Manger la chair de son ennemi

Françoise Letoublon

▶ **To cite this version:**

Françoise Letoublon. Manger la chair de son ennemi. Food and History, 2016, L'imaginaire de l'alimentation humaine en Grèce ancienne, textes réunis par Jocelyne Peigney et Brigitte Lion, 13 (1-3 2015), pp.15-44. hal-01438680

HAL Id: hal-01438680
https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01438680

Submitted on 28 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Manger la chair de son ennemi

Françoise Létoublon

Colloque de Tours
24-25 novembre 2011

A partir des formules homériques se dessine une "“Encyclopédie homérique” de la nourriture. La plupart des formules montrent une image cohérente des humains mangeant du pain et de la viande cuite, en opposition aux animaux nourris de chair humaine et aux dieux nourris de nectar et d'ambroisie. Pourtant, certains passages troublants montrent qu'Achille face à Hector fait le vœu de le manger cru. Hécube dans le chant 24 souhaite de manger cru le foie d'Achille. Dans la première partie de l'Iliade, un seul passage montre un vœu comparable, peut-être ironiquement attribué à Héra par Zeus, avec la forme rare βεβρώθοις. Nous relions ces passsages à d'autres dans lesquels une arme, une lance, est dite être avide de chair humaine. Même si elles ne sont pas aussi fréquentes dans le texte que celles de la première partie, ces formes font partie du corpus formulaire, et entraînent une image plus sauvage du monde homérique dans laquelle le désir de manger son ennemi n'est pas masqué sous les conventions usuelles du langage.
Mots-clefs: Homère, formule, encyclopédie, humain, pain, viande animale cuite, chair humaine, nectar, ambroisie

Eating one's enemy's flesh

We study, through the corpus of Homeric formulas, the so-called “Homeric Encyclopedia” of eating. Most of them provide us with a coherent image of mankind eating bread and cut animal meat, as opposed both to animals eating human flesh and to gods eating nectar and ambrosia. However, some troubling passages show that Achilles, face-to-face with Hector, wishes that he could eat him. Moreover, queen Hecuba in book 24 wishes that she could eat Achilles' liver. A single passage in the first half of the Iliad shows a similar vow, perhaps ironically attributed to Hera by Zeus, with the rare form βεβρώθοις. We link these passages to two other ones, where a weapon, namely a spear, is said to be eager with (human) flesh. Though not as common in the texts as the usual formulas, these forms take part in the formulaic corpus, and they point to a more savage image of the Homeric world, where the desire to eat one’s enemy is not masked under language’s usual conventions.

Keywords: Homer, formula, encyclopedia, mankind, bread, cut animal meat, human flesh, nectar, ambrosia

L’usage de remercier les organisateurs d’un colloque et d’une publication, toujours agréable, l'est particulièrement envers l’hospitalité tourangelle et les organisatrices d'un colloque aussi gastronomique, même si le sujet traité ici peut surprendre en faisant entendre une note un peu discordante. L’éblouissement éprouvé, durant les années d’une morne khâgne parisienne, à la lecture de Lévi-Strauss, en particulier *Le cru et le cuit*,[1] et plus tard de Vernant et son équipe,[2] est

[1] Claude LEVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, *Mythologiques* 1 (Paris, 1964).

[2] Les souvenirs personnels sont en général mal venus dans une publication comme celle-ci, pourtant, j’aimerais citer une mémorable session au couvent de l’Arbresle sur le mythe de Prométhée, suivie par la lecture de

probablement à l'origine d'une enquête anthropologique sur les représentations de la nourriture dans l'*Iliade* s'appuyant fortement sur la méthode de l'analyse formulaire. Il me semble en effet que les hellénistes anthropologues français, dans le prolongement de Louis Gernet, traitent en général d'Homère sans attacher suffisamment d'importance à la forme et en particulier aux *formules* qui émaillent le texte. La méthode d'analyse formulaire, dans le courant de l'Oral Poetry outre-Atlantique vient de la thèse de l'Américain Milman Parry soutenue à Paris en 1928.[3] Le colloque organisé à Grenoble en 1993 tentait de faire le point sur la théorie et sur sa réception.[4] On peut aussi signaler qu'a été organisé à Harvard en décembre 2010 un grand colloque sur l'héritage de Parry et de Lord (publication en cours par les soins de David Elmer). Au-delà de l'analyse des formules elles-mêmes, il faut encore souligner l'hypothèse, due à Eric A. Havelock,[5] suivant laquelle l'ensemble de la poésie formulaire constitue une sorte d'*encyclopédie orale traditionnelle* : les emplois formulaires s'avèrent révélateurs d'une représentation anthropologique du monde.

L'anthropologie de la nourriture chez Homère sera étudiée d'abord à partir des formules, pour dégager en quelque sorte la "norme" à l'époque homérique, ou plutôt celle du monde des héros : on sait effet que le "monde d'Ulysse", pour reprendre le titre du livre inaugural de Moses Finley[6] n'est pas celui des personnages de la guerre de Troie mais reflète au moins en partie celui d'Homère et de l'époque géométrique: tout en affirmant représenter le monde archaïque de l'époque mycénienne, Homère trahit son appartenance à un monde plus récent par certains anachronismes.[7] Dans l'encyclopédie homérique, l'anthropophagie apparaît comme un *hapax.*

---

nombreux livres jusqu'à *La cuisine du sacrifice*, ed. Marcel DETIENNE et Jean-Pierre VERNANT (Paris, 1979) à moduler désormais par *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question*, ed. Stella GEORGOUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (Bruxelles, 2005). Il faut compléter ces références au courant anthropologique français par John WILKINS & Shaun HILL, *Food in the Ancient World* et Robin NADEAU, *Les manières de table dans le monde greco-romain* (Tours, 2010). Pour un aperçu sur les commentaires anciens, voir Malcolm HEATH, "Do Heroes Eat Fish? Athenaeus on the Homeric Lifestyle", in *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, David BRAUND & John WILKINS eds (Exeter, 2000), p. 342-352.

[3] Milman PARRY, *Les formules et la métrique d'Homère* (Paris, 1928), *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, ed . Adam PARRY (Oxford, 1971).

[4] *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique* (Amsterdam, 1997).

[5] Eric A. HAVELOCK, *Preface to Plato* (Cambridge Mass., 1963) et *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven, 1986).

[6] Moses I. FINLEY, *The World of Odysseus* (London, 1956), *Le monde d'Ulysse* (Paris, 1986). insistait sur le fait que le monde d'Ulysse ne doit pas être assimilé au monde mycénien, celui de l'époque des héros de la Guerre de Troie. Depuis la parution de son livre, on a toutefois constaté qu'il ne s'agit pas non plus du monde de l'époque géométrique dans lequel ont dû vivre les aèdes homériques, peut-être « Homère » lui-même, mais plutôt d'un monde mêlant des traits "récents" à un ancien fond mycénien.

[7] Je ne peux évidemment pas traiter ce vaste problème dans le cadre limité de cette étude, mais il faut insister sur le fait que l'analyse du « monde d'Ulysse » que fit jadis Finley, toute novatrice qu'elle fût à l'époque, présente des limites. L'exemple des métaux montre que les héros sont montrés dans un monde qui est celui du bronze, tandis que les comparaisons homériques montrent une forge où le fer est bien plus usuel que le bronze.

Pourtant, l'examen d'un objet tout à fait particulier dans l'*Iliade*, la lance d'Achille, montre qu'elle est "avide de sang", et cela renvoie à deux expressions dans lesquelles les personnages, Achille mais aussi, de manière très surprenante, une femme, la vieille reine Hécube, exprime un *vœu de manger la chair de son ennemi.*
On commencera par l'étude des formules les plus fréquentes, dont on peut penser qu'elles expriment la norme habituelle de la sociéré homérique.

1. L'anthropologie des formules homériques

L'étude du verbe "manger" et de ses objets montre une conjugaison légèrement différente de celle qu'on apprend en attique, en particulier pour le présent, puisque le thème de présent ἐσθίω du verbe connu en attique[8], dérivé en *ye/o du radical * *ed-*, sans être un véritable *hapax*, est peu attesté chez Homère,[9] comparé à ἔδω,[10] et surtout à diverses formes du moyen ἔδομαι.
Voyons les emplois homériques en tenant compte des objets du verbe, dont on peut préjuger qu'ils vont nous livrer la clef des *nourritures* les plus fréquentes dans la culture correspondante.

