. F. Haley, *AJA* 32 (1928) 141-145.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Le suffixe -tis est un élargissement comme le montrent les doublets: 'U£meia-'Uame>tij, Pellerij-Pellr>tij. Le suffixe -iè en est un autre, comme on le voit d'après : Yur£-Yur...h. La pénultième longue de Skr>tij peut être rapproché de Dendr>tij , épithète d'Hélène dérivant de d^ondron, en sorte que le suffixe complet ici serait plutôt -itis. Cette analyse fournit, pour Scer...h et pour Skr>tij les bases: scer- et sk>r-. La qualité de la première voyelle peut s'expliquer à partir de e: car la fermeture de e en i est assez fréquente et elle semble dénoter une influence du substrat préhellénique⁷⁷. Pour rendre compte de l'occlusive palatale, on pourrait songer à la règle phonétique du "pélasgique" de V. Georgiev⁷⁸, qui veut que l'occlusive sourde indoeuropéenne devienne une aspirée dans ce dialecte: en ce cas, c'est de la base sk>r- qu'il faudrait partir. Mais une autre solution est possible qui offre l'avantage d'expliquer en même temps la quantité de la première voyelle de ces deux formes. F. Specht⁷⁹, comparant les expressions kĒma pot... xerÒn de V, 402, et kĒma prot... cersÒn de IX, 147, a soupçonné que xerÒn et cersÒn pourraient bien être deux formes différentes d'un même mot. La consonne double de xerÒn a pu devenir par métathèse sk- comme dans x>foj: sk>foj, et même skh-, comme dans X£nqoj : sc£nqoj ; et une nouvelle métathèse de la sifflante initiale aurait abouti à cersÒj . En négligeant cette dernière forme qui n'intéresse pas notre propos, on observera que ce rapprochement explique suffisamment la différence des occlusives. Il reste à expliquer la quantité des voyelles initiales. Or on possède une glose lexicographique ainsi libellée : xerÒn : tÒ xhrÒn t∞j l∞j. On aurait donc là un adjectif dont la première voyelle pouvait être longue ou brève selon les régions , et c'est ce ë long de xhrÒn qui sera passé à î long dans Skr>tij. En résumé, l'évolution phonétique et morphologique aurait suivi l'itinéraire suivant. Au départ, un adjectif signifiant **sec** et qualifiant une terre aride, un pays désolé. Il pouvait théoriquement prendre une dizaine de formes : xerÒj - xhrÒj, skeroj-skhrÒj, skiroj-shtroj, scerÒj-schrÒj, kersÒj-cersÒj. L'évolution qui devait aboutir à Scer...h est partie de la septième forme possible, celle qui devait donner Skir>tij est partie de la sixième. Dans le premier cas, la base a reçu le suffixe -iè, dans le second le suffixe –itis.

Si cette déduction est correcte, il s'ensuit que la Grèce ancienne connaissait trois régions susceptibles de s'appeler Schérie ou Skiritis: la Carie, la Laconie septentrionale, l'île de Corcyre. Ces trois endroits ont des titres sérieux à revendiquer l'honneur d'être le pays des Phéaciens. Il se peut qu'ils soient tous valables et qu'il ne faille pas choisir entre les trois comme entre trois hypothèses incompossibles. Tout s'expliquerait assez bien, si on pouvait montrer qu'on a affaire à un peuple d'origine anatolienne qui s'est peu à peu déplacé vers l'ouest : la Carie, la Laconie, Corcyre, seraient ses principaux séjours successifs, mais seul le dernier d'entre eux aurait été retenu par la tradition postérieure, les autres étant oubliés.

Origine anatolienne des Phéaciens

Or, plusieurs indices convergents invitent à situer en Anatolie l'origine des Phéaciens . Ce sont: les noms d'Alkinoos, d'Eurymédon, de Dymas, d'Hermès, de l'Erymanthe, et quelques faits comme le char à mules, la coutume du mariage incestueux, la ruine du peuple d'Eurymédon, les épithètes qualifiant le roi.

On s'est plus à définir le nom d'Alkinoos par le grec comme signifiant "force de pensée". Peut-être les archives hittites fournissent-elles une meilleure explication. Elles connaissent un nom propre Valki et un dieu Halki ; celui-ci a pour fils un certain Télépinou qui est mis en rapport avec la Lycie et que l'on rapproche du Téléphos lycien des documents grecs, ce qui oriente déjà dans la direction d'un pays voisin des Phéaciens de Carie. Les consonnes initiales de Valki et Halki étaient également débiles en grec ancien : l'un et l'autre mot pouvaient donc aboutir à Alki-.

77 PW I 1543 (Alkinoos). G. Contenau, *La civilisation des Hittites*, p. 57, (Télépinou), p. 44 (Valki), p. 172 (Halki), p. 24 et 55 (nésite et Nésa). E. L. Highbarger, *The History and Civilization on ancient Megara*, 1927, p. 80, n. 49: Alkathoos peut être un nom phrygien.

78 Voir aussi notre explication du nom de la déesse Europe dans *Sciences Ecclésiastiques*, 12, (1960) 411.

79 L. Deroy, *Athenaeum* 30 (1952) 59-84: La sandale ailée et l'origine hittite du dieu Hermès.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Le deuxième membre du composé pourrait être interprété d'après le nom de la ville de Nésa, aujourd'hui Nysse, au sud de l'Halys et à l'est du lac Tatta. La langue de cette région était appelée "nas-ilı" par les scribes de Boghaz-keüi, et Hrozny l'appelle nésite. D'après cette hypothèse, -noos résulterait, par chute de la sifflante intervocalique et suffixation par **o**, d'une base nes/nos désignant un peuple, les Nésites. Et Alkinoos signifierait: l'Alki de Nésa ou des Nésites, le représentant du dieu Alki à Nésa. Ce serait un nom propre à la fois théophore et toponymique²⁸.

Eurymédon, roi des Géants, est apparenté aux Phéaciens, puisqu'il est le père de Péribée qui engendra Nausithoos, lui-même père d'Alkinoos (Od VII, 53-69). Eurymédon est un roi, et son nom est peut-être un titre royal, et ce titre pourrait contenir le nom d'un peuple anatolien. En effet, la seconde partie du mot, **médōn**, signifie "celui qui a soin de" et convient bien aux princes ; il est remarquable qu'elle est fréquemment employée pour caractériser les rois phéaciens et lydiens: Fai»kwn (Luk...wn) ≤g»torej ±d° m°dontej. Quant à la première partie, nous suggérons, à titre d'hypothèse, d'y reconnaître le nom des "Huru", - les Hourrites des modernes. Si l'on rend la laryngale initiale par la voyelle dite prothétique, on obtient exactement la forme du premier membre du nom d'Eurymédon²⁹. Eurymédon serait ainsi le roi des Hourrites, des Géants, - voisins des Phéaciens, dont les rois sont caractérisés de la même façon que les Géants.

Dymas est le nom d'un armateur, père de la jeune amie de Nausicaa (VI, 22). Le fait qu'on le nomme, mais qu'on ne dise rien de sa famille ni de son pays, indique probablement que le poète connaissait une tradition précise dont il a intentionnellement émoussé les traits trop particuliers. En effet, l'Iliade connaît un Phrygien de ce nom ainsi que sa famille : Asios, oncle d'Hector, frère d'Hécube. Tout indique que l'auteur du Sixième Chant s'est souvenu de ce passage ou de la tradition dont il s'inspire, puisqu'il utilise ici le même canevas et les mêmes formules que l'Iliade:

*Il a pris les traits d'un mortel robuste et fort,
Asio, l'oncle maternel d'Hector dompteur de cavales,
le frère d'Hécube et le fils de Dymas, qui
habite en Phrygie, sur les bord du Sangare. C'est
sous ces traits qu'Apollon, fils de Zeus, s'adresse
à Hector en ces termes (Iliade XVII, 716-720).*

*Elle avait pris les traits d'une amie de son âge,
Tendrement aimée d'elle, la fille de Dymas, le
célèbre armateur. Sous cette ressemblance, Athéna,
la déesse aux yeux pers, lui disait (Od VI, 21-24).*

La raison pour laquelle Homère émousse la pointe phrygienne du passage de l'Iliade dont il s'inspire dans l'Odyssée, doit être que les Phéaciens du Sixième Chant ne sont plus en Phrygie. Mais notre texte garde, par le nom de Dymas et par le remploi du canevas, la trace des attaches phrygiennes des Phéaciens.

Le dieu Hermès est honoré par les Grecs surtout en Lycie et en Cilicie, et il est d'origine asianique³⁰ : c'est le dieu-fils des reliefs rupestres anatoliens, jeune et imberbe. C'est lui qui apparaît aux côtés d'Ulysse dans ses aventures du périple anatolien, et c'est lui que les Phéaciens honorent, le soir avant de se retirer pour la nuit, en lui offrant une libation (VII, 136-138; X, 275-279). Comme il est chez lui en Phénicie, il est légitime de penser que la Phénicie en question est en Anatolie.

L'Erymanthe, montagne d'Elide que nous avons vue entretenir un certain rapport avec Hypérie et Schérie, est la forme "grecque" d'une montagne d'Arménie qui a nom Oromandos. Comme on n'a aucune raison de croire que le nom arménien vienne des Grecs, il faut penser que ce sont des habitants de régions voisines de l'Arménie qui l'ont transporté en Elide, et ces gens peuvent être les Phéaciens.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Le char à mules monté par un personnage divin ou humain est un thème commun à l'Anatolie et au Sixième Chant. Sur un cylindre proto-hittite, où se manifeste l'influence de la glyptique sumérienne, on aperçoit une divinité siégeant sur un char à quatre roues attelé de mules que l'on guide au moyen de rênes s'arrêtant devant le museau des bêtes⁸⁰. C'est un modèle semblable qu'Homère devait avoir sous les yeux, - de même peut-être que l'auteur de la fameuse fresque de Tirynthe, - lorsqu'il a décrit Nausicaa debout sur son char tenant les rênes et fouettant les mules:

Ce n'est pas moi qui veux te refuser, ma fille, ni les mules ni rien. Pars! Nos gens vont t'armer la voiture à roues hautes et mettre les ridelles. À ces mots, il donna les ordres à ses gens, qui, sitôt, s'empressèrent: on tira, on garnit la voiture légère; les mules amenées, on les mit sous le joug ... Alors Nausicaa monta sur la voiture ... la vierge prit le fouet et les rênes luisantes. Un coup pour démarrer, et mules s'ébrouant de s'allonger à plein effort, et d'emporter le linge et la princesse. (VI, 68-83).

