

ULYSSE CHEZ ÉOLE : Éole, ἀποιομπή et θέμις

Résumé. — La mer et les vents agissent en complicité, tous deux relevant des dieux seuls. Leur action est déclenchée et orientée par des divinités qui s'en servent comme moyen d'action à distance, soit pour aller au secours des mortels, soit pour les punir. Cet article se propose d'éclaircir, à partir de l'épisode homérique de la visite d'Ulysse chez Éole, la manière dont la mer et les vents peuvent agir à titre d'agents divins dont le déferlement est un signe de la volonté des dieux qui s'exprime ainsi. Figure divine « primitive » dont l'autorité se limite au contrôle des vents, Éole n'a pas de puissance de jugement ni de décision de rapatriement (ἀποιομπή) d'Ulysse, dont le droit de rentrer chez lui grâce au secours divin est défini par rapport à la θέμις. Éole se contente de respecter la volonté des dieux à l'égard du héros et les injonctions qui lui ont été faites via les signes divins. Tant que les dieux s'opposent au retour d'Ulysse, ainsi que leur sentence s'est exprimée au moyen de la δύναμις spécifique des éléments auxquels ils commandent, à savoir les vents et l'élément aquatique, Éole n'a pas le droit (θέμις) d'aider ni de rapatrier (ἀποπέμπω) un homme haï par les Immortels ou des mortels dont les actes d'impiété sont susceptibles de nuire à la justice divine et à l'ordre cosmique.

Abstract. — Both the seawater and the winds fall within the competence and sphere of responsibility of the gods. They activate their potency, initiate and control their action, and use them as remote tools to both provide help and punish the mortals. In this article, I wish to consider the way in which, in the Homeric episode of Odysseus' visit to Aeolus, the seawater and the winds, acting in full complicity in the middle of the storm, serve to signify the will of the gods and their sentences. 'Primitive' religious figure whose authority is limited to the control of the winds, Aeolus has neither power of judgment nor of decision to further Odysseus on his way home. Odysseus' right of νόστος thanks to the divine help is defined with respect to the θέμις. Therefore, Aeolus only respects the will of the gods with regard to the hero and their divine injunctions made through signs. As long as the gods oppose the return of Odysseus, as their sentence was expressed through the δύναμις specific to the elements they command, i.e. the winds and the aquatic elements, Aeolus does not have the right (θέμις) to help or send upon his way (ἀποπέμπω) a man abhorred by heaven, nor mortals whose impious acts are susceptible of harming the divine justice and the cosmic order.

L'épisode de la visite d'Ulysse chez Éole (*Od.*, X, 1-79) a rarement reçu de l'attention pour lui-même¹, faisant plutôt l'objet soit des analyses structurales du poème homérique et des étapes du νόστος du héros – et alors on se plaît à le rapprocher notamment des épisodes phéacien² et thrynacien³ –, soit des analyses des motifs traditionnels, universellement répandus, empruntés tantôt au folklore maritime⁴ tantôt à la magie 'météorologique' des vents. Nombreux sont, en effet, les éléments qui offrent au récit un caractère folklorique, qu'ils relèvent de la légende, des superstitions populaires, du symbolisme allégorique ou magique plutôt que de l'imagerie mythique ou de la religion formelle⁵. Ne serait-ce que pour en énumérer quelques-uns :

(i) le motif de l'île flottante⁶ ;

(ii) le motif des vents magiques⁷, des vents cachés dans une grotte⁸, emprisonnés dans le monde souterrain⁹ ; le motif des vents *psychopompes*¹⁰, gardiens de l'Hadès ou du Tartare, des âmes qu'ils emportent en tourbillons¹¹,

1. J. Strauss CLAY (1985), p. 289. Selon C. DOUGHERTY (2001), p. 203, n. 31, il s'agirait d'un « *minor episode* ».

2. K. REINHARDT (1960), p. 75 ; A. HEUBECK, A. HOEKSTRA (1989), p. 43.

3. E. F. COOK (2006), p. 87-88 ; J. D. NILES (1978) ; S. SCULLY (1987) ; M. N. NAGLER (1980), p. 97. Sur le motif de l'insubordination de l'équipage d'Ulysse, voir A. HEUBECK, A. HOEKSTRA (1989), p. 16 ; I. J. F. DE JONG (2004) [2001], p. 250, 255-256, 308-309 ; B. LOUDEN (2011), p. 157, 172-173, 226-227, 242.

4. Selon A. D. FRASER (1933), qui cite quelques exemples du folklore des pays scandinaves, de la Normandie et de l'Écosse, le récit d'Éole aurait eu son origine dans les fjords nordiques et aurait été apporté par les Achéens lors de leur migration des environs de la Baltique vers la Méditerranée.

5. A. HEUBECK, A. HOEKSTRA (1989), p. 43.

6. A. B. COOK (1940), III, 2, p. 975-1015 ; G. GERMAIN (1954), p. 154 ; P. MORET (1997).

7. MIFL D906 (*Magic wind*), D814.1 (*Magic object received from wind*), D1331.2.9 (*Magic wind blinds*, cf. D906), A1123 (*Winds as children of titans/giants*). Voir aussi R. HAMPE (1967), p. 14-17 ; W. HANSEN (1996), p. 454-455 ; sur le caractère magique des vents régis par Éole, voir R. STRÖMBERG (1950), p. 82-84 ; D. PAGE (1973), p. 73-78 ; C. A. FARAONE (1999), p. 39.

8. MIFL A532 (*Culture hero tames winds in caves*), A1122 (*Cave of winds*), F757.2 (*Wind continually blows from cave*), B133.0.1.1 (*Ass alone knows where hidden wind can be found*).

9. MIFL F150.2.3 (*Entrance to otherworld guarded by north and south winds*), A671.2.4.12 (*Swift, flaming winds in hell*), D2142.2.1 (*Wind stopped by revenant*).

10. Chez les Orphiques, la mission de transporter les âmes vers l'au-delà revient aux vents, cf. Arist., *De an.*, 410b (= *OH* fr. 27 Kern).

11. Voir l'association entre le Tartare et les bourrasques de vent (Hés., *Th.*, 742 ; Plat., *Phéd.*, 112b), idée cosmologique dérivée d'une croyance ancienne selon laquelle les tourbillons emportent les âmes et sont les gardiens de l'Hadès : Phérécyde (*FGH* 7 B 5) présente les filles de Borée, les Harpyes et Thyella, comme gardiennes (φυλάσσοισι) du Tartare (voir M. L. WEST [1971], p. 25-26) ; les Érynies sont décrites

à rapprocher des analogies étymologiques et religieuses entre vents et âmes, ψυχαί et respiration¹², entre le souffle vital et la destinée des âmes¹³ ;

(iii) le motif du contrôle, magique ou non, exercé sur les vents tantôt par une entité divine¹⁴ tantôt par un objet surnaturel / magique¹⁵ ;

(iv) le motif de l'outre des vents¹⁶ : l'ἄσκος, cadeau d'Éole à Ulysse, trouverait sa source dans un objet originaire du Proche-Orient, une peau enflée utilisée pour traverser les cours d'eau¹⁷. Quand Empédocle 'empêche-vents' (κωλυσανέμας) mentionne les ἄσκοί dans lesquels, à la façon d'Éole, il enferme les vents siciliens « afin de pouvoir, à son gré, les

comme des âmes dans le Papyrus de Derveni (col. VI, 9, 10) ; les Tritopatores sont décrits comme des vents, enfants ou maîtres des vents (Démon, Hésychius, Photius, schol. P *ad Od.* X, cf. R. GAGNÉ [2007], p. 4, n. 13), les Tritopatores de la *Φυσικά* attribuée à Orphée (F 802 Bernabé = 318 Kern), fils de Gê et d'Ouranos/Hélios, sont des φύλακες, gardiens des vents-âmes, des θυρωροί, gardiens du seuil entre vie et mort, entre le cosmos entier et les âmes individuelles des hommes et, pour les décrire et afin de fournir un commentaire allégorique, Orphée se sert de la figure homérique d'Éole (cf. schol. *ad P Od.* κ 2 = schol. *ad Lycophr.* 738 : καὶ τοῦτου ἔνεκα ἐμυθεύσαντο αὐτὸν [sc. Αἴολον] εἶναι δεσπότην ἀνέμων. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν Ἀμακλειδῆν καὶ Πρωτοκλῆ καὶ Πρωτοκρέοντα, ὡς φησὶν Ὀρφεύς. οὕτως οὖν ἔρασαν αὐτοὺς δεσπότης εἶναι ἀνέμων, ὡς καὶ δεῖν ἄσκῳ ὃν ἂν βούλωντο αὐτῶν, τοὺς δ' ἄλλους εἶναι πνεῖν) ; selon une lamelle d'or d'Hippionion (L1, 7 Bernabé, cf. aussi L2, L3, L4), le mort doit déclarer devant les φύλακες qu'il est « fils de Gê et d'Ouranos étoilé » (voir A. BERNABÉ, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL [2001], p. 58-75). Sur les développements de l'idée du Tartare reposant sur de l'air dans les théories cosmologiques d'Anaximène, Anaximandre, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, chez Eschyle (*Prom.*, 1044 et s.), dans le Papyrus de Derveni, dans le *Phédon* de Platon (98b-c, 99b-c) et dans le *Hercules furens* de Sénèque, voir B. GLADIGOW (1967) ; D. L. COUPRIE (1995), (2001) et (2005) ; W. BURKERT (2004 [1999]), p. 111-113.