1.1. manger et ses objets

Pour nous en tenir aux emplois fréquents et aux formules, on notera la fréquence des formes verbales avec sujet humain et complément tel que σῖτον, βίοτον, τυρῶν, κρέα ou des noms d'animaux domestiques tels que des moutons, chèvres ou vaches, avec un présent d'habitude:
Il. 4.345 … ὀπταλέα κρέα ἔδμεναι (on reviendra plus loin sur ce premier exemple)
Il .6.142 εἰ δέ τίς ἐσσι βροτῶν οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν
8.231 ἔσθοντες κρέα πολλὰ βοῶν ὀρθοκραιράων
12.319 ἡμέτεροι βασιλῆες, ἔδουσί τε πίονα μῆλα / οἶνόν τ' ἔξαιτον μελιηδέα (à propos des nobles Lyciens)
*Od.*1.160 ἐπεὶ ἀλλότριον βίοτον νήποινον ἔδουσιν repris avec une variante en 13.396, 428, 15.32 … οἵ τοι βίοτον

[8] Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris, 1968-1980, nouvelle édition en 2009 avec la *Chronique d'étymologie grecque*), désormais *DELG* et le cas échéant *CEG*, s.v. ἔδω, p. 298.
[9] On trouve les formes suivantes: indicatif présent ἐσθίει (*Il.* 23.182),passif ἐσθίεται (*Od.* 4.318) imparfait ἤσθιον, ἤσθιε, infinitif ἐσθέμεναι (*Il.* 24.213, *Od.* 2.75, 7.220, 9.479; 10.373), ἐσθιέμεν (*Od.* 2.305, 21.69) participe ἐσθίων (*Il.* 24.415, *Od.* 10.272, 20.237), ἔσθοντες (*Il.* 8.231), ἔσθουσαι (*Od.* 13.409), impératif ἔσθιε (*Od.* 14.80, 443) et ἔσθι' (*Od.* 17.478), pl. ἔσθιετε (*Od.* 10.460). Le statut formulaire est visible par exemple pour les formes d'impératif: *Od.* 14.80 ἔσθιε νῦν, ὦ ξεῖνε, τά τε δμῳέσσι πάρεστι.
14.443 ἔσθιε, δαιμόνιε ξείνων, καὶ τέρπεο τοῖσδε.
17.478 ἔσθι' ἔκηλος, ξεῖνε, καθήμενος, ἠ ἀπιθ'ἄλλῃ.
[10] Les formes actives du présent radical sont en nombre relativement réduit dans l'*Iliade* (6.202 ὃν θυμὸν κατέδων à propos de Bellérophon, voir *Od.* 10.379 θυμὸν ἔδων), 4 dans l'*Odyssée* : le participe qui vient d'être cité, deux formes de subjonctif 13.419 ἔδωσι avec βίοτον et 16.389 ἔδωμεν avec χρήματ' et une forme d'indicatif 16.432 ἔδεις avec οἶκον.

κατέδουσιν, et 17.378 ὅτι τοι βίοτον κατέδουσιν ἄνακτος, ainsi qu'avec le subjonctif 13.419 … βίοτον δὲ οἱ ἄλλοι ἔδωσι.
On comparera encore *Od.* 16.84 … ἐγὼ πέμψω καὶ σῖτον ἅπαντα / ἔδμεναι …,
Od. 17.260 σῖτον δ᾽αἰδοίη ταμίη παρέθηκε φέρουσα / ἔδμεναι …, et *Il.* 5.203 dans l'emploi absolu … εἰωθότες ἔδμεναι ἄδην, ainsi que
Od. 1.9-10 νήπιοι, οἱ κατὰ βοῦς Ὑπερίονος Ἠελίοιο / ἤσθιον ("manger des bœufs" est attendu pour des humains, s'il ne s'agissait de ceux du Soleil), avec
Od. 14.41-42 … ἄλλοισι δὲ σύας σιάλους ἀτιτάλλω / ἔδμεναι …
Remarquons au passage la tendance marquée des aèdes à employer les formes de l'infinitif présent et de l'imparfait en rejet au début d'un vers avec une coupe trihémimère: il s'agit à mon sens de formes expressives soulignées par le rythme.

Le même verbe ainsi usuellement employé pour la nourriture des hommes l'est aussi pour celle de divers animaux: serpents, vautours, chiens, vers, mouches, oies et cochons, comme le montrent divers exemples: la forme du pluriel ἔδονται (ou κατέδονται) employée (valeur de présent ou de futur) avec pour sujet divers animaux, γῦπες "vautours" *Il.* 4.237 (compl. τέρενα χρόα), voir 16.836, *Od.* 22.30, avec pour sujet des chiens, *Il.*18.283, 22.89, *Od.* 18.271 (κύνες καὶ γῦπες), 21.363, ou les vers (αἰολαὶ εὐλαί) *Il.* 22.509. La forme active ἔδουσι est employée pour des mouches qui mangent des cadavres (*Il.* 19.31 = 24.415 μυίας, αἳ ῥά τε φῶτας ἀρηϊφάτους κατέδουσιν), des cochons (*Od.* 10.143 … οἷα σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν) et pour les χῆνες (oies mâles) de Pénélope, *Od.* 19.536 χῆνές μοι κατὰ οἶκον ἐείκοσι πυρὸν ἔδουσιν.[11] L'imparfait ἤσθ(ι)ε se trouve avec sujet animal dans *Il.* 2.314 ἔνθ' ὅ γε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας ὦτας "il les dévora tous, malgré leurs cris plaintifs" (présage du serpent et des oiselets) ; *Od.* 9.292 (ἤσθιε employé absolument à propos du Cyclope, avec une comparaison à un lion sauvage) voir 20.19 … ὅτε μοι ἄσχετος ἤσθιε Κύκλωψ / ἰφθίμους ἑτάρους ... ; 12.356 Scylla κατήσθιε (la nourriture est constituée par une partie des compagnons d'Ulysse).

Dans un cas, c'est le feu qui "mange" tout et tous: *Il.* 23.182 τοὺς ἅμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει sans que l'on puisse dire s'il s'agit d'une métaphore idiomatique, puisque le cas est unique. Mais le présent semble avoir une force expressive particulière.
De manière exemplaire la "conjugaison" du thème de présent à l'indicatif et à l'infinitif, au début et à la fin du même vers, où il s'agit des compagnons d'Ulysse métamorphosés par Circé, apparaît dans

[11] Il semble que le verbe radical, à la forme active au moins, s'applique plus spécifiquement à la nourriture habituelle d'une espèce, et que cela soit vrai aussi pour les humains.

Od. 10.242-3 πὰρ ἄκυλον βάλανόν τ' ἔβαλεν καρπόν τε κρανείης
ἔδμεναι, οἷα σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν.
[Circé leur jetait à manger] des glands, des faînes et des fruits de cornouiller,
Tout ce que mangent des cochons vautrés à terre.

Un verbe semble pourtant spécifiquement appliqué aux animaux, seulement au thème de parfait βεβρω- et s'appliquer expressivement à la nourriture humaine à peu près comme *dévorer* en français:[12] il s'agit du participe βεβρωκὼς (dans une comparaison dans les deux exemples homériques, *Il.* 22.94 ὡς δὲ δράκων … ἄνδρα μένῃσι / βεβρωκὼς κακὰ φάρμακ᾽ … et *Od.* 22. 403 … ὥς τε λέοντα / ὃς ῥά τε βεβρωκὼς βοὸς ἔρχεται ἀγραύλοιο), et de la forme de futur du parfait dans l'*Odyssée* 2.203 χρήματα δ' αὖτε κακῶς βεβρώσεται montrant visiblement un emploi expressif à propos d'un humain, "il aura dévoré ses richesses." L'emploi de l'optatif correspondant par Zeus à propos d'Héra sera analysé plus loin. On est loin en tout cas d'une distribution régulière des formes du type βεβρω- pour des animaux, du paradigme de ἐδ- pour les humains: le paradigme supplétif "normal" s'applique aussi bien aux animaux féroces et aux monstres qu'aux humains. L'épisode de la Cyclopie fournit même à propos du régime de Polyphème à peu près tout le paradigme du verbe "manger", à partir d'*Od.* 9.292 (le complément exprimé plus haut est les deux compagnons d'Ulysse qu'il a saisis) où la comparaison à un lion est d'emblée éclairante avec l'imparfait duratif
… ἤσθιε δ᾽ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος,
le participe présent en 297 ἀνδρομέα κρέα ἔδων …
l'indicatif aoriste en 347 … πῖε οἶνον, ἐπεὶ φάγες ἀνδρομέα κρέα,
l'indicatif présent à la première personne 369 Οὖτιν ἔδομαι (valeur de futur).
Le participe présent en 297 et l'indicatif aoriste en 347, tous deux avec le même complément ἀνδρομέα κρέα "les chairs humaines", sont d'ailleurs un excellent exemple de la manière dont la langue "conjugue" les formules en les adaptant au vers par leur place et par l'ordre des mots.[13]