La ressemblance entre les deux tableaux est singulièrement accrue si l'on observe que le poète fait appeler Nausicaa du titre majestueux de "Anassa (VI, 149), qui est un titre divin et aussi le nom de la Déesse-mère à Mycènes et en cette partie de l'Asie Mineure où se parlait la langue "louvienne". Cette rencontre est d'autant plus remarquable que, dans un inventaire d'une tombe de Cnossos établi par Evans⁸¹, il est noté qu'un certain nombre de jarres de libation ont une décoration qui comporte soit le titre de "Wanassa", soit la scène du char! Or, nous avons déjà montré que Nausicaa est une déesse démythisée. Cette déesse doit être la Grande Mère "louvienne" d'Asie Mineure, d'où les Phéaciens doivent être originaires.

L'allusion discrète à un mariage incestueux entre Alkinoos et Arétè, fille de son frère (VI, I 54s), peut être éclairée par un texte hittite. Le roi du Hatti, Suppiluliuma, qui régnait autour de ~1380, écrit à Huqqana, prince du Hayyase, pays situé à l'est du Hatti, que chez eux ce n'est pas l'usage que quelqu'un "touche" à ses soeurs, belles-soeurs, cousines: "Chez-vous, comme vous êtes peu civilisés, vous n'hésitez pas à prendre vos soeurs. En Hatti, ce n'est pas permis"⁸². Il semble qu'il s'agisse d'une coutume non indo-européenne qui répugnait aux Hittites patriarchaux: elle peut être d'origine matriarcale et elle a pu être adoptée par les Hourrites et aussi par les plus anciens Hébreux, qui avaient des contacts avec eux, puisqu'Abraham et Isaac n'hésitent pas à faire passer leur femme, Sara et Rébecca, pour leur soeurs⁸³. Or le passage où est consignée la généalogie d'Alkinoos est le même que celui où nous avons lu la mention d'Eurymédon, que nous avons rattaché aux Hourrites. Cette généalogie doit être un débris d'une ancienne tradition anatolienne.

Dans le même passage du Septième chant, il est dit encore d'Eurymédon qu'il a causé la ruine de son peuple, - peut-être s'agit-il surtout de ses guerriers: "laos", - ensuite qu'il est mort lui-même. Or, à la bataille de Qadesh entre le Pharaon Ramsès et le roi hittite Muwatallu, les Hittites furent défaites, et c'est deux ans plus tard, en ~1292, que le roi mourut⁸⁴. Cette suite d'événements cadre parfaitement avec les deux propositions de VI, 60: élése laòn, èleto d'aÙtòj. Il s'agit peut-être là d'un des derniers grands événements dont la tradition phéacienne avait conservé le souvenir en ce qui concernait ses rapports avec les peuples d'Asie Mineure auxquels ils étaient apparentés.

80 G. Contenau, *La civilisation des Hittites*, p. 48.

81 L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, p. 249.

82 G. Contenau, *ibid.*, p. 110.

83 Genèse XII, 10-20; XX, 1-18; XXVI, 1-11.

84 G. Contenau, *ibid.*, p. 100.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Enfin, le nom d'Alkinoos est caractérisé par deux formules que la Théogonie hésiodique, dont il a été montré qu'elle est en rapport avec l'épopée hourrite de Kumarbi⁸⁵, réserve à Prométhée, lequel est originaire du Caucase et donc en rapport lui aussi avec l'Arménie et les Hourrites. Si l'on compare, en effet, les formules suivantes:

Théogonie 565: p£ntwn p°ri m»dea e,,dèj
 Odyssée VI, 12 : qe«n ¥po m»dea e,,dèj
 Théogonie 543: p£ntwn cride...ket'¢n£ktwn
 Odyssée VIII, 383 ... : p£ntwn cride...kete la«n

Et si l'on observe que Prométhée et Alkinoos sont les seuls à être ainsi qualifiés, on a de bonnes raisons de penser que cette comparaison ajoute un argument de plus à la thèse qui voit dans les Phéaciens un peuple lointainement originaire de régions voisines du Mitanni et des Hourrites.

Histoire des Phéaciens

Tous ces faits concordent bien avec les conclusions des archéologues et des philologues, qui situent quelque part en Asie Mineure occidentale l'origine du peuple qui, au Bronze Moyen, a créé la poterie minyenue et qui a donné leurs noms en -ss- à tant de montagnes et autres lieux de la Grèce. Selon L.R. Palmer⁸⁶, il s'agirait du peuple "louvien", dont le parler s'est perpétué plus tard en Lycie. Bien que moins rigoureusement vérifiables, les rapprochements qui viennent d'être institués présentent une telle concordance avec les résultats plus contrôlables de l'archéologie et de la philologie qu'on serait mal fondé à leur refuser toute créance. Ayant ainsi en Asie Mineure un point de départ probable du peuple phéacien, et ayant à Corcyre un terme presque certain de leurs pérégrinations, on peut se faire une idée de leur histoire.

Ils sont vraisemblablement originaires de l'Anatolie protohittite et hittite. Ils peuvent être une branche de la grande famille des peuples indoeuropéens de langue louvienne établis dans la partie occidentale et méridionale de l'empire hittite. Durant la première moitié du premier millénaire, ils devaient être en contact avec les Hittites, les Hourrites, les Nésites, les Phrygiens, les Arméniens. Au cours d'un des grands mouvements de peuples de cette époque (~2000-~1600), ils auront émigré (peut-être par mer déjà, s'ils habitaient plutôt dans la partie septentrionale), le long des rives du Pont-Euxin et des Détroits, et se seront installés à la pointe sud de l'Anatolie, aux confins de la Carie et de la Lycie, près des Cyclopes, des Géants et des "dieux". On peut évidemment imaginer d'autres itinéraires, par exemple depuis la région du Taurus et de la Lycaonie.

Au début du Bronze Moyen, ils se seront établis à Calaurie où, avec les Minyens d'Orchomène, leurs parents venus du nord de l'Anatolie ceux-là, et quelques autres cités du Golfe Saronique, ils constituèrent une puissante amphictionie maritime. Ainsi, connaisseurs de l'Orient comme de l'Occident, ils furent les "passeurs" attirés par la mer Égée, assurant le transport et le commerce entre la région syro-hittite et la Grèce propre.

L'avènement des Mycéniens vers ~1400 les fit passer au service des nouveaux maîtres et finit par causer leur dispersion, dès lors ou plus tard. Les uns passèrent en Attique avec Thésée, Nausithoos et Phaiax, et s'établirent au Phalère, où ils continuèrent faire profiter de leur expérience les Hellènes continentaux: Nausithoos et Phaiax seront les nautonniers de Thésée lors de la fameuse expédition athénienne en Crète où, suivant le fil d'Ariane, Thésée tua le Minotaure, mettant ainsi fin à la thalassocratie crétoise. D'autres retournèrent en Asie, soit en Carie et en Lycie, soit en Pamphylie et à Chypre. D'autres, enfin, d'une façon plus obscure, ont essaimé, partie dans le Péloponnèse, en Arcadie et en Laconie, partie au dehors sur la côte épirote et dans la grande île de Corcyre.

85 H.G. Güterbock, AJA 52 (1948) 123-134: The hittite version of the hurrian Kumarbi myths: Oriental forerunners of Hesiod.

86 L.R. Palmer, *Mycenaeans and Minoan*, p. 249.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT**

À l'âge du Fer, un contingent ou l'autre de leurs descendants a pu se joindre aux hardies équipes de marins qui, partant de l'Attique, colonisèrent l'Ionie depuis Milet. Ce sont eux peut-être qui auront conservé les souvenirs du périple anatolien d'Ulysse et qui les auront transmis à Homère, qui est peut-être l'un des leurs.

Homère lui-même, sur la fin du VIII^e siècle probablement ou au début du VII^e, prit ces "personnes déplacées" comme types des peuples égéo-anatoliens en perpétuelle mouvance qui avaient été lentement et pacifiquement assimilés par les vainqueurs helléniques. Ils pouvaient être considérés comme faisant partie désormais du monde grec, de cette culture nouvelle qui renouait avec le passé héroïque et que la poésie épique du grand aède contribuait à constituer lors des grandes panégyries de Délos, du mont Mycale, d'Olympie. Cette poétisation même des Phéaciensaida à les rayer de l'histoire, du souvenir des hommes, et seuls les Phéaciens de Corcyre passèrent par la suite pour en être les authentiques descendants, peut-être parce que, plus à l'écart, ils avaient conservé leurs caractères propres et s'étaient moins fondus avec les nouveaux maîtres de l'Hellade. C'était, au temps de la Grèce nouvelle, un peuple-témoin, un fossile de la Grèce archaïque. On comprend qu'il ait servi au poète pour peindre un monde de rêve et de paradis.

Les Phéaciens comme symbole poétique

Pour, Homère, les Phéaciens sont donc probablement trois choses distinctes. D'abord un peuple déterminé dont il a connu des représentants et avec qui, même, il est peut-être apparenté; ensuite, le type des peuples préhelléniques, autrefois prospères et hardis navigateurs, mais maintenant dispersés et supplantés; enfin, le sujet ou le porteur poétique des mythes d'origine. Comme il représente le passé de la Grèce, il était tout désigné pour servir de lieu poétique à la démythisation des anciennes traditions.