12. Voir, par exemple, *Il.*, XXII, 467 ; lamelle d'or d'Hippionion (L1, 4 Bernabé) ; Plat., *Crat.*, 399d-e. Pour la connexion entre ψυχαί et la respiration, voir R. B. ONIANS (1951), p. 168-172 ; J. N. BREMMER (1983), p. 21-24.

13. F. CUMONT (1939a) et (1939b) ; R. TURCAN (1986).

14. MIFL D2140.1.1 (*Saint has power to control winds and storms at will*), D2142 (*Winds controlled by magic*), D2142.0.1-5 (*Magician/witch/saint/druid/leper/girl's spirit controls winds*), D2142.0.1.1 (*Witch sells power to control winds*), D2142.0.1.2 (*Witch sits atop mast, causes winds to blow*), D2142.1 (*Wind produced by magic*), D2142.1.1 (*Wind raised by dog's wagging tail*), D2142.1.2 (*Wind raised by loosing certain knots*), D2142.1.3 (*Wind raised by calling on devil*), D2142.1.4.1-5 (*Wind raised by troubling vessel of water/by throwing traitor's ashes into lake/by putting cat under bushell/ by whistling/by blowing into tobacco pipe*), D2142.2 (*Wind stilled by magic*).

15. MIFL D1543 (*Magic object controls wind*), D1543.1 (*Fountain insures favorable wind when drained*), D1543.2 (*Magic stone causes favorable wind*), D1543.3-5 (*Magic fan/sword/medicine produces wind*), D1543.6 (*Wind carried in mantle*), D1543.7 (*Magic calabash controls winds*).

16. MIFL C322.1 (*Bag of winds. Wind is confined in a bag. Man breaks prohibition against looking into bag and releases winds*).

17. Cf. R. ROLLINGER (2014).

faire revenir sur leurs pas », c'est au récit homérique qu'il emprunte le motif, ainsi qu'en témoigne la parenté entre les expressions qu'il emploie et les vers 19-26 du chant X de l'*Odyssee*¹⁸. En outre, l'ἄσκός d'Éole est rapproché par Philostrate¹⁹ des deux πίθοι de pierre noire découverts en Inde, l'un de la pluie, l'autre des vents, ce dernier ayant la même propriété que l'outre d'Éole (Αἰόλου ἄσκῳ) : « on l'ouvre, on en laisse sortir un vent selon l'occasion, et la contrée entière se rafraîchit ».

(v) le motif de l'enfermement des vents dans une outre, à rapprocher du motif des 'nœuds des vents' attesté dans bien d'autres traditions plus récentes, rappelle certains rites de sorcellerie destinés à rendre maître de la tempête²⁰. Bien que le geste par lequel Éole enferme les vents dans l'ἄσκός (κατέδησε, 20) ne soit pas accompagné de rites ou formules magiques, il est à rapprocher des rites magiques censés contrôler les vents (κατάδεσμοι) ; en outre, il renvoie à la vieille institution juridico-religieuse de l'ordalie par la mer : on plaçait dans un sac, fait en général d'une peau de bœuf, les enfants voués à l'exposition sur la mer et livrés aux dieux, ou les gens trouvés coupables pour des crimes capitaux, punis sévèrement par leur précipitation dans les flots²¹ ;

(vi) le motif de l'interdit de regarder dans un contenant (outre, jarre ou autre)²² et des conséquences subies par ceux qui brisent ce tabou²³.

Il s'agit de motifs qui témoignent de l'ancienneté du récit de la visite d'Ulysse chez Éole, un récit à la fois unique dans son genre dans la littérature grecque²⁴ et très vieux, qu'on peine cependant à expliquer. Si l'on veut comprendre le sens du récit, c'est vers l'agencement narratif de ces motifs qu'il faut se tourner et plus particulièrement vers leur symbolisme juridico-religieux. À travers leur analyse, je me propose de montrer que l'épisode de la visite d'Ulysse chez Éole peut être lu comme élaboration poétique d'un

18. Emp., *Kath.*, 464ss. M = 26ss. St. ; Diog. Laërce, VIII, 60 ; *Suidas*, s.v. Ἐμπεδοκλήης ; Clem. Alex., *Strom.*, VII, 3. Sur le rapprochement entre l'ἄσκός d'Éole et les ἄσκοί d'Empédocle, voir A. D. FRASER (1933), p. 364 ; M. TODOUA (2005), p. 63-68.

19. Philostr., *VA*, III, 14, 2.

20. Cf. L. RADERMACHER (1915), p. 18-21 ; R. STRÖMBERG (1950), p. 71-84 ; D. PAGE (1973), p. 73-78 ; G. GERMAIN (1954), p. 179-191 ; B. MALINOWSKI (1989), p. 299-328 ; W. HANSEN (1996), p. 454-455.

21. Voir G. GLOTZ (1904), p. 31-33.

22. Tabous : MIFL C321-327 (*Looking into box/bag/flask/jug/magic calabash/the pots of Hell/basket/under certain bell too soon*), C321.1 (*Opening too much of magic box at a time*), C321.2 (*Opening gift box prematurely*), C322.2 (*Opening bag too soon*).

23. MIFL C984.1-4 (*Disaster/great wind/storm/flood/tidal wave because of broken tabu*), C984.4.1 (*Sea rolls in over the land from all sides and a sea serpent comes because of broken tabu*).

24. J. G. FRAZER (1917), I, p. 319-331 ; A. D. FRASER (1933), p. 364.

scénario d’ordalie par l’eau de la mer et par la force invisible des vents, agents et formes d’expression de la volonté et des desseins des dieux. C’est sur la figure d’Éole et sur les motifs spatiaux qui apparaissent en filigrane dans la description du paysage de son île – grâce auxquels le ‘portrait’ de la famille divine qui y réside s’éclaircit davantage – que je m’attarderai dans un premier temps, motifs reliés étroitement, en bonne tradition homérique, au fonctionnement narratif, afin de mieux cerner la nature ‘primitive’ d’Éole et de ses actes, la nécessité d’ordre juridique à laquelle ils répondent ou l’arrière-plan de la pensée juridico-religieuse, datant d’avant le droit, sur lesquels ils s’appuient.

1. L’Éolie, espace d’entre-deux-mondes.

L’île d’Éole est une île flottante (πλωτῆ ἐνὶ νήσῳ, 3) et représente la première mention d’une telle structure insulaire dans la tradition grecque. Mais il n’y a pas à s’étonner : s’agissant d’un maître des Vents, Éole ne saurait résider que dans un pays à allure flottante dont la nature s’accorde avec celle de ses résidents ‘éoliens’. Île « mouvante » (φορητή), car « sans racines » (μη ἔρριζῶσθαι)²⁵, résidant partout et nulle part, l’Éolie représente par excellence la figure spatio-temporelle de l’*ailleurs*. Elle se trouve aux confins de l’univers où « les éléments restent dans un état chaotique, où la terre ne constitue pas un élément fixe et enraciné, mais est mobile comme l’onde elle-même »²⁶. En vertu des liens d’Éole avec les figures divines ancestrales et le temps mythique des origines, son île hérite des traits du remous spécifique à la réalité première, encore indifférenciée, mais portant en son sein toutes les formes et les figures spatiales possibles. Le flottement est une de ces figures et renvoie à l’état indéfini de l’espace dans les stades primitifs de sa constitution. Rien de magique dans ce mouvement de l’île, le flottement fait partie de sa condition. Et en fait, bien que flottante, l’île d’Éole n’erre point, car Ulysse la retrouve à son retour ; elle est, pour ainsi dire, ‘naturellement’ fixée dans son flottement.