Les adjectifs composés, analysables comme des épithètes formulaires suivant la terminologie de Milman Parry,[14] sont aussi révélateurs des mœurs usuelles de la vie quotidienne, y compris pour des peuples qui ne se conforment pas aux usages des Achéens : σιτο-φαγ- semble correspondre à la définition anthropologique de l'humain que l'on retrouvera plus loin,

[12] P. CHANTRAINE, *DELG* s.v. βιβρώσκω, p.167: "Le sens de βιβρώσκω est 'dévorer' mais peut s'affaiblir et valoir 'manger'".
[13] Sur la flexion des formules, conjuguées ou déclinées, voir Françoise LÉTOUBLON, "De la syntaxe à la poétique générative ou Grammaire et mesure", in *La langue et les textes en grec ancien. Actes du colloque Pierre Chantraine* (Amsterdam 1992), p. 93-104.
[14] Même si l'on ne dispose pas d'un grand nombre d'exemples pour chacune, l'adjectif composé par lui-même peut être considéré comme un indice de l'emploi idiomatique.

tandis que Λωτο-φαγ- s'applique à l'une des populations rencontrées par Ulysse dans ses récits chez les Phéaciens, comme une définition tout aussi caractéristique de cette population que la précédente, de même que l'épithète γλακτοφαγ- appliquée aux Abies," les plus justes des hommes" (*Od.* 13.6 γλακτοφάγων Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων). On peut mettre ces épithètes formulaires σιτοφαγ-, γλακτοφαγ- , "mangeurs de pain", "mangeurs de laitages", en contraste avec celles des animaux et des monstres : comme on le verra plus loin, les épithètes ἀνδροφαγ- et ὠμοφαγ-, "mangeurs d'hommes", "mangeur (de viande) crue" semblent elles aussi idiomatiquement appliquées aux animaux sauvages, lions et loups, ainsi que l'épithète probablement plus archaïque formellement ὠμηστής.[15]

Dans plusieurs cas, ces emplois idiomatiques de formes verbales signifiant "manger" sont coordonnées à des formes de πίνω "boire", montrant bien que les actions sont complémentaires et ne se conçoivent pas indépendamment l'une de l'autre : citons pour le thème de présent *Il.* 4.345-6 ἔνθα φίλ' ὀπταλέα κρέα ἔδμεναι ἠδὲ κύπελλα
οἴνου πινέμεναι μελιηδέος ὄφρ' ἐθέλητον·
"Vous ne dédaignez pas de manger des viandes rôties
Ni de vider tout à loisir des coupes de vin doux."
et une série d'emplois coordonnant une forme du verbe boire à l'aoriste à celui du verbe manger φαγ - :

Od. 10.356 ... πιεῖν φαγέμεν τε κελεύῃς
15.373 τῶν ἔφαγέν τ' ἔπιόν τε ...
15.378 καὶ φαγέμεν πιέμεν τε, ...
16.143 οὔ πώ μιν φασιν φαγέμεν καὶ πιέμεν
18.3 ἀζηχὲς φαγέμεν καὶ πῖέμεν οὐδέ οἱ ἦν ἰς οὐδὲ βίη ...
21.69 (μνηστῆρες) οἳ τόδε δῶμον ἐχράετ' ἐσθιέμεν καὶ πινέμεν ἐμμενὲς αἰεί.[16]

Dans cette série d'exemples, on remarque que les deux infinitifs coordonnés présentent toujours la même valeur

[15] Composé de ὠμ- comme dans ὠμοφαγ-et de -ηστής comme dans ἐσθίω, voir CHANTRAINE, *DELG*, s. u. ὠμός, p. 1255 pour le premier terme, s. u. ἔδω, p. 298 pour le second: "un thème -εστας de εδτας est garanti dans le composé ὠμηστής "qui dévore tout cru, cruel". Les emplois sont visiblement formulaires pour des oiseaux, des chiens, des poissons et dans le dernier exemple à propos d'Achille:
Il. 11.453-4 ... ἀλλ' οἰωνοὶ
ὠμησταὶ ἐρύουσι,
22.66-7 αὐτὸν δ' ἂν πύματόν με κύνες πρώτῃσι θύρῃσιν
ὠμησταὶ ἐρύουσιν,
24.82 ἔρχεται ὠμηστῇσιν ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα (comparaison d'Iris à un plomb de pêche, μολυβδαίνῃ)
24.207 ὠμηστὴς καὶ ἄπιστος ἀνὴρ ὅ γε οὔ σ' ἐλεήσει, (Hécube parle d'Achille à Priam).

[16] Pour ce qui est des formules, on remarque que se rencontrent à plusieurs reprises les deux infinitifs aoristes coordonnés par καί ou τε, à diverses places dans le vers et dans un ordre variable même si en général on mange d'abord, puis on boit (selon l'usage du banquet, qui ne semble pas encore tout à fait fixé chez Homère).

aspectuelle, deux aoristes le plus souvent, deux présents dans le dernier exemple où la valeur fréquentative est soulignée par les adverbes ἐμμενὲς αἰεί.
Les substantifs correspondants montrent d'ailleurs une association analogue, volontiers formulaire, entre le manger et le boire : le substantif ἐδητύς n'est même attesté qu'au génitif dans un groupe de formules l'associant à πόσιος ou ποτῆτος,[17] voir aussi βρώμης … οὐδὲ ποτῆτος (*Od.* 10.379) Un autre nom de la nourriture, ἐδωδή, semble un peu plus libre, mais se rencontre au moins une fois associé au nom de la boisson sous l'espèce du vin :
Od. 19.367 …. οἴνοιο κορεσσάμενος καὶ ἐδωδῆς.

Ces emplois semblent refléter une norme –à laquelle bien sûr on pouvait s'attendre–, donnant une image très policée de la culture : l'homme se nourrit de céréales (σιτο-), de laitages (γλακτο-) et de viandes cuites (κρέα), en opposition complète avec les plus sauvages des animaux:[18] le type de nourriture joue donc un rôle dans la "grille" anthropologique sous-jacente aux formules de l'encyclopédie homérique.
Dans deux exemples du participe présent, le complément est un organe interne du sujet, θυμόν,[19] ce qui semble difficile à expliquer au sens propre : s'agit-il d'une métaphore du tempérament dépressif (assez clair quand il s'agit de Bellérophon dans l'*Iliade*) relativement proche du français *se*

[17] Au total trois structures formulaires correspondent à la même "idée essentielle" de satiété:
- un vers formulaire complet très majoritaire αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο dans une série de 21 exemples (*Il.* 1.469 = 2.432, 7.323, 9.92, 222, 23.57, 24.628, *Od.* 1.150, 3.67, 473, 4.68, 8.72, 485, 12.308, 14.454, 15.143, 303, 15.501, 16.55, 480, 17.99), où l'on peut même remarquer à plusieurs reprises deux emplois dans le même chant;
- une formule de deuxième hémistiche ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος avec des premiers hémistiches tous différents dans la série pour les 6 exemples:
Il. 11.780 αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπημεν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
Od. 5.201 αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
Od. 4.788 κεῖτ' ἀρ' ἄσιτος, ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
Od. 10.384 πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος
Od. 17.603 πλησάμενος δ' ἄρα θυμὸν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος;
- enfin une allure plus libre pour une autre formule πόσιος καὶ ἐδητύος, différemment placée dans le vers et à la même place dans nos deux exemples, pour *Il.* 19.231 μεμνῆσθαι πόσιος καὶ ἐδητύος, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον et 19.320 ἄκμηνον πόσιος καὶ ἐδητύος ἔνδον ἐόντων, et une structure originale βρώμης … οὐδὲ ποτῆτος avec un seul exemple.