Voilà pourquoi, peut-être, Homère, qui connaît leur histoire, qui sait l'existence de Skiritis de Carie et de Skiritis de Laconie, préfère appeler Schérie le nom de leur séjour actuel et supprimer délibérément les particularités qui le feraient facilement reconnaître. C'est un peuple poétique, désormais, il est devenu la chose d'Homère, un moyen de syncopier le temps et de structurer l'espace. On dirait que le poète les voit à la fois en Asie, en Grèce et déjà dans cette région de l'Epire qui fut la première à s'être appelée Europe; et il les voit à la fois autrefois, maintenant et plus tard⁸⁷. C'est cette condensation du lieu et du temps qui est symbolisée par le nom des Phéaciens et par celui de leur ville. Cette ville est partout et elle n'est nulle part. Elle est entre Ogygie et Ithaque, mais Ogygie et Ithaque c'est où vous voudrez, et l'intermédiaire phéacien, c'est aussi ce que vous voulez. Homère a dû partir, comme nous l'avons montré, de connaissances géographiques et historiques déterminées, mais il les a intentionnellement évacuées de façon à universaliser l'idée d'escale intermédiaire qui était l'essentiel de ce qu'il voulait retenir des Phéaciens et de Schérie. Pour passer du paradis de Calypso en Ogygie au paradis de Pénélope en Ithaque, il était bon de rencontrer Nausicaa en Schérie et de commencer à se familiariser avec l'humain, rien qu'humain et le rien d'humain qui soit étranger à l'"homme qui sait tout" (Od I, 3). Homère le poète annonce déjà la sagesse grecque et l'humanisme philosophique. Par ses Phéaciens, par Schérie, par Nausicaa, il a humanisé les mythes, exorcisé les terreurs, apprivoisé l'intelligence.

Que ce soit ainsi, en tout cas, que le grand Parménide, pour parler comme Platon, ait compris Homère et le Sixième Chant, l'utilisation qu'il a faite des thèmes dont Homère fait un si bel usage ici, le démontre péremptoirement. Comme les commentateurs de l'Éléate ont peu souligné cette dette qu'il a contractée envers Homère, il servira beaucoup à l'intelligence de la notion homérique de médiation de passer en revue les parallèles qui existent entre le fameux prologue en vers de Parménide et les passages correspondants des Chants VI et VII de l'Odyssée.

87 Ainsi s'explique que la géographie confuse des Phéaciens: d'après V, 283, Schérie est près de la Carie, d'après VI, 8 elle doit être en Laconie, d'après VI, 204, c'est une île et ce peut être Corcyre! Ces incohérences témoignent du fait que le poète a des souvenirs précis et qu'il n'a pas voulu les harmoniser.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

Comme Homère, Parménide met au cœur de sa vision l'homme qui sait tout, qui a beaucoup voyagé et beaucoup retenu, qui connaît les hommes, leurs ressemblances et leurs différences, qui n'est plus confiné aux limites de la tribu et de l'opinion:

kat£ p£nt'¥sth f°rei e,,dÒta f«ta (3)
poll«n d'¢nqrèpwn ...den ka... nÒon °gnw (Od I, 3)

Et il imagine lui aussi que cet homme typique est conduit vers la lumière par les jeunes filles qui, comme Nausicaa et ses servantes, enlèvent leurs voiles:

koËrai d'ídÒn ≤gemÒneuon (5)
™gè d'ídÒn ≤gemoneÚsw (Od VI, 26; VII, 30)
çs£menai kr£twn ¥po cers... kalÚptraj (I10)
¢pÒ kr»demna baloËsai (VI, 100)

Il voit en esprit les portes où la grande voie sacrée du Jour se sépare de la route des Ténèbres de la Nuit, et il mesure la longueur du chemin qui y mène:

œnqa pÚlai NuktÒj ka..."Hmatoj e,,si keleÚqwn (11)
¥gci keleÚqou (Od VI, 291) ... dÚseto t'ººlioj (VI, 321)
t»nd'ídÒn (Σ g£r ¢p'¢nqrèpwn ™ktÒj p£tou ™st...n (27)
t»n idÒn (√ d » m° llen ™mo... kak£ k»dea œsesqai (VI, 165)

Il se représente la Demeure auguste de la lumière avec son seuil de pierre, son linteau, le cuivre abondant qui orne les murs:

I£inoj oÙdÒj (I2)	-	c£lkeon oÙdÒn (VII, 83)
íp°rquron (12)	-	íperqÚrion (VII, 90)
poluc£lkouj (18)	-	c£lkeon (VII, 83) , c£lkeoi (86)

Et il rêve d'un char sacré, tiré par de fières cavales et guidé par des cochers immortels, qui le transporte jusqu'au Palais royal, où il recevra le don de la Vérité au coeur arrondi comme les roues du char qui l'amène, et que lui donnera une déesse bienveillante:

¢maxitÒn tÒn §rma (21) -	-	§maxa (Od VI, 37)
#ppoi (1)	-	≤miÒnoi (Od VI, 37)
ërma tit...nousai(5)	-	¥moton tanÚonto (VI, 83)
f°rousi (1)	-	f°rousi (VI, 83)
... me qe£ prÒfrwn Øped°xato (22)	-	toi ke...nh fron°ës' ™n..... (VI, 313)
¢qan£toisi ... ≤niÒcoisi (24)	-	≤niÒceuen (VI, 319)

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 5 : LES PHÉACIENS ET LA POSITION INTERMÉDIAIRE DU SIXIÈME CHANT

clhqe...hj eÙkukl°oj (29) -	cp»nhn eÙkqklon (VI, 58)
fk£nwn ~ m°teron d« (25) -	≤met°rhn ... pÒlin ... fk£neij (VI, 191)

Il est moralement certain que Parménide a connu les chants VI et VII de l'Odyssée et qu'il s'en est inspiré ici. On ne trouve chez lui rien de semblable aux jugements sévères que Xénopâne et Héraclite portent sur le Poète, et pour cause: Parménide doit être conscient de ce qu'il doit à Homère. Il a dû comprendre que ce qu'il comprenait lui-même de façon explicite, Homère l'avait compris aussi et l'avait magnifiquement exprimé, mais d'une façon poétique dont les lecteurs et les auditeurs superficiels de son temps ne devaient pas être capables de percer le langage. Il a vu qu'il fallait inventer un nouveau mode de saisie et d'expression de la vérité et de l'itinéraire que l'homme doit suivre pour sortir de l'opinion discutable où s'attarde le grand nombre, et il a compris que c'est là le fruit d'une expérience pour ainsi dire mystique, d'une révélation mystérieuse où des femmes symboliques jouent un grand rôle. Pas plus qu'Homère, ni que Virgile ni que Dante, il n'a pensé qu'il pouvait se passer de ces grandes figures de femmes dont l'image parle plus encore que leurs discours. Lui, le premier peut-être des grands philosophes, n'a pas pensé que cette intuition pouvait être communiquée autrement que par la poésie. Et c'est pourquoi il a fait précéder ses réflexions métaphysiques d'un Prologue en vers, en hexamètres épiques, où il adapte, pour ses contemporains, le langage symbolique dont Homère s'était servi pour transmettre une intuition à peu près identique.

Ces rapprochements nous confirment dans le sentiment que l'idée qui est exprimée dans le Sixième Chant est plus profonde qu'il ne paraît à première vue. C'est celle d'une médiation féminine entre un premier contact avec la femme et le plaisir et une nouvelle rencontre avec la femme et le bonheur. Entre Calypso et Arête ou Pénélope, il y a Nausicaa et Athéna, comme entre Ogygie et Ithaque il y a Schérie. C'est ainsi que s'explique la position intermédiaire du Sixième Chant de l'Odyssée.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

CHAPITRE SIXIÈME

LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Le chapitre précédent a fait voir que les mythes et leur transposition poétique ne planent pas dans un vacuum culturel mais sont supportés par une histoire ou plutôt une préhistoire de la Grèce. Cependant, cette transposition elle-même doit être considérée non pas comme une réponse à une question qui n'aurait pas été posée, mais, pour parler le langage d'A. Toynbee, comme une riposte heureuse à un défi proportionné. Or la question, le défi viennent vraisemblablement de l'extérieur, et il nous semble que ce sont les Phéniciens qui les posent. Ce dernier chapitre sera consacré à élucider les circonstances et les implications de cette position. Ainsi sera achevée notre recherche sur les structures et les genèses dont il y a lieu de faire l'analyse pour parvenir à une explication scientifique du Sixième Chant.

Le rôle des Phéniciens dans la formation du Sixième Chant n'apparaît pas au premier regard. En fait, c'en est un de substrat, de fondement, de préalable, d'expérience antérieure à l'expression, et c'est par des voies multiples mais convergentes qu'on peut espérer le cerner d'assez près pour le rendre sensible. Nous procéderons donc par des approximations successives, qui seront au nombre de six:

- 1) Les Phéniciens du VII^e siècle et la Grèce homérique
- 2) Éléments phéniciens des mythes phéaciens
- 3) Les Phéniciens et la situation du Sixième Chant dans l'Odyssée
- 4) L'Hymne à Apollon, le Sixième Chant et l'alphabet phénicien
- 5) Poséidon et Athéna, Dagon et Anat
- 6) Ripostes grecque et israélite au défi phénicien.

Les Phéniciens du VII^e siècle et la Grèce homérique

Entre Mycènes et Ugarit, il y eut certainement des contacts au dernier Âge du Bronze, mais il n'y a aucune preuve ni probabilité que ce soit des navires phéniciens qui aient vogué vers l'Ouest⁸⁸. L'initiative partait de la Grèce, et c'est la Grèce qui avait intérêt à s'approvisionner en Orient. Le Sixième Chant et les autres chants phéaciens parlent de tunique (...tèn, cf. Assyrien kitinnu), d'or (crusÒj, cf. Assyrien hurasu), de cuivre, de pourpre, d'ivoire, qui sont des importations orientales par l'intermédiaire des Phéniciens d'Ugarit. Mais, après la chute des Mycéniens et des gens d'Ugarit sous les coups des Peuples de la Mer, les relations culturelles sont en veilleuse, et les fouilles n'ont déterré à peu près pas d'objets phéniciens en Grèce avant le VIII^e. On a, cependant, des raisons sérieuses de penser que la reprise elle-même des relations commerciales, - peut-être par Chypre, - date du deuxième tiers du VIII^e siècle (entre ~770 et ~730), puisque l'alphabet grec, qui dérive du phénicien, est bien attesté peu avant 750, et que la peinture des activités phéniciennes que trace l'Odyssée convient bien à ce que l'on sait par ailleurs de l'histoire des marchands de Tyr en Occident.