Aucune opération propre au débarquement n’est mentionnée à l’arrivée d’Ulysse et de son équipage dans l’Éolie, ce qui nous renvoie déjà vers les ports odysseens isolés, non fonctionnels et propres aux circuits des géographies fictives, où l’on ne peut pas ancrer, mais seulement échouer ou se faire conduire. Il s’agit en fait de véritables points de rupture qui à la fois séparent et assurent le relais vers un espace qualitativement différent. Le lieu du débarquement sur l’île d’Éole fonctionne à l’intérieur de cette même logique spatiale ambivalente : sans qu’il s’agisse d’un port proprement dit,

25. Selon la lecture d’Aristarque du vers homérique, cf. Eust. *ad Od.*, X, 3.

26. A. BALLABRIGA (1988), p. 94.

il assure l'arrivée en provenance du pays des Cyclopes – d'autres figures « chères aux dieux », comme Éole –, puis l'aller-retour Éolie-Ithaque, enfin le départ pour l'île des Lestrygons sauvages où « les chemins du jour sont près des chemins de la nuit » (86) et, en vertu même de cette équivalence spatio-temporelle, le passage de l'Ouest vers l'Est et d'un monde à l'autre.

En dépit de son allure apparemment instable, l'île d'Éole est entourée d'un rempart de bronze indestructible (πᾶσαν δὲ τέ μιν πέρι τεῖχος/ χάλκεον ἄρρηκτον, 3-4) dont l'image signale d'emblée la nature ambiguë de l'espace qu'il ceinture : il encercle une île flottante, pourtant alourdi de bronze, il donne à l'île flottante l'aspect d'une citadelle, mais pas de fondements. Au-delà des paradoxes que génère cette image du rempart, il représente par excellence une figure spatiale de la frontière et de la limite, en renfermant l'espace insulaire dans une clôture parfaite et en renforçant son insularité. De plus, le bronze n'est pas une matière neutre : de bronze sont le seuil, les portes et l'enceinte du Tartare ou le seuil et les murailles du palais d'Alkinoos, le logis olympien d'Héphaïstos, les pieds des coursiers divins de Zeus et de Poséidon ou les roues des chars des dieux, la jarre dans laquelle fut enfermé Arès par Otos et le fort (κρατερός) et 'primitif' Éphialte²⁷. Matière pure et inaltérable d'origine et d'essence divines, mais 'primitive' et s'accordant ainsi avec la nature des résidents de l'île, le bronze du rempart laisse dévoiler à la fois ses attaches avec le monde d'en bas et avec le temps des origines.

L'image de la falaise est complétée par celle de la côte escarpée qui double la muraille de bronze et met en valeur le pourtour de l'île en tant que véritable ceinture qui renforce l'image de l'isolement et du renfermement de toute structure insulaire : un rocher lisse en pointe vers le ciel (λίσση δ' ἀναδέδρομε πέτρη, 4), élément immanquable du paysage insulaire²⁸ qui rappelle l'un des rochers en surplomb des Planctes (ἀλλά τε καὶ τῶν αἰεὶ ἀφαιρεῖται λῖς πέτρη, XII, 64) ou le rocher lisse du premier Écueil (πέτρη γὰρ λῖς ἐστὶ, περιξεστῆ ἔϊκυῖα, XII, 79) où, à mi-hauteur, se creuse la sombre caverne de Scylla s'ouvrant, du côté du couchant, vers l'Érèbe. Il s'agit dans tous ces exemples d'espaces 'primitifs' qui évoquent le temps originel, espaces excentrés situés à l'écart du monde stable des Olympiens avec lequel ils restent cependant toujours en contact²⁹.

27. Respectivement, *Il.*, VIII, 15 et *Hés.*, *Th.*, 734, 750, 812 ; *Od.*, VII, 83, 86, 89 ; *Il.*, XVIII, 371-372 ; *Il.*, VIII, 41, XIII, 23 ; *Il.*, V, 723 et 725, XIII, 30 ; *Il.*, V, 387.

28. *Od.*, X, 4b = V, 412b ; voir aussi *Od.*, III, 293 ; *Ap. Rhod.*, *Arg.*, II, 382, etc.

29. Grâce aux colombes de Zeus qui apportent l'ambrosie aux dieux, en passant périodiquement par-dessus les redoutables Planctes (*Od.*, XII, 62-65) ou à la hauteur de l'un des Deux Écueils qui « dresse jusqu'au vaste ciel la pointe de sa cime » (*Od.*, XII, 73-74).

Les images du rempart de bronze, du rocher lisse et, de surcroît, l'adjectif αἰόλος et les valeurs synesthésiques associant les notions de lumière, blancheur éclatante, mouvement, vitesse³⁰ qui transparaissent ainsi dans le nom d'Éole (Αἰόλος) ou le fil brillant d'argent (μέρμιθι φαεινῆ ἀργυρέη, 24) qu'il utilise pour fermer l'outre des vents se recouvrent dans l'univers chromatique spécifique de la culture grecque archaïque, proche du système proto-indo-européen quadrifonctionnel des couleurs³¹. Blanc brillant / lisse (λίσσός) / métal poli (χάλκεος & ἀργύρεος) / αἰόλος & Αἰόλος / mouvement rapide et à longue distance, telle la course des chevaux avec laquelle Éole, fils d'Ἴπποτάδης, et les vents dont il est le maître ont beaucoup d'affinités, sont associés symboliquement à la première fonction du modèle canonique quadrifonctionnel indo-européen, à savoir la fonction « lumineuse, qui garantit l'ordre, la rectitude, le respect des règles et l'harmonie »³². La personnalité d'Éole, les traits de l'espace qu'il habite et de la communauté qui y réside se retrouvent dans ces connotations symboliques associées à αἰόλος, de même que les actes et gestes qu'il accomplit – à titre de ταμίης des vents, fonction assignée par Zeus Κρονίων (21-22) – à l'égard d'Ulysse se retrouvent dans les valeurs fonctionnelles, d'essence juridico-religieuse, de l'ordre (opposé à la transgression de tout interdit), de la justice cosmique (opposée à la cupidité des mortels), de la vérité (opposée à l'erreur), valeurs spécifiques de la logique binaire propre aux ordales.

En vertu de l'association entre κλυτός et tout ce qui relève du domaine de la technique, de l'artefact³³, les κλυτὰ δώματα d'Éole (60), comme d'autres demeures désignées par cette même expression (la résidence sous-marine de Poséidon, le palais d'Antiphatès ou celui d'Alkinoos, la caverne

30. R. D'AVINO (1958), p. 117-120 ; E. IRWIN (1974), p. 39, 214-215 ; M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (1974), p. 26 ; H. DÜRBECK (1977), p. 87-89 ; M. F. FERRINI (1978), p. 19-20 ; M. BENEDETTI (1980), p. 159 ; M. BRIAND (1993), p. 107, 116 ; I. MANFRINI (2009), p. 32 ; J. MÉNDEZ DOSUNA (2015).

31. P. SAUZEAU, A. SAUZEAU (2012), p. 75-130.

32. P. SAUZEAU, A. SAUZEAU (2012), p. 106. Pour une meilleure définition de la symbolique fonctionnelle du blanc dans le système des couleurs indo-européennes, voir ID., p. 99 : « C1 (le blanc lumineux), couleur pure, propre, toujours menacée de se salir ou se ternir, liée au concept dynamique de rayonnement et de rapidité extrême, ou d'existence considérée en dehors de toute localisation et tout mouvement, est la couleur de la première fonction F1 : de l'Ordre menacé par le désordre assimilé à la saleté, de la vérité 'lumineuse' par opposition au mensonge et à l'erreur, de la course droite et vive par opposition à la course de travers ou circulaire et tourbillonnante, et pour tout dire d'une souveraineté rayonnante et sereine ».

33. Selon A. W. VERRALL (1898), p. 6-7, κλυτός renvoie aux *products of craft which directly manifest the power, dignity, and security of the person by whom the craft is possessed or commanded*.

d'Échidna ou la demeure de Styx)³⁴, trahissent la nature d'essence divine et la force 'primitive' de ses résidents³⁵, sans oublier les qualités aussi 'primitives' d'un Éole spécialiste dans l'art de lier, qui détient le savoir-faire et le pouvoir qui en résulte d'emprisonner (κατέδησε) les vents dans une outre qu'il fixe (κατέδει) d'un fil d'argent dans la nef d'Ulysse (19-24). Ce qui le rattache à la génération des divinités primordiales douées de cette μῆτις et des significations qui en découlent. Au-delà des connotations magiques reliées au geste désigné par καταδέω (20 et 23), le geste sinon rempli de quotidienneté de 'lier' va au-delà de l'ordinaire et jouit dans la mentalité grecque archaïque de fortes connotations, à la fois juridiques et religieuses³⁶.