[18] Le récit du rêve de Pénélope au chant 19 de l'*Odyssée* est intéressant à propos des animaux domestiques : il montre les χῆνες (oies mâles) que sont les Prétendants nourris de « grain » : ainsi les Prétendants dévorent-ils petit à petit les biens d'Ulysse, voir Suzanne SAÏD, "Les crimes des Prétendants et la maison d'Ulysse", *Études de littérature ancienne* 1, 1979, p. 9-49; voir aussi W. J. SLATER, "Sympotic Ethics in the *Odyssey*", in *Sympotica. A symposium on the Symposion* (Oxford,1990), p. 213-220.

[19] *Il.* 6.206 ... ὃν θυμὸν κατέδων, *Od.* 10.379 θυμὸν ἔδων… Voir G. S. Kirk, The Iliad. A Commentary, vol. II: books 5-8 (Cambridge, 1990), p.187. "the exegetical tradition could do no better than suppose this to be through grief at the loss of two of his three childern (bT, against οἱ νεώτεροι again who talked of Bellerophon's μελαγχολία) ; but some specific affliction by the gods must surely have been the reason for his avoidance of men."

ronger les sangs ? Il semble significatif que la recherche d'une expression adéquate du phénomène se résolve par l'utilisation du verbe "manger" à propos d'un processus sans ingestion de nourriture.

1.2. nourriture et sommeil,

Les emplois formulaires montrent aussi que les repas des combattants ponctuent les jours et donnent à l'épopée une sorte de rythme particulier, éminemment humain, et en harmonie avec les rythmes naturels des jours et des nuits.[20] Les repas sont liés aux rites des libations et du sacrifice qui donnent à ce rythme une dimension religieuse, même si l'on sait aujourd'hui qu'il ne faut plus parler d'une relation constante entre repas et sacrifice comme au temps de la publication de *La cuisine du sacrifice*[21]: la formule la plus fréquente, qui court dans certains cas sur plusieurs vers, se rencontre dès le chant 1 de l'*Iliade*,

1.467-469 αὐτὰρ ἐπεὶ παύσαντο πόνου τετύκοντό τε δαῖτα
δαίνυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης.
αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,

Ce travail achevé, et le repas une fois prêt,
On mangea, et chacun eut une part égale à ce festin.
Aussitôt que l'on eut chassé la soif et l'appétit,

(cf. 2. 468-470 ; 7.323 ; 9.92 etc. aussi dans l'*Od.*, voir ci-dessus n. 15); pour le troisième vers de cette suite, on rencontre dans le discours des personnages

αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπημεν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος

Dès que nous eûmes satisfait la soif et l'appétit (*Il.* 11.780), et dans le récit du narrateur la variante αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἐδητύος ἠδὲ ποτῆτος (*Od.* 5.201).

On mentionnera aussi

μεμνῆσθαι πόσιος καὶ ἐδητύος, ὄφρ' ἔτι μᾶλλον / μάχωνται (*Il.* 19.231-232). Dans ces formules, les substantifs désignant les actions de manger et boire sont au génitif, dans un ordre et à une place variables dans le vers. Avec βρώμης … οὐδὲ ποτῆτος (*Od.* 10.379), cité dans le paragraphe précédent, on voit que les aèdes disposent d'une marge de manœuvre relativement importante lexicalement et métriquement pour déisgner à peu près la même chose, manger et boire.

Ou encore manger, boire et dormir : on remarque même un enchaînement rituel ou habituel entre la consommation de nourriture et le sommeil, et les formules qui l'expriment:

Il. 23.57-58 αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
οἱ μὲν κακκείοντες ἔβαν κλισίην δὲ ἕκαστος,

[20] Voir une étude spécifique montrant le rôle de ces formules dans la composition de l'Iliade: F. Létoublon, "Le Jour et la Nuit. Formulaire épique et problèmes de narratologie homérique, in Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique (Amsterdam, 1997) p. 137-146.

[21] On sait aujourd'hui qu'il faut tempérer le caractère trop absolu des positions prises dans *La cuisine du sacrifice* ; voir les études publiées dans *La cuisine à l'autel*, par S. GEORGOUDI *et al*. (ci-dessus, n. 2). Voir aussi *"Nourrir les dieux?" Sacrifice et représentation du divin*, Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Francesca PRESCENDI eds (Liège, 2011, Kernos Suppl. 26).

Aussitôt que l'on eut chassé la soif et l'appétit,
Chacun, ne songeant qu'à dormir, rentra dans sa baraque.[22]

La répétition de ces formules a souvent donné lieu à des critiques : dès l'Antiquité les scholiastes y ont parfois vu des ajouts inutiles de la tradition, on a cherché à les alléger dans les traductions au temps de la Querelle des Anciens et des Modernes, puis Friedrich August Wolf a cherché dans les témoignages des scholiastes des indices de disparates dans le texte jusqu'à ce qu'avec Milman Parry, on accepte de les considérer comme l'un des éléments constitutifs de la poétique d'Homère, et peut-être l'un des traits de la composition orale originelle de l'épopée.

1.3. définition la plus large de l'humain

Les formules homériques fournissent, avec une grande cohérence semble-t-il, la définition anthropologique de l'humanité. Nous avons jusqu'à présent utilisé les répétitions formulaires du texte épique appartenant au lexique de la nourriture comme témoignages pour cette analyse anthropologique. Mais d'autres emplois sont encore plus révélateurs, montrant que les habitudes de langage témoignent aussi de la conscience claire qu'ont les humains de leur place dans les règnes de la nature : cette définition ne se fait pourtant pas par le critère de la nourriture, mais par ceux des fonctions vitales et du mode de déplacement, par opposition à d'autres êtres de la nature, les oiseaux qui volent et les animaux aquatiques qui nagent :

Il. 17.446-7 οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων ὅσσα γαῖαν ἔπὶ πνείει τε καὶ ἕρπει

"il n'y a rien de plus misérable que l'homme, de tous les êtres qui sur terre respirent et se meuvent", [23] cf. *Od.* 18. 130-131 avec ἀκιδνότερον au lieu de ὀϊζυρώτερον, voir aussi *Il.* 442 (cité ci-dessous) et *Hymne hom. A Dém.* 365 :

δεσπόσσεις πάντων ὅσσα ζώει τε καὶ ἕρπει
"tu règnes sur tout ce qui vit et se meut", où ζώει remplace πνείει avec le même statut métrique.

Ces passages définissent l'homme par le souffle de la vie, impliquant la mortalité, et le mode de locomotion qui l'oppose aux oiseaux et aux poissons.[24]

La mention du souffle et de la vie, liés à la mortalité humaine, avec la citation de l'*Iliade* dans laquelle le point de vue exprimé est celui de Zeus, qui en regardant les chevaux

[22] Voir l'analyse formulaire de la note 17 ci-dessus. On citera aussi *Od.* 24.291 où il est question de « se laver, manger et dormir » :… ἐπει λούσαιτο φάγοι τε
εὐδέμεναι μαλακῶς.

[23] Dans son commentaire, Mark EDWARDS (*The Iliad: A Commentary*, vol. V: books 17-20 (Cambridge, 1991), *ad loc.*, p. 107) note la similitude de ce passage avec le *topos* des générations humaines qui passent comme celles des feuilles (*Il.* 6.146-9 et 21.464-6).

[24] Si l'on admet que ἕρπει signifie chez Homère "se déplacer" et a évolué par la suite vers "ramper": voir Françoise LETOUBLON, *Il allait, pareil à la nuit. Les verbes de mouvement en grec : supplétisme et aspect verbal*, (Paris, 1985), p. 110-114.

divins donnés à Achille, s'apitoie sur leur sort, amène à rappeler les nombreuses formules qui opposent l'homme aux dieux.