Sans être nécessairement hostiles, - l'emprunt de l'alphabet suppose un minimum de compréhension réciproque, - ces relations ont dû s'envenimer assez tôt. Le passage de VI, 9-10 où est racontée la fondation du Schérite présente celle-ci comme une "apoikia", dont le premier geste en terre étrangère est d'élever des remparts aussi bien contre les raids venant de la mer, et qui ne pouvaient guère être autre que phéniciens, que contre les insulaires⁸⁹. D'un autre côté, il faut observer que les récits de l'Odyssée où figurent des Phéniciens sont toujours défavorables à ceux-ci, qui commençaient déjà sans doute à être sentis comme des ennemis, des adversaires ou du moins des rivaux.

88 H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, p. 55s.

89 Ibid. p. 506.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Il apparaît ainsi que, dans la renaissance économique et culturelle qui, aux VIII^e-VII^e siècles, ranime la vie dans l'aire que certains proposent d'appeler "levanto-helladique", c'est la Phénicie qui a, cette fois, l'initiative. Tout se passe comme si, là, l'esprit d'entreprise, l'activité technique, l'audace à affronter la mer inconnue, le caractère cosmopolite des relations commerciales et culturelles avaient non seulement décuplé les forces et le sens des valeurs humaines du petit peuple phénicien, mais aussi provoqué chez ses habitants, ses colons, ses marins, ses marchands, une mise en question assez radicale des mythes aussi bien que des écritures traditionnelles. Et c'est cette inquiétude, cette interrogation sur les modes d'expression de la vision du monde courante qu'ils communiquaient à la Grèce et à Israël. Au cours des longues escales (une année complète parfois, d'après Od XV, 455), les conversations de leurs "esprits forts", chez qui l'éloignement des sanctuaires devait émousser la piété, obligaient leurs auditeurs à refaire leurs convictions et à réviser le stock traditionnel d'images et de symboles avec lesquels depuis toujours ils pensaient tranquillement l'univers. Le Sixième Chant est l'un des produits les plus purs, croyons-nous, de cet effort de la Grèce pour se transcender et se donner une nouvelle foi.

Éléments phéniciens des mythes phéaciens

Nous sommes maintenant en meilleure posture pour dégager des mythes phéaciens les traits qu'ils empruntent aux Phéniciens. Ces éléments ayant déjà été exposés par comparaison avec la Bible, il suffira ici de les rappeler brièvement et, en certains cas, d'achever de faire la preuve de leur caractère phénicien. Nous suivons l'ordre des chapitres un à cinq.

Aphrodite est probablement une déesse d'origine phénicienne, et son nom doit dériver de celui d'Astarté par l'intermédiaire d'Astoret⁹⁰. Poséidon a des chances d'être identique au Dagon des Philistins du Livre des Juges et au Dagon des Poèmes d'Ugarit . Et il ne nous paraît pas impossible qu'Athéna ait quelque chose à faire avec la Vierge Arat des légendes ugaritiques, ce que nous essaierons de rendre acceptable dans une section suivante de ce chapitre.

L'Éden où se trouve de l'or et de l'onyx et qui est gardé par des Kérubim, n'est à peu près nulle part mentionné dans la Bible ailleurs que dans Ezéchiel XXVIII, 13, et là, c'est à propos de Tyr qu'il est question d'Éden, d'or, d'onyx, de Kérubim et de création. L'arbre paradisiaque, le palmier, qui se dit fò>nix en grec et qui est mentionné en VI, 162, devait au moins évoquer la Phénicie. Les arbres qui produisent constamment leurs fruits sont mentionnés dans le seul Ezéchiel et à propos du temple, dont on sait qu'il fut construit avec l'aide des artisans de Tyr (I Rois V 15s).

Le vaisseau d'Ulysse est décrit d'après celui auquel Tyr est comparé dans Ezéchiel. Le nom que la Bible donne au Dragon de la Mer, Léviathan, est un mot phénicien. Ino, secourable à Ulysse au chant V, est fille de Cadmos, originaire de Phénicie et inventeur de l'alphabet. Le navire pétrifié des Phéaciens fait penser au rocher nu dans la mer que, selon la prophétie d'Ezéchiel, doit devenir l'orgueilleuse cité de Tyr.

Job et Noé sont mentionnés dans Ezéchiel XIV, 14 à côté de Daniel que connaissent les poèmes d'Ugarit, et ils peuvent y avoir été connus aussi. La légende d'Europe contient un trait semblable à celui qui est utilisé dans les récits d'enfance de Moïse: c'est lorsqu'elle jouait au bord de la mer près de Tyr qu'elle fut ravie par Zeus tauromorphe et emportée sur la croupe de l'animal jusqu'en Crète, où elle donna naissance au roi Minos et aussi à ce Rhadamanthe que connaissaient les Phéaciens.

90 H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, au mot Aphrodite.

M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion*, I 2^e édition, 1955, p. 319s.

Cf. *Sciences Ecclésiastiques*, 12 (1960) p. 412.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Enfin, les Phéaciens eux-mêmes sont peut-être originaires de la région syro-hittite, et ce sont eux, peut-être, qui occupaient, à côté des Hourrites, un quartier dans la grande cité commerçante du Bronze finissant, Ugarit. C'est donc à une époque assez haute qu'ils ont pu être en contact une première fois avec la Phénicie.

Les Phéniciens et la situation du Sixième Chant dans l'Odyssée

On admet généralement que les chants IX-XII forment un ensemble défini, et plusieurs pensent que la disposition des aventures d'Ulysse est faite également de part et d'autre d'un noyau central, la Nékuya du chant XI⁹¹. On aurait ainsi ce que nous avons appelé une structure en "cascades jumelles", une composition symétrique par inclusions ou emboîtement successifs, dont voici le schéma:

Nékuya	
Circé	Circé
Lestrygons	Sirènes
Éole	Charybe et Scylla
Cyclope	Île du Soleil
Lotophages	Calypso
Cicones	Phéaciens

Cette composition reflète peut-être sa propre genèse: elle peut être le résultat figé d'une suite d'enrichissements d'un noyau central, le Voyage aux Enfers, par additions successives au début et à la fin de la Nékuya. La Nékuya doit être une stylisation du voyage extatique d'un chamane dans l'Au-delà⁹², et comme telle, elle est extrêmement ancienne. Les autres aventures sont plus récentes et semblent avoir fait originellement partie d'un périple anatolien, qui peut dater de l'Âge du Fer. Les Ciconnes sont de Thrace, les Lestrygons de Cyzique, Circé du Pont-Euxin, les Cimmériens de Crimée, Charybe et Scylla doivent être le Bosphore et les Dardanelles, l'Île du Soleil est Rhodes, Ogyvie de Calypso est près de Milet et Carie, les Cyclopes sont de Lycie et les Phéaciens sont leurs voisins⁹³.

Littérairement parlant, il est probable que les chants phéaciens V-VIII sont postérieurs à ce bloc IX-XII. Or il sont parallèles à ce que nous pouvons considérer comme les chants "phéniciens", c'est-à-dire le groupe XIII-XV, puisque, hormis deux brèves allusions au chant IV (v. 83s et 618), toutes les mentions de la Phénicie et des Phéniciens, de Sidon et des Sidoniens sont confinées à ce groupe⁹⁴. Et il ne s'agit pas seulement d'un parallélisme de composition. Les Phéaciens et les Phéniciens sont qualifiés par les mêmes épithètes : ḡauo... (VI, 55; XIII, 272), nau...klutoi (XIII, 166; XIV, 291), leurs noms ont même structure et mêmes assonances (Fa...hkej, Fa...nikej) et l'on pourrait peut-être dire la même chose de leur lieu de séjour (Scer...h, VI, 8, Sur...h XV, 403). En outre, ce sont deux peuples de navigateurs, dont on loue le port et les richesses. Le palais d'Alkinoos est abondamment décoré de cuivre, dont la source doit être Chypre via Ugarit⁹⁵.

91 H. Peters, *NJA* 53 (1924) 201-216: Die Einheit der Odyssee. W.A.A. van Otterlo, *Mnemosyne* 12 (1944) 192-207.

G. Germain, *Genèse de l'Odyssée*, p. 333 et cf. 253, 488, 644. J.L. Myres, *JHS* 72 (1952) 1-19 (trop systématique).

92 Voir M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

93 Voir R. Cartenter, *AJA* 52 (1948) 1-10: The Greek penetration of the Black Sea, et

G.M. A. Haufmann, *ibid.*, p. 135-155: Archeology in Homeric Asia Minor.

94 Od XIII 272, 285, XIV 288, 291, XV 118, 415, 417, 425, 473.

95 H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, p. 56s.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Comme Homère n'a pas connu les Phéaciens, au moins à l'époque de leur splendeur, mais qu'il a très probablement connu les Phéniciens⁹⁶, il est vraisemblable qu'il a décrit les premiers, au moins en partie, d'après ce qu'il savait des seconds. On peut même se demander s'il n'a pas créé leur nom d'après celui des Phéniciens, en partant d'une base Fa...a⁹⁷. Et il peut en être ainsi du reste: des épithètes, du port, des navires, du palais, des mythes. Et comme on sait que les Minoens des deux premières phases du Bronze Récent et les Mycéniens du Bronze Récent III occupaient un quartier important à Ugarit⁹⁸, que l'itinéraire habituel des navires passait par Rhodes et la Lycie, près desquelles nous avons vu qu'ont dû alors habiter les Phéaciens, et enfin que la pointe de la Lycie est appelée par Corinne et Bacchylide du nom de Foin...kh⁹⁹, on peut supposer qu'Homère a voulu par ce nom signifier les marins qui assuraient, à haute époque, le transport et le commerce dans la mer Égée, comme le faisaient de son temps les Phéniciens. La renaissance de la civilisation à la fin de la période géométrique qui clôt les siècles obscurs où avaient sombré les peuples guerriers, doit être le fait des anciennes populations que les Hellènes du Bronze Récent avaient asservies. Leur libération, au moins en Attique, et la reprise des contacts avec leur Orient origininaire relancèrent leur activité économique et culturelle, et c'est sans doute pour renouer, ou renforcer des liens encore existants, avec la culture archaïque désormais considérée comme autochtone, qu'il se trouva des poètes pour magnifier les ancêtres et les proposer comme modèles à la fidélité de la jeune civilisation montante.