En outre, dans la description de la demeure d'Éole, l'allure cavitaire, explicite chez Virgile³⁷, les « vents hurleurs » (βυκτάων ἀνέμων, 20, *hapax*)³⁸, analogues acoustiquement aux sons inarticulés de la voix 'primitive' d'Éole (βαρέα στενάχοντα, 76)³⁹, trahissent les attaches d'Éole et de son île avec le monde d'en-bas, de même que le geste par lequel, au retour vers l'Éolie, Ulysse « se couvrit de son manteau » et resta étendu, le corps gisant au fond du navire (ἔμεινα, καλυψάμενος δ' ἐνὶ νηϊ / κείμην, 53-54) qui le porta, comme un tombeau ambulante, au gré des vents et des vagues, d'un monde à l'autre⁴⁰. Si ἐνὶ (ἐν) νηϊ κείμην ou κείμαι relèvent nettement du vocabulaire de la mort, καλύπτω, en association avec σκότος, νύξ ou θάνατος, sert à désigner la mort⁴¹, et le verbe est utilisé en outre dans des situations critiques où les dieux agissent tout en dissimulant leur présence⁴²

34. Respectivement, *Il.*, XIII, 21 et *Od.*, V, 381 ; *Od.*, X, 112 ; *Od.*, VII, 82 ; Hés., *Th.*, 303 et 777.

35. Cf. A. W. VERRALL (1898), p. 6-8 : *The feeling which, whether known to the poets by observation or divined by imagination, the word [κλυτός] expresses, is the admiration, respect, and worship attaching, in the rudimentary stage of civilisation, to craft and its possessors, to the empire of the metals, and the powers which depend upon it, good smith-work, good masonry, and good carpentry. [...] The true Homeric sense of κλυτός 'grand, great', a word for us not really translatable, but approximating in effect to powerful or rather crafty, implying awe rather than mere admiration.*

36. L. DEROUY (1961) ; M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (1974), p. 83-98, 112-114, 268-297.

37. Virg., *Én.*, I, 53-63, 81-83, 138-141.

38. Si l'on accepte l'hypothèse de E. FRÄNKEL (1910-1912), I, p. 19, n. 1, selon laquelle βύκτης évoque βύζω 'hurler'. *Contra* : DELG, s.v. βύκτης.

39. Il est intéressant de noter que toutes les occurrences odysseennes de l'expression βαρέα στενάχοντα concernent des tempêtes : IV, 516 ; V, 420 ; XXIII, 317.

40. Ce tableau s'apparente avec celui des épreuves subies en haute mer par Danaé et Persée, tel qu'il est décrit par Simonide (fr. 543 *PMG*) ; or, là aussi, il s'agit d'un récit d'ordalie par la mer. À ce sujet, voir G. CURSARU (2014), p. 365-368.

41. Voir, par exemple, τὸν / κατὰ δὲ σκότος ὅσσε κάλυπεν (20 occ. iliadiques) ou τέλος θανάτοιο κάλυπεν (4 occ.) ou νύξ ἐκάλυψε (9 occ.), etc.

42. *Il.*, XVI, 790 ; XXI, 549.

ou interviennent pour sauver la vie de leurs protégés, en les enveloppant dans des nuées épaisses censées les cacher aux traits ou les dérober aux regards des autres et les rendre invisibles, jusqu'à ce qu'ils soient conduits ou déposés, à l'insu de tous, à l'écart du combat⁴³. En se couvrant de son manteau, Ulysse se soustrait aux regards des autres et se rend lui-même en quelque sorte 'invisible' lors du retour vers l'Éolie et du passage contraint du monde visible (Ithaque) dont il vient de regarder, de loin, le rivage, vers l'autre-monde qu'il vient de quitter, mais où il sera ramené de nouveau⁴⁴. En outre, « se couvrir de son manteau » renvoie aux motifs du déguisement ou du changement de vêtements / chaussures au passage d'un monde à l'autre, motifs spécifiques des rites d'initiation et de passage marquant la transition d'en-deçà vers un *autre* monde, qualitativement différent, voire vers l'au-delà⁴⁵.

Cette forme d' 'invisibilité', inhérente à tout passage, dans les deux sens, d'un monde à l'autre, avait été assurée lors du passage de l'Éolie vers l'Ithaque par le « doux », pourtant « cruel » sommeil (γλυκύς, 31 ; σχέτλιος, 69) qui avait « saisi » (ἐπέλλαβε) Ulysse – et seulement lui – précisément *là et alors* (ἐνθα), au point sensible et au moment névralgique où lui et ses marins avaient distingué les feux allumés sur le rivage de leur pays et où le renversement de la situation se produira. Si Ulysse est saisi par le sommeil, c'est parce qu'il n'a pas le droit de voir, il ne peut pas être témoin du passage d'un monde à l'autre. Il faut que le paysage lui soit rendu invisible, et l'*Odyssee* abonde d'exemples où le motif du « doux sommeil » qu'un ou les dieux versent sur ses yeux, de même que ceux de la nuit ou du brouillard, marque la transition du héros d'un monde à l'autre. De façon analogue, au retour vers l'Éolie, Ulysse se replie dans sa souffrance, s'enveloppe de son manteau, son 'invisibilité' s'accordant avec l'immobilité de son corps, et se laisse porter par les vagues / vents, ballotté comme il l'est entre vie et mort et entre les deux mondes, du visible et de l'invisible.

Ulysse se réveille seulement une fois l'ouragan déjà déclenché, il pèse dans son esprit la seule alternative qui s'offre à son choix dans cet état d'entre-deux : « soit se jeter à l'eau pour y chercher la mort » (ἢ ἐπεσὼν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ, 51), « soit se soumettre en silence et rester parmi les vivants » (ἢ ἀκέων τλαίην καὶ ἔτι ζωοῖσι μετείην, 52). Cette scène de délibération indirecte (μερμήριζα, ἢ ἐ... ἢ ...) prend la forme binaire de « soit ... / soit ... », « soit ... / ou ... » ou « the 'whether' form »⁴⁶, Ulysse

43. *Il.*, III, 381 ; V, 23 et 315 ; XI, 752 ; XX, 444 ; XXI, 597.

44. Ailleurs, c'est Athéna qui couvre Ulysse de brouillard et lui assure le passage (*Od.*, VII, 37-42, 140 ; XIII, 189-191).

45. P. WATHELET (1989), p. 219-220.

46. Cf. I. J. F. DE JONG (2004) [2001] *ad X*, 47-55.

l'endurant étant contraint à choisir entre deux options 'vital', l'une rationnelle, l'autre émotionnelle, entre (sur)vie et mort, ce qui ne sert qu'à souligner son état de détresse (τλημοσύνη) et, surtout, la situation liminale où il se trouve. C'est la deuxième option qu'il est contraint de choisir (ἀλλ', au début du vers 53), alors il s'y soumet (ἔτλην) et reste immobile (ἔμεινα). Impuissant devant la force de l'ouragan qui saisit son équipage et qui les pousse au large, devant la fureur des vents maudits qui les ramène jusqu'à l'île d'Éole, Ulysse se soumet et se laisse « porter » (φέρω, 48 et 54). Il n'oppose aucune résistance et n'agit d'aucune manière, car ce n'est pas à lui de s'opposer à la colère divine, telle qu'elle s'exprime sous la forme de la fureur des vents, ni à la volonté divine que ses gens viennent d'outrepasser. C'est aux vents et à la mer déchaînée, lesquels servent d'expression des desseins des dieux à son égard, de décider de son sort⁴⁷. Ulysse, lui, ne peut que se soumettre – et la répétition du verbe τλάω est significative à cet égard, en accord avec son caractère endurant (πολύτλας) – ; il attend en silence et en pleine solitude – ainsi que le souligne l'emploi du verbe μένω par contraste avec celui de μέτεμι – la décision des dieux.

2. Éole et sa famille

Revenons à la description d'Éole et de sa famille. À l'intérieur de leur cité isolée, mais redoutablement fortifiée en dépit de l'absence de tout risque qu'elle soit assiégée, la ville et la demeure d'Éole, l'enceinte de son palais et l'île dans son entier se confondent, sans laisser place à aucun espace public⁴⁸. L'espace insulaire voué au cloisonnement s'accorde parfaitement avec l'autarcie dans laquelle vivent ses résidents. Il s'agit, en ef-

47. Voir aussi l'exemple d'Arion, contraint de choisir entre les deux options que lui proposent les matelots corinthiens (« soit se tuer lui-même s'il voulait être enterré, soit se jeter sur-le-champ dans la mer », cf. Hdt., I, 24, 3) ; « privé de tout secours, et ne sachant que faire, Arion eut une sorte d'inspiration divine (ὄρμητιν δαιμονίω) » (Plut., *Banq.*, 161b-f) et décida de se précipiter à la mer, en s'en remettant ainsi à la volonté des dieux dont les serviteurs marins, un ou plusieurs dauphins, suivant les versions, le transportèrent vers la terre, à Ténare. Plutarque (*Banq.*, 161e) décrit la réflexion à laquelle est mené Arion quand il contemple le fonctionnement de l'économie religieuse du monde : « Mais l'aisance avec laquelle ils le transportaient, le grand nombre de dauphins qu'il voyait groupés autour de lui avec un air bienveillant, *semblant se soumettre chacun son tour à une tâche imposée et qui les concernait tous* [...] firent qu'il éprouva, à ce qu'il dit, moins la crainte de mourir et le désir de vivre que l'ambition de se voir sauvé, pour apparaître comme *un favori des dieux* et recevoir d'eux une gloire inaltérable. Et en même temps, voyant le ciel plein d'étoiles, la lune qui montait avec sa lumière brillante et pure, la mer tranquille et plate où le sillage de leur course traçait comme un chemin, il se dit que *la justice ne dispose pas d'un regard unique*, mais que *la divinité, grâce à tous ces organes, surveille à la ronde ce qui se fait sur terre et sur mer* ». Sur l'histoire d'Arion, voir M.-C. BEAULIEU (2016), p. 120-124 (avec bibliographie).