1.4. l'homme par rapport aux dieux

L'anthropologie formulaire oppose le plus fréquemment les hommes aux dieux d'après le critère (trait significatif ou pertinent si l'on préfère le vocabulaire linguistique) de la mort, et il semble que la poésie grecque hexamétrique ait disposé en principe d'une double série de formules avec θνητοί / ἀθάνατοι et βροτοί / ἄμβροτοι de l'autre, mais on constate qu'elle n'utilise en fait pas ἄμβροτοι pour les dieux. En fait βροτοί s'oppose dans le texte épique non à ἄμβροτοι mais à ἀθάνατοι ou à θεοί. Nous ne citerons que quelques exemples frappants pour montrer l'opposition formulaire entre les termes:

Il. 1.139 πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων
Il. 1.548 οὔτε θεῶν ... οὔτ' ἀνθρώπων etc.
à comparer à *Il.* 11.2 = 19.2, *Od.* 5.2 ... ἵν' ἀθανάτοισι φόως φέροι ἠδὲ βροτοῖσι
"pour apporter la lumière aux immortels comme aux mortels",
Il. 15.98-99 πᾶσιν ὁμῶς θυμὸν κεχαρησέμεν, οὔτε βροτοῖσιν οὔτε θεοῖς,
Il. 21.380 ... οὐ γὰρ ἔοικεν
ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν
"et il ne convient pas de maltraiter ainsi un dieu immortel ainsi à cause des mortels".[25]

Dans un cas au moins, où le caractère sentencieux de la phrase est notable,[26] le caractère "terrestre" des humains se superpose à l'opposition aux immortels:

Il. 5.441-442 ἐπεὶ οὔ ποτε φῦλον ὁμοῖον
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.
"... jamais il n'y a de communauté entre les dieux immortels et les hommes qui vont sur la terre."[27]

Ce critère de la mort concorde avec certains autres, dont l'expression est peut-être un peu moins formulaire : les dieux vivent dans un autre espace que les hommes tout en disposant du privilège de l'accès au monde humain quand ils le souhaitent, et à ce titre ils reçoivent l'épithète formulaire d'Olympiens. Même si leurs banquets ressemblent beaucoup à ceux des hommes, comme les textes et l'iconographie le

[25] Héra s'adresse à Héphaïstos qui "maltraite" le dieu du fleuve Scamandre.
[26] G.S. KIRK, *The Iliad: A Commentary*, vol. II, books 5-8 (Cambridge, 1990), *ad loc.*, p. 107. Comme il le remarque d'ailleurs, χαμαὶ ἐρχομένων est exceptionnel chez Homère, mais on trouve ailleurs χαμαιγενέων: on peut à mon avis considérer les deux expressions comme de variantes formulaires d'une même "idée" comme aurait dit Milman Parry. Le commentaire ne mentionne pas l'existence d'une formule de sens voisin constituée d'éléments lexicaux différents dans *Il.* 1.272 τῶν οἳ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο. Entre χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων et βρότοι ... ἐπιχθόνιοι, on peut dire que les deux signifiants renvoient au même référent, les humains, à peu près comme les fameux exemples de l'Étoile du soir, l'Étoile du matin et Vénus chez les philosophes théoriciens de la référence.
[27] La sentence est mise dans la bouche d'Apollon qui tance Diomède.

montrent amplement[28], ils se nourrissent de nectar et d'ambroisie, et ces mots ont un statut relativement formulaire ; suivant certains passages qui me semblent significatifs, ils parlent un autre langage que celui des hommes, ou plutôt suivant la lettre des textes, ils ont pour certaines "choses" des mots différents des leurs, ce qui constitue peut-être une manière maladroite ou poétique de dire qu'ils ont un autre langage, le lexique jouant par rapport à l'ensemble de la langue, peut-être du langage, un rôle métonymique[29]. L'épisode de la blessure infligée à Aphrodite par Diomède révèle que dans leurs veine coule l'ἶχωρ au lieu du sang (αἷμα) : dans ce cas, les dieux ont un mot que les humains ignorent, mais la réalité de référence correspondant à ce mot - l'autre face de la pièce de monnaie qu'est le mot selon une image d'origine saussurienne – est aussi une réalité ignorée du monde des hommes. Les études comparatives montrent d'ailleurs que dans le cas où le poète connaît des mots des dieux différents de ceux des hommes, c'est celui des dieux qui a une étymologie indo-européenne (pour Xanthe / Scamandre, par exemple).

A propos du nectar et de l'ambroisie, nourriture spécifique des dieux chez Homère, il faut d'abord mentionner leur association formulaire:

Il. 19.38 Πατρόκλῳ δ' αὖτ' ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἐρυθρὸν
347 ἀλλ' ἴθι οἱ νέκτάρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν στάξ',
353 νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν στάξ',
Od. 9.359 ἀλλὰ τόδ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ.[30]

On peut noter que malgré l'allure formulaire dûment notée par Mark Edwards dans son commentaire,[31] il n'y a pas répétition littérale des termes, sinon pour l'épithète ἐρατεινὴν après ἀμβροσίην quand celui-ci est en seconde position, –mais non à la même place dans le vers– alors que ἐρυθρὸν qualifie νέκταρ dans l'ordre des mots inverse, mais on ne saurait tirer une conclusion plus ferme d'un si petit nombre d'exemples.

Chacun des deux termes a aussi ses emplois formulaires spécifiques: le nectar est un liquide traité comme du vin (*Il.* 1.598 οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων·
4.43 … μετὰ δέ σφισι πότνια Ἥβη / νέκταρ ἐοινοχόει).

La nuit est qualifiée par un emploi adjectival du nom de l'ambroisie dans une série formulaire intéressante, toujours en début de vers, une seule fois sous la forme ἀμβροσίην διὰ νύκτα·

[28] Voir François LISSARAGUE, *Un flot d'images : une esthétique du banquet grec*, Paris 1987, Oswyn MURRAY ed., *Sympotica. A symposium on the Symposion* (Oxford, 1990) et dans la présente publication la communication de P. SCHMITT-PANTEL.

[29] Cf. Françoise LETOUBLON "Les dieux et les hommes. Les langage et sa référence dans l'Antiquité grecque archaïque", in *Language and Reality in Greek Philosophy*, K. BOUDOURIS ed., (Athens, 1985), p. 92-99. Voir aussi John HEATH, *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato* (Cambridge, 2005, 2006[2]), p. 56.

[30] Paroles du Cyclope à propos du vin de Maron qu'Ulysse lui a fait boire.

[31] M. EDWARDS, *The Iliad: A Commentary*, vol. V, books 17-20 (Cambridge, 1991), p. 239.

en *Il.* 2.57, plus fréquemment sous la forme inversée métriquement légèrement différente νύκτα δι' ἀμβροσίην (*Il.* 10.41, 142, 24.363, *Od.* 9.404, 15.8).[32] On rencontre aussi la formule dans des emplois plus libres au nominatif νύξ … ἀμβροσίη ou ἀμβροσίη νύξ:
Il. 18.267-8 νῦν μὲν νὺξ ἀπέπαυσε ποδώκεα Πηλεΐωνα / ἀμβροσίη·,
Od. 4.429 et 474 … ἐπί τ' ἤλυθεν ἀμβροσίη νύξ.
De la même manière existe aussi un adjectif dérivé du nom du nectar, pour qualifier un tissu ou un vêtement (*Il.* 3.385, 18.25).
Ces formules montrent à l'évidence que les deux substances sont connues dans l'encyclopédie homérique comme faisant partie du monde des dieux et de leurs proches, par exemple leurs chevaux (voir *Il.* 5.777 où il s'agit de l'attelage de la déesse Héra τοῖσιν δ' ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι.)
Pourtant, les humains reçoivent quelquefois des dieux une part de leur nourriture ou boisson d'élection, mais à titre tout à fait exceptionnel, ce qui confirme l'existence d'une barrière infranchissable entre eux : Calypso en donne à ses hôtes dans l'*Odyssée* (5.93, 199), et dans l'*Iliade*, il sert à préserver la chair des cadavres, ceux de Sarpédon et de Patrocle que les dieux souhaitent préserver de la pourriture. Mais dans la grande majorité des exemples (*Il.* 1.598, 4.3, *Od.* 5.93 etc.) le nectar et l'ambroisie servent de nourriture et de boisson exclusivement aux dieux, même si le service par un échanson imite l'usage humain. L'hypothèse schématique selon laquelle le nectar serait la boisson, l'ambroisie la nourriture divine, valable pour Homère au moins partiellement, doit être affinée en tenant compte de la linguistique comparative et de la mythologie comparée: elles concordent sur l'ambroisie comme "boisson d'immortalité", mais non sur le nectar. même s'il est possible que le mot ait aussi une étymologie indo-européenne. permettant d'affirmer que la représentation homérique des dieux et des hommes fait partie de l'héritage indo-européen : les noms du nectar et de l'ambroisie ont été discutés âprement de ce point de vue: il semble assez clair que tous deux ont une étymologie indo-européenne, mais que l'ambroisie seule était la nourriture des dieux dans la mythologie comparée, dans ce que Georges Dumézil appelait le "Cycle de l'ambroisie". Son nom semble en relation claire avec l'adjectif ἄμβροτος < **n-mrto*[33] tandis que l'étymologie la plus probable à mon avis pour le mot nectar **nek- tr-* "qui traverse la mort", "qui fait traverser la mort" ne s'accorde, elle, nullement avec un corpus légendaire correspondant: bien que la mythologie grecque ait déformé ou pratiquement anéanti le Cycle de l'ambroisie, comme l'a montré

[32] Voir sur ce formulaire de la nuit Casey DUÉ and Mary EBBOTT, *Iliad 10 and the Poetics of Ambush. A Multitext Edition with Essays and Commentary* (Washington, 2010), p. 254-6.
[33] P. CHANTRAINE, *DELG*, s.v. βροτός, p. 188.