Ainsi, la position des chants V-VIII en opposition symétrique à celle du groupe XIII-XV porterait la marque, non seulement d'un procédé de composition, mais encore d'une évocation du passé d'après les performances d'un peuple contemporain qui était en train d'évincer la Grèce sur son propre terrain. C'est cette éventualité que les poètes, aux grandes panégyries d'Olympie, de Délos, d'Ephèse, du mont Mycale, s'efforçaient par leurs récitations d'empêcher. Ils ressemblent ainsi aux prophètes d'Israël qui annoncent la chute des royaumes d'Israël et de Juda, si le peuple ne se convertit pas au Dieu vivant. La différence avec Homère consiste en ce que celui-ci adresse aux siens un appel en faveur d'une conversion à l'humain comme moyen de relever le défi de l'histoire. De cette manière, il n'a pas été seulement un témoin de la prise de conscience d'elle-même et de la Grèce archaïque, il en a été un artisan.

L'Hymne à Apollon, le Sixième Chant et l'alphabet phénicien

Les Ioniens sont décrits dans la première partie de l'Hymne à Apollon (1-206), comme le sont les Phéaciens dans les chants VI-VII-VIII. La fête pour laquelle se rassemblent les "îles" (30-44) a lieu à Délos (18), île rocheuse (26) et periklÚstou (181); ainsi les Phéaciens s'assemblent pour la fête (VIII 24), dans leur île periklÚstf ™n... pÒntf (VI, 204), et c'est au chant VI, 162, que se trouve la seule mention de Délos qu'on lise dans Homère. Il s'agit d'une fête en l'honneur d'Apollon près d'un célèbre palmier (Hymne à Apollon 18, Od VI, 162). Il y a de la lutte, de la danse et du chant au son de la cithare (H. Ap 149, 188; Od VIII, 103, 247-250), et l'on souligne qu'on a, avant les jeux, aplani le terrain, çg«na (H Ap 150, Od VIII, 260). À les voir ainsi rassemblés, on dirait qu'ils sont immortels et ignorent la vieillesse: çqanftouj ka... çg»rwj (H Ap 150, Od V, 136, 209, 218; VII, 94, 257; XIII, 59). Ioniens et Phéaciens ont des navires rapides (H Ap 155, Od VII, 34), et beaucoup de richesses, pollf kt»mata (H Ap 155, Od XI, 340). Les jeunes filles déliennes célèbrent Apollon, Léto, Artémis, puis les hommes et les femmes d'autrefois (H Ap 157s); ainsi, Nausicaa et ses servantes dansent en l'honneur d'Artémis, à la grande joie de Léto (Od VI, 99-109, c.f. H Ap 12, 204), Nausicaa est comparée au palmier de l'autel d'Apollon à Délos, l'éloge des héros et des dames du temps jadis - est mis dans la bouche d'Ulysse (XI, 236-332, 385-640). Là où l'Hymne (v. 168) évoque l'image du pauvre étranger (xe...noj talape...rioj) qui viendrait dans le pays (™lqèn ... ™nqfde) et interrogerait les jeunes filles (çne...rhtai), Homère fait d'abord dire dans le VII^e chant à Ulysse lui-même s'adressant à la "jeune fille", qu'il est un xe...noj talape...rioj venu (™nqf'd' fkfñw) en Phéacie, puis il met des paroles semblables dans la bouche

96 Ibid. p. 502-504

97 Cf. Supra, la section sur Schérie-Corcyre.

98 Lorimer, ibid. p. 48, 53, 370.

99 Lorimer, ibid., p. 77

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

d'Athéna s'adressant à Ulysse qui l'interroge (¢ne...rhai, XIII, 237s). Dans l'Hymne, Apollon monte vers l'Olympe comme la pensée (éj te nÒhma 180), dans l'Odyssée ce sont les navires phéniciens qui sont rapides comme la pensée (æj ... nÒhma)VII, 35s. Comme les Charites aux belles tresses dansent en choeur avec Aphrodite (H Ap 194), ainsi les servantes de Nausicaa, belles comme les Charites (Od VI, 18) et ornées de belles tresses (Od VI, 135, 198, 222, 238), dansent avec leur maîtresse dont il a déjà été montré qu'elle est implicitement comparée à Aphrodite. Enfin, dans le choeur des dieux, c'est Artémis qui paraît la plus grande (H Ap 198), comme elle dépasse de la tête les Nymphes qui l'accompagnent dans ses courses (Od VI, 101s).

Dans ce parallélisme entre les Ioniens et les Phéniciens, il n'y a pas seulement le palmier¹⁰⁰ et les navires qui évoquent en outre les Phéniciens, mais aussi le nom même d'Ioniens, ces "Yavan" avec qui, selon Ezéchiel XXVII, 13 et 19 commerçaient les Phéniciens, et aussi les richesses innombrables (Ez XXVI, 12), la cithare et le chant (Ez XXVI, 13), l'île rocheuse et nue (Ez XXVI, 14), et les "îles" que l'Hymne à Apollon énumère avec complaisance et auxquelles Ezéchiel fait écho quand il écrit la terreur des îles à la nouvelle de la chute de Tyr (Ez XXVI, 18). Mais il y a surtout cette imitation que les jeunes filles de Délos font de toutes les langues des hommes (H Ap 162-164), c'est-à-dire de tous les parlers du dialecte ionien-attique répandu dans les îles : H.T. Wade-Gery a montré comment cet intérêt pour les nuances vocaliques (v.g. entre les deux e et les deux o longs), cadre parfaitement avec la notation des voyelles que les Grecs de la Mer Égée venait d'ajouter à l'alphabet consonantique des Phéniciens, avec qui ils étaient entrés en contact une cinquante d'années avant le moment où, semble-t-il, fut composé la première partie de l'Hymne à Apollon, que de bons juges datent des environs de ~700¹⁰¹.

On touche ici un de ces courants profonds et occultes qui ont agi sur la formation du Sixième Chant. Un substrat ionien de l'Ère de la colonisation¹⁰² perce ici et affleure en plein milieu du Sixième Chant. Apollon et Léto sont des divinités lyciennes¹⁰³, et, pour une part aussi, Artémis, et elles font irruption dans un cadre, essentiellement phénicien croyons-nous, comme une affirmation de vouloir-vivre de la jeune amphictionie ionienne face aux commerçants étrangers du sud-est dont ils viennent de subir l'influence et contre laquelle ils commencent de réagir.

Cette comparaison avec l'Hymne à Apollon nous apprend encore autre chose. Il y a probablement le même rapport entre le Sixième Chant de l'Odyssée et le groupe I-IV qu'entre la première partie de l'Hymne à Apollon (1-206) et la seconde. En effet, on a vu déjà au chapitre précédent à propos de Skiritis du Péloponnèse, qu'il y a au moins deux parallèles entre les chants I-IV de l'Odyssée et la deuxième partie de l'Hymne à Apollon: l'emploi du mot cfht»j et la question posée aux pirates qui abordent à Pylos. D'autre part, on vient de voir que le Sixième Chant a plusieurs parallèles avec la première moitié de l'Hymne. Tout le monde admet que la seconde partie de l'Hymne est de date plus récente, et certains la font descendre juste un peu au-dessus de ~500; quant à la première partie, elle peut dater des environs de ~700, comme on l'a dit plus haut. On aurait là le moyen de fixer approximativement la chronologie de l'Odyssée: V-XV est un groupe qui a dû être composé peu après le début du VII^e siècle, peu après l'Hymne à Apollon, tandis que les chants I-IV et XVI-XXIII seraient plus récents. Ceux-ci peuvent cependant être du même auteur; il a pu achever dans son vieil âge, - car il s'intéresse étonnamment aux vieillards: Laërte, Eumée, Euryclée, Nestor, Dolios, et aussi aux jeunes gens, mais il trouve qu'ils sont moins vaillants que leur devanciers, II, 270-278, - achevant dans son vieil âge le poème de sa jeunesse audacieuse, qui avait vu les Grecs se lancer au delà des mers et renouveler pacifiquement les prouesses des glorieux Achéens, Argiens et Danaens de l'Âge héroïque. Et dans son grand âge, c'étaient les Phéniciens qui occupaient l'horizon politique et obligaient à des prises de conscience de soi et d'autrui plus aiguës, tout comme aujourd'hui l'Occident est forcé de se penser par opposition aux Soviétiques ou au Tiers-Monde.

100 ibid., p. 77.

101 H.T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, p. 21s.

102 La colonisation ionienne semble plus récente qu'on ne l'avait cru autrefois, voir l'article de Haufmann signalé à la note (6).

103 Cf. W.K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, p. 77s.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉE
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

De cette manière, la structure de l'Odyssée, si elle est comprise de façon dynamique et dans son développement même, révèle les préoccupations successives d'Homère et de ses contemporains, et aide à comprendre pourquoi le Sixième Chant est là où il est et non pas ailleurs.