fet, d'une cellule familiale, réduite à Éole, à sa digne femme sans nom et à leurs douze enfants, aussi anonymes, six fils et six filles unis entre eux, voués alors à une forme pure de mariages consanguins entre frères et sœurs. Ces rapports endogamiques où l'inceste est institutionnalisé⁴⁹ trahissent la nature 'primitive' de la figure d'Éole et des siens, mais aussi leur pureté incorruptible et inaltérable, car en dehors de tout mélange, correspondant à l'espace isolé où ils résident, pureté d'essence divine en termes à la fois juridiques et religieux, consacrée même par leur régime de vie. Les membres de la famille d'Éole sont en fait des entités divines mal définies, rattachées, en vertu de leur nombre, de leur anonymat et des mariages consanguins qu'ils contractent à l'intérieur de leur propre cellule familiale, aux puissances divines 'primitives', de même qu'Éole, fils d'Hippotès, une figure aussi mal définie dont l'ascendance reste aussi obscure, est une entité divine proche des origines et qui se détache mal de son substrat naturel, ainsi que le montre même son nom, Αἴολος, qualifiant uniquement la puissance physique, apparentée à la force de l'élément qu'il régit. Il s'apparente aux figures divines ancestrales pré-olympiennes issues d'alliances consanguines et qui restent attachées exclusivement au registre des phénomènes naturels et météorologiques. Son titre de φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι le rattache autant au groupe des figures mythiques de l'âge d'or qui jouissent de rapports particuliers avec les dieux qu'aux figures divines primordiales reléguées aux extrémités de la terre après avoir joué leur rôle dans le processus cosmologique de structuration de l'univers, qui participent aux premiers stades théo-/cosmogoniques, mais qui, après l'instauration de l'ordre olympien, s'y soumettent, se retirent dans les coins périphériques du monde et n'interviennent plus dans la gestion du monde, tout en contribuant au maintien de l'ordre cosmique fondé par Zeus et par les Olympiens.

Éole est gardien des vents, là où la fonction de gardiennage est toujours associée à des entités divines appartenant aux premières lignées et aux étapes aurorales d'instauration de l'ordre. L'aspect à la fois juridique et religieux de cette fonction cosmologique est fort explicite. C'est de Zeus Κρονίων qu'Éole a reçue la fonction de ταμίης, c'est-à-dire de la part de Zeus vu dans l'une de ses hypostases juridico-religieuses associées aux temps primitifs spécifiques de l'établissement de l'ordre cosmique⁵⁰.

48. J. Strauss CLAY (1985), p. 290 ; S. LOWENSTAM (1993) ; A. L. GIESECKE (2007), § 1 : « Homer's Eutopolis ».

49. Schol. BQ ad X, 7 : καὶ ὁ Ζεὺς ἀδελφῆ ὄψῃ συνοικεῖ τῇ ; J. Strauss CLAY (1985), p. 290 ; W. ERDMANN (1934), p. 181 ; P. SCARPI (1976), p. 125 ; S. CASALI (1998), p. 708 ; C. MÜLKE (1996).

50. Le titre de Zeus Κρονίων est attesté aussi dans l'*Hymne orphique* 15 (à Zeus). C'est une formule particulièrement révérencielle de l'orant à l'adresse du dieu, titre de respect renvoyant à Zeus en tant qu'être divin tout-puissant (voir aussi OH, 19, 19 : τὸ

Habitant une île flottante, Éole assure la mobilité des phénomènes éoliens du monde désormais mis en ordre et garantit sa configuration, et ce en dépit de l'éternel état de repos dans lequel il passe son temps auprès des siens, ou précisément en vertu de cela. L'immobilité règne dans la cellule familiale d'Éole, toujours réunie autour de la table, ce qui renforce l'allure aspatiale et atemporelle de l'endroit. Ils vivent cependant au rythme binaire quotidien et le respectent : tout le jour, ils festoient continuellement (ἀεί, 8), mais la nuit (αὔτε, 12), chacun s'en va dormir. Maître des vents, figures cinétiques par excellence, Éole est parfaitement immobile et renfermé dans son propre micro-univers. Il reste toujours chez lui, alors qu'il envoie les vents circuler à travers le monde entier et que son nom Αἴολος signifie 'rapide' ou 'changeant'. Son immobilité, consubstantielle aux figures divines 'primitives', relève de la nature juridico-religieuse de sa fonction de gardien et sert de forme d'expression de son rôle de ταμίης et de sa soumission à Zeus Κρονίων, au régime de l'ordre et de la θέμις. Quand Éole refusera de rapatrier Ulysse, ce sont les principes de la θέμις qu'il considérera⁵¹, son attitude

σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες) et non pas à son statut de fils de Cronos. Les autres titres utilisés dans la formule d'invocation du dieu le confirment : « Zeus très-vénéral, Zeus incorruptible », « O Roi, tu commandes à Gaia, mère des montagnes, et aux montagnes hautes et sonores, et à Pontos, et à toutes les choses qu'enveloppe Ouranos. Zeus Kronion ! Porte-sceptre, au grand cœur, Générateur universel, source et fin de toutes choses, qui meus la terre, qui ébranles tout, étincelant, tonnant, foudroyant, Zeus créateur. » C'est F. G. WELCKER (1857-1863, vol. I, p. 140-144) qui a ouvert un véritable débat sur la figure de Zeus Κρονίων, qu'il a analysée, depuis une perspective judéo-chrétienne ou fort christianisante, en tant qu'*Urgott* suprême, dieu « primitif » précédant Cronos (invention littéraire et religieuse plus tardive), car dieu primordial, existant depuis le commencement du temps, distinct de toute chose et pourvu de l'attribut de la transcendance, l'être divin le plus élevé, dieu des dieux devançant l'idée même de Divinité, tendant vers une vision *ur*-monothéiste de Zeus inspirée notamment par la représentation eschyléenne du dieu en tant que souverain absolu qui est au-dessus de tous et de tout. *Contra* : L. Preller, H. D. Müller, Nietzsche, Usener, J. Overbeck. Sur ce débat, voir M. D. KONARIS (2015), p. 72-83.

51. Ainsi, Éole est à rapprocher des Vieillards de la mer, d'autres figures divines 'primitives' qui habitent au fond de l'abîme marin et dont l'immobilité relève de la nature juridico-religieuse des fonctions qui leur ont été octroyées à titre de gardiens de la vérité d'essence divine et de l'ordre cosmique. Figures à la fois oraculaires et de justice, leur maîtrise de la vérité est une espèce de protoscience inspirée du savoir oraculaire et des révélations de type prophétique. Qualifiés d'ἀληθής, d'ἀμειδίης ou de νημερτής, ils sont censés distinguer le vrai du faux, la vérité du mensonge et dispensent l'ἀλήθεια, leur discours dit immanquablement la vérité : Nérée est dit ἀληθής, ἀμειδίης et νημερτής, « il est véridique et bienveillant, avec lui les justes coutumes ne tombent jamais dans l'oubli et il ne connaît que desseins de justice et de bienveillance » (Hés., *Th.*, 233-236 ; deux des Néréides s'appellent exactement Némertès [*Il.*, XVIII, 46 et Hés., *Th.*, 262] et Apsoudès [*Il.*, XVIII, 46] ; voir aussi la Némertès d'Empédocle, fr. 122 D.-K.) ; le Protée homérique est dit νημερτής (*Od.*, IV, 349, 384, 401, 542 ; XVII, 140 ; voir aussi IV, 460 [ὄλοφῶια εἰδώς, cf. IV, 410], 468 [θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν]),

inflexible, celle d'un modèle de piété et de justice, relevant de la θέμις et de la puissance de résolution juridico-religieuse de l'épreuve à laquelle le héros a été soumis.