Georges Dumézil dans *Le festin d'immortalité*,[34] elle témoigne bien de la relation entre l'ambroisie et l'immortalité, privilège des dieux, et le formulaire de l'*Iliade* témoigne bien d'une relation entre les dieux immortels (comme Chantraine le faisait remarquer dans le *DELG*, l'adjectif ἄμβροτοι est plus ancien que ἀθάνατοι qui l'a remplacé au cours du temps) et leur nourriture spécifique.

Cette première partie visait à montrer que l'homme homérique, "entre bêtes et dieux",[35] n'a rien à voir avec le cannibalisme, si l'on s'en tient aux formules les plus fréquentes. Mais une autre image apparaît si l'on s'attache à certains termes, bien plus rares, voire dans certains cas à de véritables mots-*hapax*. Certes, l'*Iliade* ne montre aucune scène de consommation de chair humaine, mais elle en atteste bien le désir, ou si l'on préfère le fantasme.

2. l'anthropophagie comme hapax de *l'encyclopédie* homérique

Si l'on en croit les formules analysées ci-dessus, l'anthropophagie semble caractéristique, non pas des animaux en général, mais des plus sauvages d'entre eux : elle est donc considérée comme le trait le plus caractéristique de la sauvagerie, de la férocité pour rappeler l'étymologie latine de ce mot.

2.1. l'adjectif ὠμοφάγος, épithète formulaire des lions et loups

Dans l'encyclopédie homérique, comme on l'a déjà mentionné plus haut, ὠμοφάγος joue le rôle d'une épithète formulaire, dans la valeur la plus classique de la formule selon Milman Parry, pour les lions et les loups, animaux les plus représentatifs de la notion de *sauvage* :[36]

Il. 7.256, 15.592, *Od.* 5.782, 7.256 … λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν

16.157 [λύκοι ὥς] ὠμοφάγοι, …

Il n'est dès lors guère surprenant de voir que le terme ὠμοφάγος soit appliqué dans l'*Odyssée* au Cyclope Polyphème. De même pour ὠμηστής, épithète formulaire de divers animaux carnassiers (oiseaux, chiens, poissons),[37] mais aussi appliquée par Hécube à Achille dans un exemple qui semble constituer une des clefs pour la suite de l'analyse.

2.2. le Cyclope

[34] Il s'agissait de sa thèse : G. DUMEZIL, *Le festin d'immortalité* (Paris, 1927).
[35] Formule de Jean-Pierre VERNANT, dans *Mythe et religion en Grèce ancienne* (Paris, 1990), p. 85.
[36] Sur les animaux chez Homère, voir Annie SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques: les représentations de l'animal chez Homère* (Paris, 1981). Sur la notion de sauvagerie, Christine MAUDUIT, *La Sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle* (Paris, 2006), en particulie ch. 1, "Le bestiaire saugage d'Homère", et 2, "Guerre et sauvagerie dans l'*Iliade*".
[37] Sur ὠμηστής, peut-être plus ancien que ὠμοφάγος, voir ci-dessus, n. 15.

Avec un physique et un parler proche de l'humain, Polyphème paraît représentatif de la sauvagerie par sa taille de géant "grand comme une montagne", son habitat solitaire dans une caverne pour les traits extérieurs les plus visibles, évocateurs des ogres des contes. Au cours du récit, on s'aperçoit vite qu'il n'a aucun respect de Zeus et des dieux olympiens (*Od.* 9.275-278), bien que, comme on l'apprend plus tard, il soit fils de Poséidon (*Od.* 9.519). Du point de vue de l'alimentation qui nous occupe, on peut constater dès l'entrée d'Ulysse et de ses compagnons dans sa caverne pleine de fromages, que les laitages sont sa nourriture quotidienne; mais dès que l'excellent vin de Maron lui est proposé, il s'abreuve à l'excès, et avale alors les compagnons d'Ulysse, crus bien sûr, deux par deux, comme certaines peintures de vases le montrent dès l'époque archaïque.

On a pu dire que la duperie de Polyphème par le nom de *Outis* qui est aussi en grec un pronom indéfini signifiant "personne" montre que Polyphème a du langage un usage primitif, à rapprocher du langage infantile, qui confond nom et pronom et permet ensuite aux autres Cyclopes de transposer *outis* en *mètis* dans une conditionnelle au subjonctif[38].

Pourtant, quand Ulysse lui demande un cadeau d'hospitalité, il répond qu'il le mangera en dernier, *Od.* 9. 369: οὖτιν ἐγὼ πύματον ἕδομαι μετὰ οἷς ἑτάροισιν
ce qui manifeste une ironie subtile. Peut-on soutenir que l'ironie est ici le fait du narrateur et non du personnage ? En tout cas, à la fin de l'épisode, quand l'orgueilleux Ulysse, à l'abri dans son navire, lui révèle son "vrai" nom, "Ulysse fils de Laërte", ce malin se montre bien inconscient des pouvoirs secrets du langage : détenant ce nom "propre" d'Ulysse, le Cyclope dispose désormais de la magie du langage et peut lancer contre lui une malédiction, entendue de son père Poséidon : c'est ce qui explique la majorité des difficultés éprouvées par Ulysse avec ses compagnons, puis seul dans la tempête subie avant d'arriver dans l'île de Calypso.

Plus loin, en *Od.* 10.200 la qualification du Cyclope par l'épithète ἀνδροφάγοιο montre encore par quoi il se caractérise dans la mémoire d'Ulysse narrateur.[39]

---

[38] Christian ABRY, "Omer m'a tuer… ou moi-même en personne", in *La mythologie et l'Odyssée. Hommage à Gabriel Germain*, André HURST et Françoise LETOUBLON eds (Genève, 2002), p. 57-65, Salvatore d'ONOFRIO, "Ulisse e l'uomo selvaggio", in *Ulisse nel tempo. La metafora infinita*, Salvatore Nicosia ed. (Venezia, 2003).

[39] *Od.* 10.200 Κύκλωπός τε βίης μεγαλήτορος ἀνδροφάγοιο. Il faut toutefois reconnaître que dans ce vers, si l'emploi de la périphrase avec βίη —dont on connaît la fréquence avec le nom du héros Héraclès dans les formules homériques—, ne surprend guère, car la force extraordinaire d'Héraclès peut sans problème particulier servir de modèle idiomatique à Polyphème, en revanche, l'autre épithète qui lui est appliquée dans le même vers, μεγαλήτορος "magnanime, au grand cœur", fait plus que surprendre, elle choque le public habitué à associer cette épithète à des humains héroïques, peut-être pas toujours dénués de tout défaut, mais en tout cas valeureux au combat et capable de formuler des jugements éthiques. Comment ce terme généralement élogieux peut-il ici s'appliquer à un monstre, l'un des pires qu'Ulysse ait rencontrés dans son périple ? On connaît le cas de l'application surprenante de l'adjectif ἀμύμων à Egisthe, l'amant de Clytemnestre

Parmi les monstres anthropophages, on citera aussi Scylla *Od.* 12.310 ... ἑταίρους
ὃυς ἔφαγε Σκύλλη γλαφυρῆς ἐκ νηὸς ἐλοῦσα.
Mais le Cyclope, ne serait-ce que par la longueur du récit qu'Ulysse lui consacre, est bien une sorte de comble dans la monstruosité, comme le héros le rappelle dans son monologue intérieur du chant 20, 18-20 "Τέτλαθι δή, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ᾽ἔτλης
ἤματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἤσθιε Κύκλωψ / ἰφθίμους ἑταίρους ..."