Poséidon et Athéna, Dagon et Anat

Il ne nous avait pas paru possible, plus haut, à propos de la Dispersion, de discerner aussi nettement que dans la Bible une composante "babylonienne" et une composante "hiérosolymitaine" dans le symbole phénicien. L'essor d'Athènes n'est pas aussi clairement une contrepartie de la ruine de Schérie, que la Jérusalem nouvelle des prophètes l'est de la Babylone-Babel dont la fin est irrémédiable. Mais, de même que Jérusalem et Babylone ne peuvent être ainsi, pour les auteurs bibliques, des signes et des symboles que parce qu'elles sont, aux yeux de ceux qui s'appliquent à les penser, autres choses que de simples cités et en vérité des reposoirs de la divinité et les lieux de leurs épiphanies, de même Schérie et Athènes s'opposent déjà dans l'Odyssée en tant que cité de Poséidon et cité d'Athéna et, par là encore, cité du passé et cité de l'avenir. L'opposition est formulée à VII, 80, mais elle est si discrète et si étonnante qu'elle passe pour une interpolation tardive.

Peut-être n'est-ce pas le cas, et peut-être l'Odyssée prise comme un tout témoigne-t-elle, elle aussi, de la victoire de la "Femme" sur le "Serpent", d'Athéna sur Poséidon, selon qu'elle est annoncée à la fin du Sixième Chant? Peut-être est-ce faute d'avoir compris le tréfonds mythique du Sixième chant que V. Bérard relègue en note les trois vers 329-331 où cette victoire est annoncée? Peut-être enfin trouverons-nous là un autre témoignage de l'avance que la cité, où le synoecisme avait établi la paix et qui est à l'origine du mouvement de colonisation des usagers du dialecte ionien-attique, est en train de prendre sur ses rivaux phéniciens ?

Pour tenter d'en faire la preuve, on étudiera d'abord les positions relatives d'Hermès, de Poséidon et d'Athéna dans l'Odyssée, puis la structure du couple d'Athéna et de Poséidon dans leurs relations avec les hommes typiques, et enfin la possibilité que leur duel soit une adaptation grecque d'un prototype phénicien, dont Dagon et Anat seraient les représentants attitrés et originaux.

Nous allons d'abord montrer comment dans la partie la plus ancienne de l'Odyssée, le groupe des chants IX-XII, c'est Hermès qui domine, comment ensuite dans les chants phéniciens, V-VIII et XIIIa, c'est Poséidon; comment enfin, dans I-IV et XIIIb-XXIII, c'est Athéna. Nous montrerons ensuite comment Athéna finit par prendre toute la place.

Hermès est le psychopompe qui guide Ulysse non seulement aux enfers, mais aussi dans ses voyages aux pays fabuleux. En effet, l'expression *tis qe*, qui se dit de lui dans l'Iliade XXIV, 563¹⁰⁴, reparaît au cours des voyages d'Ulysse dans l'Odyssée IX, 142; X, 141 et 157. C'est lui encore qui donne à Ulysse l'herbe "molu" qui le préservera des maléfices de Circé (X, 302-306), herbe qui est connue en Cappadoce et en Galatie sous le nom d'Hermès, "harma-la"¹⁰⁵.

Dans les chants phéniciens, Poséidon domine en maître (V, 282-436; VI, 266, 330; XIII, 125-187), et Athéna n'ose l'affronter sur son terrain: "Je n'ai pas voulu combattre Poséidon, le frère de mon père; il avait contre toi, qui aveuglas son fils, tant de rancune au coeur" (XIII, 341s, cf. VI, 329-331).

Enfin, dans les chants I-IV et XIIIb-XXIV, Hermès et Poséidon ont pour ainsi dire disparu (hormis la seconde Nékuya où Hermès émerge de nouveau), et c'est Athéna seule qui apparaît: d'abord au ciel pour obtenir les décisions de Zeus qui sauvent Ulysse, puis en Ithaque pour guider Télémaque dans ses voyages de recherche, enfin pour escorter Ulysse dans ses difficiles entreprises auprès des prétendants.

104 Cf. J. Chittenden, *AJA* 52 (1958) 24-33.

105 L. Deroy, *Athenaeum* 30 (1952) 59-84.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Or, Hermès est le dieu d'Anatolie, Poséidon est le dieu du Péloponnèse mycénien, Athéna est la divinité tutélaire de l'Attique et des Ioniens. On a bien là trois hégémonies successives au second millénaire et au début du premier, qui correspondent à trois parties de l'Odyssée. Mais Athéna, la dernière venue, tend à absorber les deux autres et à envahir toute l'Odyssée.

C'est ainsi tout d'abord qu'on la voit prendre la place d'Hermès. Premièrement, elle chausse des sandales comme lui, et le poète emprunte pour le dire un groupe de vers qu'il réserve d'ordinaire à Hermès:

Comme le disait, le Messager aux rayons clairs se hâta d'obéir: il noua sous ses pieds ses divines sandales qui, brodées de bel or, le portent sur les ondes et la terre sans borne, et plongeant de l'azur, à travers le Piérie, il tomba sur la mer (Od V, 43s).

Il dit: le Messager Tueur d'Argos n'a garde de dire non. À ses pieds aussitôt il attache ses belles sandales, divines, toutes d'or, qui le portent sur la mer et sur la terre infinie avec les souffles du vent (Iliade XXIX, 339s).

À ces mots, la déesse attacha sous ses pieds ses plus belles sandales et s'en vint, en plongeant des cimes de l'Olympe, prendre terre à Ithaque, sous le porche d'Ulysse (Od I, 96s et cf XIII, 226s, cité ci-dessous).

Ensuite, Athéna comme Hermès emprunte les traits d'un tout jeune homme:

... quand près de la maison, j'ai devant moi Hermès à la baguette d'or. Il avait pris les traits d'un de ces jeunes gens dont la grâce fleurit en la première barbe (Od X, 278s).

... le puissant Tueur d'Argos... se met en marche, sous l'aspect d'un jeune prince, chez qui commence à percer la moustache, et dont l'âge est entre tous charmant (Iliade XXIV, 345s).

Athéna vint à lui. Elle avait pris les traits d'un jeune pastoureaud, d'un tendre adolescent qui serait fils de roi. Sur l'épaule, elle avait la double et fine cape, à la main la houlette et, sous ses pieds luisant, la paire de sandales (Od XII, 226s).

Athéna prétend même être la plus rusée des dieux, comme Ulysse est le plus rusé des hommes, mais elle ravit ce titre à Hermès: "Si de tous les mortels je te sais le plus fort en calculs et discours, c'est l'esprit et les tours de Pallas Athéna que vantent tous les dieux (Od XIII, 296s).

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

Elle sert de compagnon à Télémaque, comme Hermès ailleurs accompagne Priam:

*Le guide puissant qui suivra tes pas, c'est le
Tueur d'Argos, qui te doit conduire et mener
jusqu'à Achille(Iliade XXIV. 182s).*

*Il a pour le conduire un guide que voudraient
à leurs côtés bien d'autres, car ce guide est
puissant: c'est Pallas Athéna (Od IV. 826s.*

*Tu sais le compagnon que ton père eut en moi
(Od II. 286).*

Enfin, c'est Athéna qui prend l'initiative de demander à Zeus d'envoyer Hermès chez Calypso pour délivrer Ulysse, tandis qu'elle-même s'en va à Ithaque (I, 84s). Elle a si bien annexé le rôle du dieu messager de Zeus qu'elle se substitue à lui ou dispose de lui comme elle l'entend.

Quant à Poséidon, Athéna le supplante habilement. Elle profite de son absence à l'assemblée des dieux pour obtenir de Zeus qu'Ulysse soit délivré (I, 20s, 67s); elle aide ensuite son protégé pendant la tempête que Poséidon soulève contre lui au large du pays phéacien (V, 437), elle l'endort sur le littoral de Schérie (V, 491), inspire à Nausicaa de venir aux lavoirs près de la mer pour apporter des vêtements à Ulysse (VI, 2s), provoque son réveil par le cri des servantes (VI, 112s), embellit Ulysse pour qu'il plaise à la jeune princesse (VI, 229s), le guide vers le palais sous les dehors d'une petite fille (VII, 14s), assure ses succès près des Phéaciens (VIII, 7s).

Il semble donc évident que les trois ensembles de récits, mis d'abord sous le patronage de divinités différentes, ont tendu à être de plus en plus unifiés autour d'Athéna; c'est peut-être la raison pour laquelle Hermès n'est nommé que par l'expression *tij qeÒj* : un certain dieu, qui peut aussi s'entendre d'un autre.

Cette supériorité d'Athéna sur Poséidon, dont témoigne la structure de l'Odyssée, peut être approfondie par l'analyse structurale de Poséidon, d'Athéna, de leurs relations aux Hommes typiques. Le personnage de Poséidon possède au moins les trois valences suivantes: il est l'époux des femmes (Od VII, 56; XI, 252, 306), l'accusateur des hommes auprès de Zeus (XIII, 126s, Iliade VII, 446s), et la Puissance des Eaux, le Dragon de la Mer (V, 292s). Que ces trois valences forment une structure, cela peut être suggéré par un texte de l'Apocalypse biblique: "On le jeta donc sur la terre l'énorme Dragon, l'antique Serpent, le Satan" (XII, 9).

Athéna est l'antithèse de Poséidon: elle est la gardienne de la maison, dont le serpent est l'emblème¹⁰⁶, l'avocate des hommes auprès de Zeus (Od I, 45s, V, 7s), et la divinité tutélaire qui, pour un temps, se dérobe devant la Puissance des Eaux (VI, 329s; XII, 341s). En cela, elle est la réplique grecque au symbole biblique de la Femme, puisqu'Israël aux douze tribus est considéré comme une femme épouse de Yahvé (Mi IV, 9s, Is 66, 7, Ap XII, 1), puisque la Sagesse, préside d'autrui de Dieu à la création et au salut de l'homme (Si 24, Pr VIII), et puisque la Femme qui enfante le Sauveur doit fuir devant le Fleuve que l'ennemi du genre humain fait sortir de sa gueule pour le submerger (Ap XII, 15s).