3. Éole, ἀποπέμνω et θέμις

Quelle est la nature de cette θέμις ? Pour répondre à cette question, il importe d'abord de préciser les modalités de la justice que rend Éole. Pas plus que les Lotophages, Éole ne pratique l'hospitalité proprement dite, et ce, en accord avec l'autarcie qui règne dans son île. Il a suffi à Ulysse d'arriver dans son île pour obtenir – sans prélude rituel aucun – plus que l'hospitalité : l'amitié de l'hôte divin. Si Éole reçoit Ulysse chez lui pour un mois par *amitié* (πάντα φίλει, 14), c'est en vertu de son présupposé statut de mortel « cher aux dieux », car seul un mortel qui jouisse de ce statut saurait se frayer chemin à travers la mer jusqu'à son île ; au contraire, au terme de l'entreprise échouée d'Ulysse, quand les vents et la mer le ramènent chez Éole, celui-ci se rend compte qu'Ulysse « vient chez lui *hai* des Immortels » et déclare solennellement qu'il « n'a pas le droit (θέμις) » d'aider ni de rapatrier « un homme que les Bienheureux poursuivent de leur *haine* » (73-75) : la haine remplace l'amitié. C'est que la relation entre Éole et Ulysse n'est ni directe ni ouverte ni complète : le maître des vents auquel Zeus Κρονίων a confié cette fonction divine reste un fidèle serviteur divin qui n'agit que selon les lois divines et entre les limites juridiques de son statut et de la fonction qu'il remplit pour préserver la belle mécanique de l'univers, c'est à dire l'ordre cosmique.

Quand Éole l'interroge sur tout, sur Ilion, sa flotte et son νόστος, Ulysse lui raconte tout *κατὰ μοῖραν*, *mais* (ἀλλ', au début du v. 17) quand Ulysse demande à Éole de le remettre en route, celui-ci « ne refuse pas du tout » (οὐδέ τι κείνος ἀνήγατο, 18) : Éole accepte, mais la formule par laquelle il le déclare est remplie d'éléments négatifs, ce qui suggère plutôt un refus et anticipe en quelque sorte le refus final. Il y a quelque chose de résiduel dans cet échange verbal, quelque chose qui reste non déclaré au début et qui ne s'éclaircira qu'à la fin : ce sont les conditions de cet échange qu'Éole n'énonce pas, quand il donne à Ulysse l'outre des vents sans lui dire mot sur son 'mode d'emploi'. Ensuite, comment s'explique la présence de l'outre mystérieuse faite de la peau d'un taureau écorché par lui-même, enfermée, puis fixée dans la nef d'Ulysse, sinon en vertu du mystère qui l'entoure, mystère censé éveiller, voire provoquer la curiosité de l'équipage, et ce, lors d'un voyage/récit dont le moteur universel (ici, dans l'épisode éolien,

« infallible » ou, pour reprendre l'expression de J. BOULOGNE (1995, p. 13) à propos de Protée, « ni il ne se trompe, ni il ne trompe », etc.

comme ailleurs dans l'*Odyssée*) est la cupidité des hommes ? Enfin, si l'intention d'Éole était d'aider Ulysse à rentrer chez lui en déléguant le vent d'ouest d'emporter ses navires sur la mer, comment s'explique le don de l'outre dans laquelle sont emprisonnés les autres vents, ceux qui seront hostiles au retour ? Son rapport avec Ulysse est ambigu, ainsi que l'est le don de l'ἄσκός : de même que celui-ci n'est efficace que si et autant qu'on n'y touche guère, le voyage marin n'est favorable que si et autant que les marins ne transgressent aucun tabou rattaché à l'objet divin offert en don, en fait une sorte de 'don empoisonné'⁵², car l'objet sert d'instrument de mise à l'épreuve ; de même, le retour d'Ulysse n'est possible que si et alors que les dieux – dont Éole est le serviteur et auxquels il sert de médiateur, en exprimant leur volonté à l'égard des mortels – en décident. Autrement dit et en considérant le don qu'il offre à Ulysse, Éole ne lui offre pas d'assistance divine dans le sens traditionnel du terme et selon la manière dont d'autres dieux, proches des mortels, agissent auprès de leurs protégés. Plutôt, il met Ulysse à l'épreuve ou, en serviteur des dieux, il sert d'intermédiaire par lequel les dieux le font. Et ce, par le moyen du don 'empoisonné' de l'ἄσκός qui n'agit efficacement que s'il demeure intact, ensuite par le biais des vents qui, une fois l'ἄσκός délié, agissent dans le sens contraire et ramènent Ulysse précisément au point de départ (et non pas ailleurs)⁵³.

L'équation en jeu est simple : Éole offre un don à Ulysse, mais celui-ci n'est pas censé le toucher ; s'il y touche, il transgresse un interdit non énoncé ; ce qu'un dieu lie, un mortel n'est pas censé délier, l'emploi à répétition de καταδέω étant symptomatique à cet égard, car 'lier' et 'délier' sont les termes d'une logique juridico-religieuse binaire, mais ambivalente : si un mortel délie ce qu'un dieu a lié, l'objet censé favoriser son retour agira en sens contraire et le ramènera à la case de départ. Le poète joue sur cette valeur éminemment ambivalente de l'acte de 'lier', car, en vertu de la logique dialectique associée à tous les lieurs et les liens dans la pensée grecque, tout lien lie et délie à la fois. Éole 'lie' l'outre pour qu'à un moment donné celle-ci soit déliée (ou pas) ; à leur tour, une fois l'outre déliée, les vents qui y ont été 'liés' par leur maître, reviennent à leur ταμίης.

Le retour vers l'île d'Éole est 'naturel' dans la mesure où celle-ci est le siège et le point de convergence des vents, mais ce mouvement en deux temps de l'aller-retour Ithaque-Éolie relève d'une dialectique juridico-religieuse binaire de type ordalique qui se résout toujours selon le principe 'si ... / alors ...' et implique sans exception un interdit (énoncé ou pas).

52. Le motif de l'outre des vents d'Éole en tant que *failed gift* sera repris dans les épigrammes homériques de Palladas, *AP IX*, 484 et 486. À ce sujet, voir L. A. GUICHARD (2016).

53. Voir J. Strauss CLAY (1985), p. 290 sur l'Éolie « *under the sign of the cercle* ».

Éole agit selon ce type de logique en mettant Ulysse à l'épreuve au moyen d'un don ambivalent : s'il l'a accueilli chez lui, par amitié, s'il lui a offert un don, c'est en vertu de la supposition que seul un mortel « cher aux dieux » ou auquel les dieux l'ont permis puisse se frayer chemin jusque chez lui ; si le don n'a pas agi efficacement puisque l'interdit qui lui était attaché a été transgressé, c'est que celui auquel il l'a offert est et est venu chez lui « *haï* par les dieux ». Or Éole « n'a pas le droit » d'outrepasser la volonté des dieux et les lois divines.

Ce n'est qu'à leur retour, après avoir vu les résultats de la mise à l'épreuve à laquelle il a soumis Ulysse et ses gens, après avoir reçu une confirmation de la part des dieux *via* les signes – les vents et la tempête qui ramènent le navire chez lui – qu'Éole peut porter un jugement sur leur responsabilité ou leur culpabilité, sur leur légitimité, sur leur droit défini par rapport à la *θέμις* de rentrer chez eux grâce au secours divin.

L'attitude d'Éole envers Ulysse, d'abord bienveillante, devient à leur deuxième rencontre celle d'un juge. De retour chez Éole, Ulysse emmène avec lui seulement deux compagnons et n'entre plus dans la demeure, mais s'assoit sur le seuil de la demeure, près de la porte (*παρὰ σταθμοῖσιν ἐπ' οὐδοῦ / ἐξόμεθ'*, 62-63) : il s'arrête dans l'*entre-deux*⁵⁴, ce qui souligne l'écart qui le sépare désormais autant du monde et de la famille divine d'Éole que du monde des mortels, dont sa patrie et sa famille qu'il n'a pas réussi à rejoindre. À la position rituelle qu'Ulysse prend devant Éole et les siens, les hôtes, tous étonnés dans leur cœur, répondent avec une question directe – et, à partir d'ici, l'échange verbal entre Ulysse et Éole relève du discours direct – et apparemment aussi rituelle : « Comment es-tu venu, Ulysse ? » (*πῶς ἦλθες, Ὀδυσσεῦ*), 64). Question qui reprend, partiellement et apparemment, la formule conventionnelle d'accueil de tout étranger, elle est remplie de stupeur et de suspicion, car les hôtes lui rappellent qu'ils l'ont aidé « à regagner sa maison, sa patrie et ceux qui lui sont chers »⁵⁵. Qui plus est, cette même question, et sous cette même forme, apparaît dans deux autres moments sensibles qui trahissent la situation liminale dans laquelle se trouve Ulysse à son retour contraint à la cour d'Éole : dans la *Nékyia*, quand

54. Ce même motif est utilisé dans d'autres étapes du périple d'Ulysse, chez Polyphème et Circé (X, 220 et 230, 310 et 312) ou à Ithaque (XIII, 109-112). Par contre, chez les Phéaciens, Nausicaa conseille Ulysse de se diriger directement vers le foyer et d'embrasser les genoux de la reine (VI, 303-311, VII, 134-145). Sur le caractère liminal du binôme οὐδός - θύρα(ι) dans la tradition grecque, voir A. VAN GENNEP (1909), p. 25-33 ; M. B. OGLE (1911) ; C. P. SEGAL (1967), p. 337-339 ; D. LATEINER (1992), p. 147 ; P. GIAMMELLARO (2013) ; sur le motif du seuil dans d'autres traditions, voir M. DOUGLAS (1966), p. 115-140 ; W. TURNER (1967), p. 93-111.