Pour conclure cette deuxième partie de la recherche, on voit que les animaux sauvages, les monstres et les humanoïdes monstrueux comme Polyphème et les Lestrygons constituent dans l'épopée des modèles d'une sauvagerie complète, fondamentale, aux antipodes de l'humanité idéale incarnée par les Phéaciens et de l'humanité réelle qu'Ulysse cherche à retrouver dans l'île d'Ithaque, à la fin de ses errances.[40]

Dans la troisième partie, je cherche à montrer que certains passages isolés, assez nettement réduits à la dernière partie de l'*Iliade*, laissent discerner la présence d'un fantasme de l'anthropophagie chez les humains, dans un cas chez une déesse inattendue, et que les représentations de certaines armes manifestent peut-être la persistance de croyances archaïques qui confirment la réalité de ce fantasme dans l'imaginaire.[41]

3. le fantasme anthropophage
3.1 le vœu d'Achille,
Analysons d'abord le contexte du passage dans le chant 22 où Achille tue Hector : la sauvagerie dans sa conduite s'explique peut-être, en termes relevant de la psychologie, par la sorte de furie dans laquelle l'a plongé la mort de Patrocle, peut-être aussi par l'impression, puisqu'Hector a dépouillé Patrocle de ses armes et les a revêtues en dépit des avertissements divins, qu'il a face à lui une sorte de double, semblable à lui-même et semblable au Patrocle qu'il a envoyé au combat au chant 19. Hector lui adresse une supplication dans laquelle il lui demande, non la grâce de sa vie, mais un

---

et son complice dans le meurtre d'Agamemnon. S'il signifie bien "sans reproche", on peut supposer qu'Egisthe l'était peut-être pour certains aspects limités, par exemple l'aspect physique. Mais μεγαλήτωρ, composé de μεγαλ- "grand" et ἦτορ qui renvoie à un organe interne, qu'il s'agisse du "cœur" ou d'un autre organe voisin, "siège de l'affectivité" ne semble pas pouvoir relever d'une telle explication. Si μεγαλήτορος est employé à contresens comme il semble, est-ce un cas de "pathologie de la formule"?

[40] Sur cette division du monde dans l'*Odyssée*, voir Charles SEGAL, *Singers, heroes and gods in the Odyssey* (Ithaca NY, 1994).

[41] Pour cette partie de l'étude, il faut désormais renvoyer à Bernard ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne* (Paris, 2012), que je n'ai pu lire qu'après ma rédaction et l'envoi à l'éditeur. Le chapitre IV, "Le guerrier tueur dans l'*Iliade*" comporte un paragraphe "Le guerrier cannibale" avec une sous-partie intitulée "Manger l'ennemi" (p. 148-152) qui étudie précisément les mêmes passages que nous.

traitement correct de son cadavre.[42]
La réponse d'Achille refuse totalement ce pacte, et exprime au contraire un vœu surprenant de manger ses chairs crues (ὤμ'):
Il. 22.345-7 μή με κύον γούνων γουνάζεο μὴ δὲ τοκήων·
αἲ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνήη
ὠμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι, οἷα ἔοργας,
Chien maudit ! cesse d'invoquer mes genoux, mes parents,
Tu m'as fait tant de mal ! Ah ! si je pouvais, dans ma rage,
Découper ta chair en morceaux et les manger tout crus ![43]

L'élément formulaire κρέα ἔδμεναι pourrait convenir à la nourriture humaine habituelle, cf. ci-dessus 1.1 à propos de ὀπταλέα κρέα ἔδμεναι, *Il.* 4.345; mais c'est l'association avec le premier hémistiche ὠμ' ἀποταμνόμενον "en te découpant tout cru" dans le vœu dépendant de αἲ γάρ … ἀνήη qui donne à cette expression un caractère surprenant, même si elle ne comporte aucun terme exceptionnel par lui-même.[44]

3.2 Le vœu d'Hécube

Plus surprenant encore est le vœu d'Hécube à propos d'Achille, car le désir anthropophage s'y affirme plus crûment, avec le nom de l'organe mangé, le nom du foie ἦπαρ cher aux comparatistes lecteurs de la thèse d'Emile Benveniste :
Il. 24.212-216 ἀνδρὶ πάρα κρατερῷ, τοῦ ἐγὼ μέσον ἦπαρ ἔχοιμι
ἐσθέμεναι προσφῦσα· τότ' ἄντιτα ἔργα γένοιτο
παιδὸς ἐμοῦ, ἐπεὶ οὔ ἑ κακιζόμενόν γε κατέκτα,
Chez un héros brutal, dont je voudrais ronger le foie
En y mordant à pleines dents ! ainsi serait vengé
Ce fils qu'il m'a tué, qui, loin de se montrer lâche … [45]
On remarque surtout l'infinitif spécialement long en tête de vers ἐσθέμεναι dont c'est ici le seul exemple iliadique : la convergence de ces critères lui donne un caractère emphatique,

[42] Sur le traitement des cadavres dans l'*Iliade* et le fantasme qui en découle (être laissé sur le champ de bataille à manger par les animaux prédateurs), voir Charles SEGAL, *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Mnemosyne Supplementum 17 (Leiden, 1971); ce discours d'Hector est étudié en particulier par Jocelyne PEIGNEY, "Les deux dialogues d'Achille et d'Hector au chant XXII de l'*Iliade*: guerre, vengeance et *philotès*" in *Amis et ennemis en Grèce ancienne*, textes réunis par Jocelyne Peigney (Pessac, 2011), p. 15-39.
[43] Les commentateurs de l'*Iliade* ont noté la violence extrême de cette tirade, LEAF déjà, puis Nicholas RICHARDSON, *The Iliad: A Commentary*, general editor G.S. Kirk, VI: books 21-24 (Cambridge, 1993), p. 141-142.
[44] Adam PARRY, le fils de Milman PARRY, outre l'édition des travaux de son père, est l'auteur d'un article très novateur sur le « langage d'Achille », qui se concentre sur le début de l'*Iliade*. Richard P. MARTIN, *The Language of Heroes* (Ithaca, 1989), consacre un chapitre au langage d'Achille et étudie très précisément sa rhétorique, en se concentrant sur les premiers chants, en particulier l'Ambassade au chant 9; Hilary MACKIE, aussi, dans *Talking Trojan. Speech and Community in the Iliad* (Lanham, 1996), consacre assez paradoxalement le dernier chapitre à Achille, et étudie son langage d'après le même corpus limité. Je pense qu'une étude systématique reste à faire de ce point de vue sur les chants 16 à 24.
[45] Voir N. RICHARDSON, comm. cit., *ad loc.*, p. 295: "Hekabe's wish that she might fasten on and devour Akhilleus' liver is, in its precision of language, even more awful than the similar but vaguer allusions to eating someone raw at 4.34-6 and 22.346-7."

l'opposant au plus banal ἔδμεναι d'Achille[46]. Comme N. Richardson le remarque, προσφῦσα et ἄντιτα aussi sont exceptionnels dans l'*Iliade*.[47]
De ces deux passages exceptionnels par leur contenu au moins, on peut rapprocher un discours de Zeus à Héra dans lequel se rencontre un optatif parfait tout à fait extraordinaire, βεβρώθοις :

Il. 4.35 ὠμὸν βεβρώθοις Πρίαμον Πριάμοιό τε παῖδας ἄλλους τε Τρῶας.