On aura remarqué que le type d'homme que le Serpent combat c'est l'Homme Primordial que c'est l'Homme Souffrant que le Satan et Poséidon accusent devant Dieu et devant Zeus, et que c'est en faveur de l'Homme qui, protégé par la Nuée, rentre dans sa patrie, que la Femme se dérobe devant la Puissance du Chaos. Le parallélisme

106 M.P. Nilsson, I.c., I, 285-290.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT

est complet et il confirme le caractère structural du schème ternaire Adam-Job-Moïse dont nous avons analysé la pression qu'il exerce sur le Sixième Chant, et aussi probablement sa haute antiquité. C'est ce dernier point qu'il nous reste à établir ou à insinuer. Nous le faisons en proposant l'hypothèse que Poséidon dérive de Dagon et Athéna de Anat, qui sont des divinités phéniciennes.

Athéna et Poséidon sont en rapports étroits dans Homère et dans la tradition mythologique grecque, Dagon et Anat ont aussi quelques relations l'un avec l'autre dans ce que nous connaissons de la mythologie d'Ugarit, mais ce ne sont pas les mêmes et, dans l'état actuel de la documentation¹⁰⁷, il n'est pas possible de faire la preuve directe que le mythe de la rivalité d'Athéna et de Poséidon est d'origine phénicienne. Cependant, si Poséidon et Dagon et si Athéna est Anat, et si le Dragon et la Femme de Gn III, 15 sont des démythisations de personnages divins, des "théomorphèmes" analogues à Poséidon et à Athéna comme nous l'avons suggéré, il y a une forte probabilité que c'est d'un couple phénicien Dagon-Anat que la Bible et Homère ont tiré la matière de leur prophétie ou de leur poésie. Il reste donc à rassembler les éléments qui invitent à identifier Poséidon et Dagon, Athéna et Anat.

Pour ce qui est de Poséidon, nous en avons déjà traité en le rapprochant du Dagon philiste du Livre des Juges. Comme lui, c'est probablement un dieu agraire devenu marin en même temps que son peuple s'établissait sur la côte, et le second terme de la forme la plus archaïque de son nom, Potei-daön, nous a paru pouvoir s'expliquer à partir de Dagôn, moyennant l'amuissement de la gutturale intervocalique¹⁰⁸.

Le rapprochement d'Athéna et d'Anat exigerait une longue étude comparative et critique. Il suffira à notre propos de montrer rapidement, d'après ce que Martin P. Nilsson rapporte d'Athéna et ce que W.F. Albright et A. Vincent ont colligé d'Anat, comment il nous semble qu'on pourrait établir leur identité¹⁰⁹.

La contribution de Nilsson à l'élucidation de la personnalité d'Athéna a été décisive et son interprétation a rallié les suffrages de la plupart des hellénistes. Il voit, à la base, aux temps minoens et en rapport étroit avec l'olivier, le culte d'une déesse-serpent gardienne de la maison, qui apparaît aussi sous forme d'oiseau, lequel n'est pas nécessairement la chouette. Elle devint ensuite, au moins à la période mycénienne, protectrice des palais royaux, où elle a sa chapelle: ainsi à Cnossos, à Athènes. Ces palais deviendront plus tard ses temples, qui seront situés au haut des citadelles. De ce chef, elle prit sous sa garde les princes qui dirigeaient les agglomérations de maison et les défendaient contre les ennemis. Sa relation aux princes est personnelle et s'étend des pères aux fils, d'Ulysse à Télémaque, de Tydée à Diomède. Elle est donc aussi une déesse belliqueuse et guerrière: dans la statuaire, elle tient la lance, le bouclier, et porte le casque. Elle est vierge (Parthénos, Pallas), moins spécialisée que d'autres dans les œuvres de fécondité et de vie. De cette manière, les principaux attributs de la déesse obtiennent une explication simple et économique.

L'éminent historien de la religion grecque signale les étonnantes similitudes qu'on a relevées entre certains vases mycéniens et une pièce livrée par les fouilles de Beth-Shean en Palestine: celui-ci est un vase à deux anses. Ce rapprochement nous met sur une voie que Nilsson n'a pas cru bon de poursuivre, mais qui peut dévoiler l'origine de la déesse de Beth-Shean, et il se trouve qu'elles sont exactement parallèles à celles d'Athéna, si bien qu'on peut se demander si l'évolution que Nilsson retrace en Égée ne remonte pas plus haut. À Beth-Shean, on est fondé à poser au départ une déesse-serpent babylonienne, qui a donné son nom à la ville, Shean, et qui a été absorbée ensuite par Anat, laquelle fut à son tour absorbée par Astarté.

107 La documentation sur Dagon et Anat se trouve dans Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton.

108 *Sciences Ecclésiastiques*, 11 (159) 253-256.

109 M. P. Nilsson, I.c. I , 433-444 et 285-290. A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine*, long appendice sur Anat. W.F. Albright, *American Journal of Semitic Languages*, 41 (1924-25) 73-101, 283-285; 43 (1926-27) 233-236; id dans *BASOR* 84 (1941) 15.

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT**

Voici, en bref, les ressemblances qu'on peut relever entre Anat et Athéna.

1) Le serpent et l'oiseau sont des épiphanies des deux déesses; des maquettes de maison ont été trouvées dans leurs sanctuaires respectifs; elles sont donc des déesses de la maison.

2) Anat est source de salut et de victoire sur le mal, et l'inscription bilingue qui lui décerne ce titre traduit Anat par "Athéna sôteira kai niké"; Athéna a sur l'acropole un sanctuaire d'Athéna Nikè, et elle porte souvent le titre d'Hygieia.

3) Anat est "vierge", et l'épithète par excellence d'Athéna est Pallas, qui est apparenté à pallakè, lequel a à vrai dire un sens péjoratif; mais c'est un fait qu'Athéna n'a pour ainsi dire pas de consort masculin à ses côtés et que la "virginité" d'Anat n'est guère édifiante.

4) On a d'Anat en Égypte une statue assise, et l'Athéna de la citadelle de Troie était pareillement assise.

5) En Égypte encore, une statue d'Anat la représente protégeant Ramsès II; Athéna est bien connue comme protectrice des héros princiers.

6) Anat est une déesse guerrière comme Ishtar, portant la lance et le casque; ainsi fait Athéna.

7) À Jérusalem, les femmes offraient des gâteaux à Anat; et Hésychius conserve une glose "attana", dont le dérivé "attanistes" signifie gâteau.

8) Anat appelle son protégé Aliyan "sa grâce et sa beauté"; Athéna verse sur son protégé Ulysse "la grâce et la beauté" (VI, 235 et 237).

9) Anat a donné son nom à plusieurs villes, comme Athéna à Athènes.

10) Anat est occasionnellement messagère des dieux, et cela arrive aussi à Athéna.

Ces ressemblances invitent à chercher dans Anat le prototype du nom même d'Athéna. La dérivation suivante ne paraît pas impossible aux sémitisants. La base peut être ANT-U/ANT-I/ANT-A. La chute de la voyelle finale de flexion aurait entraîné l'insertion d'un à long compensatoire, ce qui aurait donné Anat; mais l'assimilation de la nasale à la dentale et la suffixation par -nâ ou -ânâ auraient donné ATT-ANA. Cette dernière forme serait à la base des termes grecs apparentés: la géminée aurait été conservée telle quelle dans attikos, attana; elle aurait été rendu par une "aspirée" dans Athânâ, par la sourde et l'aspirée dans ctq...j.

Même si les derniers aspects de l'hypothèse de travail qui vient d'être exposée s'avéraient discutables et incertains, tout ne serait pas ébranlé dans la construction qui précède. La rivalité de Poséidon et d'Athéna ne doit pas pouvoir s'expliquer, en Grèce même, par l'opposition qui aurait dressé l'une contre l'autre deux populations dont l'une aurait été fidèle à Poséidon et l'autre à Athéna. Le conflit est d'abord, croyons-nous, d'ordre mythologique et il reflète une problématique antérieure à l'établissement des Grecs en Attique. Il nous a paru probable que la discussion du problème de la supériorité du dieu ou de la déesse a été poursuivie d'abord en Phénicie, et que c'est de là que la solution qu'on lui avait donnée a été reprise, différemment, par la Grèce et par Israël. Le mythe athénien de la victoire d'Athéna sur Poséidon n'est que la forme archaïque d'une tradition que le Poète de l'Odyssée avait modernisée pour en faire la divinité poliade en même temps qu'elle était la fille préférée du grand Zeus et la personnification de la Sagesse qui rassemble tous les peuples.

Ripostes grecque et israélite au défi phénicien

Une dernière analyse illustrera le rôle du substrat joué en Grèce et en Israël par les Phéniciens. Il s'agit de comprendre comment il se fait que les Grecs et les Juifs ont mis de l'ordre dans la masse des mythes sur lesquels les Phéniciens ont au moins mis leur cachet particulier, et comment ce sont deux ordres différents.

Les mythes qu'on a passés en revue ne sont pas proprement grecs mais orientaux en général et phéniciens en particulier. On peut penser que c'est leur importation massive une seconde fois aux VIII^e et VII^e siècles, après celle de l'Âge du Bronze, qui a déclenché le mouvement critique et humaniste dont Homère est, au début, le témoin principal. Voici des mythes désormais écrits, détachés du contexte rituel et religieux dont ils avaient été l'âme, et qui, traduits et trahis, sont livrés à l'appréciation individuelle de gens d'autre culture pour qui ils n'ont aucune autorité,

**INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CHAPITRE 6 : LES PHÉNICIENS ET LE SUBSTRAT DU SIXIÈME CHANT**

qui ne se sentent aucunement obligés d'y croire en vertu d'une sorte de piété nationale, mais qui sont provoqués par là à reconsidérer leur propre vision du monde, à la dépouiller le plus possible de l'élément mythique dont ils s'aperçoivent, à se regarder dans le miroir d'autrui, qu'il ternit la pure image qu'ils ont besoin de projeter de leur être afin de travailler à s'y conformer. Tout le temps qu'ils avaient la foi naïve aux mythes et aux symboles de leur tradition culturelle, cet élément ne réussissait pas à provoquer en eux le sentiment de son invraisemblance et à renouveler leur désir de mieux connaître la vérité. Homère est un de ceux qui ont rendu ce service à la Grèce. Il a non seulement donné une voix à ce mouvement d'autocritique et de révision radicale, mais il a en partie résolu les problèmes que posait la nécessité de fournir une solution de rechange, en humanisant le plus qu'il pouvait la vérité permanente qui se cachait dans les symboles devenus mythiques.