55. *Od.*, X, 65-66 = VII, 319-320 (désignant l'œuvre d'*ἀποπέμνω* accomplie par les Phéaciens à l'égard d'Ulysse).

Ulysse interroge la première ombre qui se présenta devant lui, celle d'Élphénor dont le corps était resté « sans pleurs ni sépulture » après sa mort et qui se trouve ainsi dans l'*entre-deux*, à l'entrée de l'Hadès⁵⁶, *betwixt and between* les royaumes de la vie et de la mort (Ἐλπήνορ, πῶς ἦλθεσ ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα; XI, 57) ; ensuite, dans le discours d'Anticlée qui demande avec anxiété à son fils « pourquoi est-il venu *vivant* » dans les lieux obscurs, 'invisibles' et inaccessibles situés dans la proximité de l'Hadès (155).

La première question d'Éole est suivie d'une autre, encore plus significative : « quel dieu méchant te harcèle ? » (τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων;, 64)⁵⁷. C'est qu'Éole saisit d'un coup qui est Ulysse en termes d'attitude des dieux envers lui : « un homme que les Bienheureux poursuivent de leur haine », « un homme haï par les Immortels » (74-75). Or « il n'a pas le droit d'aider ni de rapatrier » (οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν, 73) un tel homme⁵⁸. Dans l'échec d'Ulysse dans une traversée dont il avait écarté tout danger potentiel, Éole voit le signe manifeste du blâme, de l'arrêt ou de l'opposition des dieux à son dessein initial ou leurs propres desseins à l'égard d'Ulysse. Dans l'échec d'Ulysse et derrière la sottise de ses gens, Éole voit la colère divine qui le frappe et entend que les desseins divins à son égard sont autres⁵⁹. Les compagnons d'Ulysse n'ont servi que d'instruments censés révéler la colère divine qui vise Ulysse et le programme religieux tracé par Zeus concernant son retour. De plus, ce n'est pas à Éole de sanctionner l'acte de démesure commis par les compagnons d'Ulysse et, avec eux, Ulysse lui-même. Quand il avait confié l'outre à Ulysse, il entendait mettre à l'épreuve Ulysse lui-même, tester sa piété et les desseins des dieux à son égard, la procédure ordalique n'ayant point valeur de châtement, mais uniquement de jugement.

Si Éole ne deviendra pas le πόμπιμος δαίμων dont le navigateur a toujours besoin, ceci n'est pas conforme à un quelconque aspect de divinité irascible ou malcommode, mais à celui de gardien censé sanctionner tout acte impie susceptible de nuire à l'ordre et qui entraîne inmanquablement

56. Cf. *Il.*, XXIII, 71, où Patrocle demande à Achille de l'ensevelir au plus vite afin qu'il puisse « passer les portes d'Hadès ».

57. À comparer avec la formule ἔχραε δαίμων (*Il.*, XVI, 352 et 356, *Od.*, V, 396) utilisée à propos de loups malfaisants, des Danaens ou d'un δαίμων se ruant sur leurs victimes pour en faire leur proie.

58. Voir aussi Apoll., *Épit.*, VII, 11 : « Mais Éole le chasse de son île, en lui disant qu'il ne pouvait pas le sauver si les dieux s'y opposaient » (Ὀδυσσεὺς δὲ ἀφικόμενος πρὸς Αἴολον ἠΐσιου πομπῆς τυχεῖν, ὃ δὲ αὐτὸν ἐκβάλλει τῆς νήσου λέγων ἀντιπρασόντων τῶν θεῶν μὴ δύνασθαι σῶζειν) ; Hyg., *Fab.*, 125 : *Rursum ad Aeolum est delatus, a quo eiectus est, quod uidebatur Ulixes numen deorum infestum habere.*

59. A. HEUBECK, A. HOEKSTRA (1989) ad 59-76 : *Aeolus recognizes the wrath of heaven behind the crew's stupidity and its disastrous consequences, and will have no contact with those who incur that wrath.*

la justice divine. L'outre des vents (et l'interdit qui en est inséparable) a agi à titre d'indicateur de la 'chimie' des rapports entre Ulysse, les dieux et leur desseins à son égard. À travers cette mise à l'épreuve, Éole a agi selon une logique ordalique inébranlable : si la mer et les vents ramènent Ulysse chez lui, c'est que telle est la volonté des dieux à son égard ; s'ils ne l'y ramènent pas, c'est qu'il en butte à la haine des dieux qui ont décidé autrement. Or Éole « n'a pas le droit » d'agir en contrepoint à la volonté divine, au risque d'être puni par les dieux. C'est ce qui arrivera aux Phéaciens, qu'Éole préfigure. Par cette décision de renvoyer Ulysse, Éole renvoie au programme religieux de l'*Odyssee*, tel qu'il a été énoncé par Zeus au premier chant du poème : les mortels sont les victimes de leur propre aveuglement, « ce sont eux qui aggravent leur sort du fait de leur propre sottise », et non pas les dieux qu'ils mettent en cause pour tous leurs malheurs (I, 32-34) ; de même, si le zéphyr envoyé par Éole n'aboutit pas à emporter les nefes des marins d'Ulysse jusqu'à Ithaque, c'est « leur sottise qui les perdit » (26-27). De plus, vu l'emploi à répétition d'ἀποπέμπω dans le discours d'Éole (65, 73, 76, voir aussi v. 18 et 79 pour l'emploi de πέμπω et de πομπή), on comprend que toute πομπή divine doit être conforme aux principes divins de la θέμις et qu'Éole connaît d'avance les desseins divins à l'égard d'Ulysse, tels qu'ils ont été tracés par Zeus lui-même devant l'assemblée des dieux du chant V du poème, quand il annonce que le retour d'Ulysse aura lieu « sans le concours des dieux ni des humains » (οὔτε θεῶν πομπῆ οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων, 32) et que son νόστος sera synchronisé avec celui de Télémaque, retour assuré par l'œuvre de πομπή d'Athéna (25-27).

En le renvoyant, Éole laisse Ulysse errer et laisse la mer et les dieux juger et décider de son sort. Ce faisant, Éole ne se soustrait pas à une tâche divine qui, par ailleurs, ne lui revient pas, la formule qu'il utilise en témoinne : « je n'ai pas le droit (θέμις) » d'aider, ni de rapatrier. Il agit en conformité avec les principes juridiques et religieux de la θέμις et se soumet, comme toutes les figures divines ancestrales reléguées aux confins du monde, aux desseins et aux décisions des dieux olympiens (δίκη θεῶν), les garants de l'observance des lois et de l'ordre actuel du monde. Il devient ainsi l'agent indirect des dieux et donne expression à leur volonté concernant le sort d'Ulysse⁶⁰. La décision d'Éole est irrévocable et la leçon qu'il apprend aux marins est profondément morale : malgré leurs lourds sanglots, Ulysse et son équipage sont contraints à « voguer plus loin », sans

60. Agent indirect aussi de la volonté de Zeus concernant le sort des compagnons d'Ulysse, Zeus qui « surveille tout le monde et punit chaque faute » (*Od.*, XIII, 214).

que nul secours divin, nulle πομπή ne soit en vue parce que, avoue le héros,
« c'était bien [leur] faute » (ήμετέρη ματίη, ἐπεὶ οὐκέτι φαίνεται πομπή, 79).

Gabriela CURSARU
Université de Montréal
gabriela.cursaru@gmail.com

Bibliographie

- A. BALLABRIGA (1988) : *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris.
- Marie-Claire BEAULIEU (2016) : *The Sea in the Greek Imagination*, Philadelphia.
- M. BENEDETTI (1980) : « Osservazioni su om. σάκος », *SSL* 20, p. 115-162.
- A. BERNABÉ, Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL (2001) : *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- J. BOULOGNE (1995) : « La leçon de Protée », *Uranie* 5, p. 9-32.
- J. N. BREMMER (1983) : *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton.
- M. BRIAND (1993) : « L'esprit blanc de Pélias », *Mètis* 8, p. 103-128.
- W. BURKERT (2004) [1999] : *Babylon, Memphis, Persepolis : Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge (MA).
- S. CASALI (1998) : « Ovid's Canace and Euripides' *Aeolus* : Two Notes on *Heroides* », *Mnemosyne* 4th ser., 51.6, p. 700-710.
- Jenny Strauss CLAY (1985) : « Aeolia, or Under the Sign of the Circle », *CJ* 80.4, p. 289-291.
- A B. COOK (1940) : *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III, part II, London.
- E. F. COOK (2006) [1995] : *The Odyssey in Athens : Myths of Cultural Origins*, Ithaca (NY).
- D. L. COUPRIE (1995) : « The Visualization of Anaximander's Astronomy », *Apeiron* 28.3, p. 159-181.
- D. L. COUPRIE (2001) : « Anaximander's Discovery of Space », dans A. PREUS (éd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy. 6, Before Plato*, Albany (NY), p. 23-48.
- D. L. COUPRIE (2005) : « Some Remarks on the Earth in Plato's *Phaedo* », *Hyperboreus* 11.2, p. 192-204.
- F. CUMONT (1939a) : « Une terre cuite de Soings et les Vents dans le culte des morts », *RA* 13, p. 26-59.
- F. CUMONT (1939b) : « Les vents et les anges psychopompes », dans T. KLASER, A. RÜCKER (éd.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums F. J. Doelger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern* (Antike & Christentum, Ergbd., I), Münster, p. 70-75.
- Gabriela CURSARU (2014) : « Exposition et initiation : enfants mythiques soumis à l'épreuve du coffre et abandonnés aux flots », dans Chiara TERRANOVA (éd.), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico : la vita e la morte, i rituali e i culti tra archeologia, antropologia e storia delle religioni*, Rome, p. 361-385.
- Rita D'AVINO (1958) : « La visione del colore nella terminologia greca », *RicLing* 4, p. 99-134.
- L. DEROY (1961) : « Un symbolisme juridique de la chaussure », *AC* 30, p. 371-380.
- M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (1974) : *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris.

- Carol DOUGHERTY (2001) : *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford.
- Mary DOUGLAS (1966) : *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London.
- H. DÜRBECK (1977) : *Zur Charakteristik der griechischen Farbenbezeichnungen* (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klassische Philologie, 27), Bonn.
- W. ERDMANN (1934) : *Die Ehe im alten Griechenland*, München.
- C. A. FARAONE (1999) : *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (MA).
- Maria Fernanda FERRINI (1978) : « Il problema dei termini di colore nella poesia omerica », *AFLM* 11, p. 9-35.
- E. FRÄNKEL (1910-1912) : *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τήρ, -τωρ, -της (-τ-)* (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft, 1, 4), 2 vols., Strassburg.
- A. D. FRASER (1933) : « The Origin of Aeolus », *CJ* 28.5, p. 364-366.
- J. G. FRAZER (1917) : *The Magic Art*, vol. I, Londres.
- R. GAGNÉ (2007) : « Winds and Ancestors : the *Physika* of Orpheus », *HSPH* 103, p. 1-23.
- G. GERMAIN (1954) : *Genèse de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré*, Paris.
- P. GIAMMELLARO (2013) : *The Beggar on the Threshold. Spaces, Ritual Crossings and Social Identity in the Homeric Epic*, dans C. AMBOS, L. VERDERAME (éd.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche, Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma* (Rivista degli studi orientali, Suppl. 86. 2), Pisa - Rome, p. 145-164.
- Annette L. GIESECKE (2007) : *The Epic City : Urbanism, Utopia, and the Garden in Ancient Greece and Rome* (Hellenic Studies Series, 21), Cambridge (MA), <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5716>>.
- B. GLADIGOW (1967) : « Pneumatik und Kosmologie », *Philologus* 111, p. 1-20.
- G. GLOTZ (1904) : *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris.
- L. A. GUICHARD (2016) : « Homer in the Greek Epigram of the 1st to 4th Centuries », dans C.-P. MANOLEA *et al.* (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Homer from Hellenistic Age to Late Antiquity*, Leiden [à paraître].
- R. HAMPE (1967) : *Kult der Winde in Athen und Kreta* (SHAW, 1), Heidelberg.
- W. HANSEN (1996) : « Homer and the Folktale », dans I. MORRIS, B. B. POWELL (éd.), *A New Companion to Homer*, Leiden, p. 442-462.
- A. HEUBECK, A. HOEKSTRA (1989) : *A Commentary on Homer's Odyssey*, Vol. II, Books IX-XVI, Oxford.
- Eleanor IRWIN (1974) : *Colour Terms in Greek Poetry*, Toronto.
- I. J. F. DE JONG (2004) : *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, (1^{re} éd. 2001).
- M. D. KONARIS (2015) : *The Greek Gods in Modern Scholarship: Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford.
- D. LATEINER (1992) : « Heroic Proxemics : Social Space and Distance in the *Odyssey* », *TAPhA* 122, p. 133-163.

- B. LOUDEN (2011) : *Homer's Odyssey and the Near East*, Cambridge.
- S. LOWENSTAM (1993) : *The Scepter and the Spear : Studies on Forms of Repetition in the Homeric Poems*, Lanham (MD).
- B. MALINOWSKI (1989) : *Les Argonautes du Pacifique occidental* [tr. fr. A. et S. Devyver], Paris.
- Ivonne MANFRINI (2009) : « Entre refus et nécessité de la couleur : la sculpture grecque antique », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs : catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, p. 21-41.
- J. MÉNDEZ DOSUNA (2015) : « Glosografía griega y polisemia irracional: la verdadera historia de αἰόλος », *Ianua Classicorum. Temas y formas del mundo clásico*, Madrid, vol. 1, p. 357-394.
- MIFL = S. THOMPSON (1955-1958) : *Motif-index of Folk-literature : a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fables, Jest-books, and Local Legends*, Bloomington.
- P. MORET (1997) : « *Planesia*, îles erratiques de l'Occident grec », *RÉG* 110, p. 25-56.
- C. MÜLKE (1996) : « Ποίων δε κακῶν οὐκ αἰτιός ἐστι : Euripides' *Aiolos* und der Geschwisterinzeß im klassischen Athen », *ZPE* 114, p. 37-55.
- M. N. NAGLER (1980) : « Entretiens avec Tirésias », *CW* 74.2, p. 89-106.
- J. D. NILES (1978) : « Patterning in the Wanderings of Odysseus », *Ramus* 7, p. 46-60.
- M. B. OGLE (1911) : « The House-Door in Greek and Roman Religion and Folklore », *AJPh* 32, p. 251-271.
- R. B. ONIANS (1951) : *The Origins of European Thought*, Cambridge.
- D. PAGE (1973) : *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard (MA).
- L. RADERMACHER (1915) : *Die Erzählungen der Odyssee*, Vienne.
- K. REINHARDT (1960) : « Die Abenteuer der *Odyssee* », in ID., *Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung*, Göttingen, p. 47-124.
- R. ROLLINGER (2014) : « Aiolos, Odysseus und der ἀσκός », *Hermes* 142, p. 1-14.
- P. SAUZEAU, A. SAUZEAU (2012) : *La quatrième fonction : altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris.
- P. SCARPI (1976) : *Lettura sulla religione classica*, Firenze.
- S. SCULLY (1987) : « Doubling in the Tale of Odysseus », *CW* 80, p. 401-417.
- C. P. SEGAL (1967) : « Transition and Ritual in Odysseus' Return », in *PP* 22, p. 321-342.
- R. STRÖMBERG (1950) : « The Aeolus Episode and Greek Wind Magic », *Acta Univ. Gotoburgensis* 56.3, p. 71-84.
- M. TODOUA (2005) : « Empédocle : empêche-vents ou dompteur des mauvais génies ? Réflexions autour du fr. 111 D.-K. », *BAGB* 1, p. 47-81.
- R. TURCAN (1986) : « Représentations des vents dans l'art funéraire et mithriaque », dans Lilly KAHIL, C. AUGÉ, Pascale LINANT DE BELLEFONDS (éd.), *Iconographie classique et identités régionales. Paris 26 et 27 mai 1983* (= BCH Suppl., XIV), Paris, p. 119-128.
- W. TURNER (1967) : *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca.

- A. VAN GENNEP (1909) : *Les rites de passage*, Paris (réimpr. 1969).
- A. W. VERRALL (1898) : « Death and the Horse », *JHS* 18, p. 1-14.
- P. WATHELET (1989) : « Rhésos ou la quête de l'immortalité », *Kernos* 2, p. 213-231.
- F. G. WELCKER (1857-1863) : *Griechische Götterlehre*, 3 vol., Göttingen.
- M. L. WEST (1971) : *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.