Et le peuple phéacien qui représente, sur le sol même de la Grèce, quelque chose de l'élément oriental, étranger et mythique, et qui est peut-être le porteur de ces traditions qu'Ulysse raconte chez eux, a servi au poète de sujet poétique, rendu par lui capable de recevoir le poids de l'archaïsme réprouvé tout en demeurant le modèle, haut en couleurs, de ce que la Grèce avait connu de meilleur autrefois et qu'elle allait peut-être connaître de nouveau, pour peu qu'elle fût fidèle à son Idée.

Comme en Israël, c'est au creux d'une épreuve que cet approfondissement s'est opéré et qu'un ordre humain a été imposé aux traditions. C'est au creux de ses deux exils (722, 586) qu'Israël, pour échapper au désespoir, s'est mis à anticiper, dans une eschatologie audacieuse, sa future et définitive domination sur l'humanité entière et, pour fonder cette anticipation, à remonter pas à pas la suite de son histoire qu'il constituait du même coup comme histoire pensée et voulue, assumée et regrettée. Il la voit désormais comme faite par le Dieu unique qu'il adore, il réinterprète le sens de la royauté et des cultes licencieux qu'elle a permis, et la période des juges où les libérateurs ne sont envoyés au peuple élu que lorsqu'il se détourne des idoles et revient au Dieu vivant, puis, plus haut encore, la période patriarcale du Bronze Moyen et Récent qui fut l'âge de l'élection et du merveilleux dialogue que Dieu entretenait avec ses saints, enfin, franchissant d'un bond audacieux toutes les périodes intermédiaires, l'Époque primitive et les origines mêmes de l'homme et du monde. Ayant achevé cette remontée à rebours du cours du temps, Israël pouvait orienter son regard vers l'avenir et espérer que Dieu accomplirait de nouvelles merveilles et conduirait à sa perfection le dessein de salut qu'il avait révélé à ses serviteurs les prophètes. Tout le sens, donc, de cette histoire ancienne, est de fonder une espérance et une action conforme aux Idées de Celui qui dirige l'histoire.

Cette formation de la vision historique d'Israël éclaire la démarche par laquelle Homère, - ou une suite d'aîdes géniaux, comme il fut accordé à Athènes de posséder trois dramaturges de génie, - dans les abîmes lui aussi d'un état de sujexion économique, culturelle et même morale, anticipe le futur de la Grèce et même de toute l'humanité. Lui aussi remonte le cours du temps, annexant la royauté contestable d'Agamemnon et des autres princes achéens, puis l'épopée mycénienne de la conquête de la Troade, ensuite la période "phéacienne" qui correspond à celle des Patriarches Hébreux, et, au delà, la spéculation primitive sur les origines. C'est dans l'Iliade qu'il a raconté, en la transposant en symboles poétiques, la partie la moins éloignée de lui de l'histoire ancienne, et c'est dans l'Odyssée qu'il a fait un remploi des mythes d'origines. Cependant, au lieu que la Bible distingue l'époque patriarcale de celle des toutes premières origines, Homère fait de ses "patriarches" phéaciens, les hôtes et les auditeurs du héros en qui il a choisi d'unifier toutes les images primitives de l'Homme. Nausicaa, type de la Femme, est devenue une phéacienne, et Ulysse, type de l'Homme, est devenu un étranger de passage en Phéacie, un conteur, et un roi d'Ithaque. Cette décision, ou l'impuissance où il était de faire autrement, devait peser d'un grand poids sur l'avenir de la pensée grecque, en l'orientant définitivement vers une "archè" qui n'était point, comme dans la Bible, un premier commencement, mais une source permanente de recommencements perpétuels, c'est-à-dire la "physis", la nature. Ainsi devaient s'opposer, avant de découvrir complémentaires, la théologie biblique de l'histoire et la philosophie grecque de la nature. Dans la première, le Dieu unique est au principe et à la fin de toutes choses, dans la seconde, Ulysse tend à être l'exemplaire unique proposé comme idéal à l'effort humain de dépassement.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CONCLUSION

CONCLUSION

Un essai d'explication scientifique exige sans doute une assez profonde connaturalité de l'interprète avec l'auteur et son expérience spirituelle et poétique, et, dans la mesure où cette connaturalité est profonde, un élément irrémédiablement subjectif colore des analyses de structure et de genèse qui ne se veulent pourtant rien qu'objectives. Mais cet élément peut être détecté par d'autres exégètes et en partie corrigé. Il le sera certainement, et notre connaissance d'Homère comme représentant majeur d'un moment crucial de la conscience humaine, en sera améliorée. Tel quel, cet essai a voulu être une introduction au Sixième Chant et à son contexte, et il aura atteint son but si les lecteurs sont par lui introduits, non seulement au texte même d'Homère, mais aussi à un commentaire qui se propose, de la même façon, de découvrir les structures et genèses des multiples unités littéraires intérieures au Sixième Chant.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

N.B. Pour la bibliographie particulière à chaque chapitre, voir les notes de bas de pages des chapitres.

W.F. Albright, Some oriental Glosses on the Homeric Problem, *AJA* 54 (1950) 162-176.

C. Antran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, de Noël, 1938.

S. Basset, *The Poetry of Homer*, University of California Press, 1938.

V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Paris, Colin, 1902-1903.

Introduction à l'Odyssée, Paris, Belles Lettres, 1924-1925.

L'Odyssée, Paris, Belles Lettres.

R. Bespaloff, *De l'Iliade*, New York, Brentanos, 1943.

F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956.

R. de Vaux, *La Genèse*, Bible de Jérusalem, 1951.

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1956.

M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1953.

G. Germain, *La Genèse de l'Odyssée*, Paris, Presses Universitaire de France.

J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, Paris, Hachette, 1879.

G. Glotz, *Histoire grecque*, t. I.

G. Gusdorf, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.

W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, Methuen, 1950.

Halphen-Sahnac, Peuples et Civilisations, t. I. : *Les premières civilisations*.

W. Jaeger, *Paideia*, I, p. 3-56.

P. Kretschmer, Die Vorgriechischen Sprach- und Vokscichter, *Glotta* 28 (1940) 231-279, 30 (1943) 84-217, 32 (1952-53) 161-203.

W. Leaf, *Homer and History*, Londres Macmillan, 1915.

B.J.F. Lonergan, *Insight : A Study of human understanding*, Londres, Longmans, 1957.

H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, Londres, Macmillan, 1950.

M. Mayer, Rhodier, Chalkidier und die Odyssee, *JDAI*, 40, (1925) 42-84.

P. Mazon, etc. *Introduction à l'Iliade*. Paris, Belles Lettres, 1948.

Montréal, Collège Sainte-Marie, 1962

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSÉE
CONCLUSION

G. Burry, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford University Press, 4^e édition, 1934.

E. Mireaux, *Les Poèmes homériques et l'histoire grecque*, Paris, Albin Michel, 1948.

M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion*, I, 2^e édition, 1955.

The Mycenaean Origin of Greek Mythology, Berkeley, University of California Press, 1932.
Homer and Mycenae, Methuen, (Londres), 1933.

D. Page, *The Homeric Odyssey*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, Londres, Faber and Faber, 1961.

C. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, Laurens, 1932.

F. Robert, *Homère*, Paris, Presses universitaires de France.

A. Séveryns, *Homère*, Bruxelles, Office de publicité, 1945, 1946, 1948.

B. Snell, *The Discovery of the Mind*, Oxford, Blackwell, 1953.

W. B. Stanford, *The Ulysses' Theme*, Oxford, Blackwell, 1954.

G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society*, Londres, Lawrence & Wishart, 1949.

E. Veogelin, *Order and History*, Louisiana State University Press, 3 volumes, parus.

J.T. Wade-Gery, *The Poet of the Iliad*, Cambridge University Press, 1952.

INTRODUCTION AU SIXIÈME CHANT DE L'ODYSSEÉ
CONCLUSION

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Chapitre premier, Nausicaa	4
Le plan du Sixième Chant.	
Nausicaa et les déesses.	
Nausicaa et Ève.	
Problèmes d'origines	
Chapitre deuxième, Ulysse	9
Le cadre externe du Sixième Chant.	
Les trois paradis bibliques.	
Les trois paradis odysséens.	
Genèse II-III et Odyssée V-VI-VII	
Chapitre troisième, Pression du Cinquième Chant sur le Sixième	17
Ulysse et Noé.	
Dispersion de Babel et Dispersion des Phéaciens.	
Paradis-Déluge-Dispersion	
Chapitre quatrième, Pression du Septième Chant sur le Sixième	26
Ulysse et Job.	
Ulysse et Moïse.	
Primordial-Médiateur-Terminal.	
Incidence sur le Sixième Chant.	
Chapitre cinquième, Les Phéaciens et la position intermédiaire du Sixième Chant	43
Hypérie-Calaurie. Skiritis de Carie.	
Skiritis de Laconie. Schérie-Corcyre.	
Schérie-Skiritis. Origine anatolienne des Phéaciens.	
Histoire des Phéaciens.	
Les Phéaciens comme symbole poétique	
Chapitre sixième, Les Phéniciens et le substrat du Sixième Chant	58
Les Phéniciens du VII ^e siècle et la Grèce homérique.	
Éléments phéniciens des mythes phéaciens.	
Les Phéniciens et la situation du Sixième Chant dans l'Odyssée.	
L'Hymne à Apollon, le Sixième Chant et l'alphabet phénicien.	
Poséidon et Athéna, Dagon et Anat.	
Ripostes grecque et israélite au défi phénicien.	
Conclusion et Bibliographie.....	69