(il te faut donc…) dévorer tout crus Priam, les enfants de Priam

Et les autres Troyens, pour que s'apaise ton courroux ? (littéralement "tu aurais dévoré tout cru …")

La forme spécifique d'optatif parfait est par elle-même un hapax absolu, mais on trouve quelques autres formes de ce parfait, le participe βεβρωκὼς (*Il.* 22.94 et *Od.* 22. 403) et une forme de futur du parfait dans l'*Odyssée* 2.203 χρήματα δ' αὖτε κακῶς βεβρώσεται. Le parfait par lui-même n'a rien de spécialement étonnant, avec une valeur fondamentale d'état bien compréhensible, traduisible en français par "avoir mangé". Ce qui est plus surprenant est que ce parfait soit ici à l'optatif de possibilité : il semble paradoxal d'utiliser de telles formes autrement que par ironie, de même que pour certains impératifs au parfait. Je pense au parallèle du verbe "mourir" : dans le récit, on utilise très majoritairement l'aoriste, et le thème de parfait désigne clairement l'état, on trouve ainsi de nombreuses formes, par exemple au participe : τεθνηκώς "mort", mais on trouve dans les paroles d'Achille à Hector mourant, peut-être déjà mort, un extraordinaire impératif parfait τέθναθι (*Il.* 22.365, après le vers 362 dans lequel est dit que l'âme d'Hector est partie vers l'Hadès, βεβήκει).[48] Dans la succession narrative, cet impératif d'Achille, signifiant littéralement "sois mort" envers un mort ne peut s'interpréter qu'ironiquement. Y a-t-il ironie aussi dans les paroles de Zeus à sa femme ?[49] On peut rappeler pour l'expliquer qu'au chant IV, encore dans la partie presque chevaleresque de la guerre, Zeus essaie d'obtenir des dieux qu'ils ne se mêlent pas trop des affaires

[46] Il y a 4 exemples de ἐσθέμεναι dans l'*Odyssée*, et un de ἐσθιέμεν, presque tous à propos des prétendants qui dévorent les biens d'Ulysse, voir ci-dessus, note 9. Peut-on supposer qu'un emploi exceptionnel dans l'*Iliade* devienne une quasi formule dans l'*Odyssée* ? Il s'agit presque d'un *leitmotiv* du récit, Pour cette thématique, voir Suzannz SAÏD, "Les crimes des Prétendants et la maison d'Ulysse", *Études de littérature ancienne* 1, 1979, *op. cit*.

[47] προσφῦναι est employé une fois dans l'*Odyssée*, et le mystérieux ἄντιτα pourrait résulter d'une haplologie pour ἀντιτιτα (RICHARDSON, *op. cit.*).

[48] N. RICHARDSON, *op. cit.*, p. 143, renvoie pour τέθναθι à *Il.* 15. 496, où on lit en réalité la troisième personne τέθνατω, à la même place dans le vers. Il s'agit d'une sorte de formule, mais l'impératif, avec son caractère exceptionnel, est bien plus fort à la deuxième personne, s'adressant au mort.

[49] KIRK (cité ci-dessus, n. 25, *ad loc.*, p. 334) commente : "A desire to eat human flesh, whatever the circumstance, would indeed be a *psychotic deviation* in a god, whose proper food is ambrosia. That shows the savagery of Zeus's *sarcasm*, if it is not the result, rather, of loose oral deployment of a motif primarily applied to mortals."

humaines, alors qu'Athéna et Héra prennent très vivement parti pour les Achéens. Si tel est le cas, l'ironie de Zeus envers le désir anthropophage de sa femme pourrait anticiper celle du narrateur envers l'expression de désirs analogues à la fin de l'*Iliade*. La fureur d'Achille contre Hector est connue et acceptée, on pourrait même soutenir que le narrateur du chant 22 la souligne volontairement, ce qui dramatisera son apaisement au chant 24 et son attitude conciliante envers Priam, dans la *lusis* de l'*Iliade*.[50] Mais qu'une femme comme Hécube exprime en termes encore plus directs que le vainqueur d'Hector le vœu de manger cru son foie semble plus transgressif par rapport aux attentes du public : son statut de femme, son grand âge et son appartenance au clan des vaincus semblent *a priori* impliquer un sentiment de faiblesse qui pourrait interdire de telles expressions. On peut proposer un semblant d'explication psychologique : Hécube a tant souffert de voir ses enfants morts qu'elle est prise d'une sorte de folie au moins verbale, qu'elle ne peut plus contenir des désirs de vengeance sauvage qui n'auraient jamais pu s'exprimer autrefois. D'autre part, le vœu n'est bien sûr que l'expression d'une volonté dans l'ordre de l'imaginaire, qui ne saurait arriver à réalisation.
Venons-en au désir explicite de manger le foie de l'ennemi : si ce vœu correspond comme je le pense, à un imaginaire archaïque, pourquoi manger le foie ? Des raisons gastronomiques ne pouvant être invoquées sérieusement, on peut supposer en réfléchissant aux mythes de Prométhée et de Tityos que le foie était dans l'Antiquité considéré comme le siège de la vie. En anthropologie générale, c'est plutôt le cœur que l'on arrache, que ce soit pour le manger ou non. Quoi qu'il en soit, dans les usages de guerre, il semble qu'une telle pratique corresponde à la croyance que la consommation des organes d'un héros valeureux peut aboutir au renforcement de sa propre force, puissance, valeur, parce qu'on s'incorpore les qualités de cet ennemi.[51] Si telle est l'explication de ce type d'expression, elle n'en est que plus surprenante dans le discours d'Hécube, et la rend encore plus transgressive.

Nous avons remarqué trois exemples de désir anthropophage exprimés dans l'*Iliade*, dont deux concernent des humains dans la fin de l'*Iliade*, tous deux à la première personne mais sous la forme d'un vœu. L'unique exemple concernant un dieu, situé dans la première partie, est à la deuxième personne et est peut-être employé ironiquement. Dans les trois cas, le personnage qui fait le vœu à la première personne –ou à qui l'interlocuteur attribue ce vœu à la deuxième personne– n'a

[50] La *lusis* du cadavre d'Hector par Priam constitue symboliquement une *lusis* au sens dramatique du terme, "dénouement", tel qu'il est employé dans la *Poétique* d'Aristote.
[51] À la suite du paragraphe sur le "guerrier cannibale" cité ci-dessus, Bernard Eck étudie la signification du cannibalisme (p. 152-156) et aboutit à des conclusions voisines, p. 155: "… le fait de manger ou de vouloir manger son adversaire marque aussi le désir inconscient de s'approprier sa force."

probablement pas la volonté de le réaliser. Mais l'emploi de l'optatif ou du subjonctif avec αἲ γάρ πως implique me semble-t-il que les formes ont un caractère idiomatique, même si la lettre des exemples dans leur contexte semble rarissime : c'est pourquoi j'ai parlé de fantasme et de refoulement du désir.
Mais le désir anthropophage humain, peut-être exprimé d'une manière "refoulée" dans ces exemples de vœux, est peut-être aussi "transféré" métonymiquement sur des objets, en l'occurrence une arme offensive bien particulière, la lance.

3.3 un objet anthropophage: la lance Pélias
L'importance de la lance d'Achille dans le récit épique a été étudiée dans des études antérieures sur l'épopée homérique.[52] Cette arme est d'abord mentionnée deux fois aux chants 16 et 19, dans une forme de répétition textuelle très surprenante de plusieurs vers d'affilée : dans le premier exemple, le couplet qui lui est consacrée vise paradoxalement à dire que Patrocle ne la prend pas ; dans le second, le couplet dit au contraire qu'Achille la prend, et son "histoire" semble donc plus appropriée dans ce cas :

Il. 19.387-391 (16.140-144) ἐκ δ' ἄρα σύριγγος πατρώϊον ἐσπάσατ' ἔγχος
βριθὺ μέγα στιβαρόν· τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν
πάλλειν, ἀλλά μιν οἷος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς·
Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων
Πηλίου ἐκ κορυφῆς φόνον ἔμμεναι ἡρώεσσιν·

Les objets mentionnés dans l'Iliade ne sont pas vraiment "décrits" au sens moderne du terme : c'est leur "histoire" qui leur donne le plus souvent leur valeur, en particulier quand ils ont valeur de symbole.[53] Certes, le récit épique dramatise la fabrication du bouclier par Héphaïstos pour le montrer en train de se faire, et l'importance du passage, ne serait-ce qu'en termes de nombre de vers, a provoqué chez les critiques un effet de fascination qui amenait à le sortir de son contexte et peut-être aussi à négliger les autres armes. Dans le chant 16 et dans le chant 19 en tout cas, le texte montre bien que l'importance de la lance lui vient de son passé, de ce que j'appelais son histoire. Et la répétition des cinq vers qui lui sont consacrés le confirme: c'est Chiron qui l'avait offerte (πόρε) à Pélée : dans le vers 390, on remarque le caractère allusif des noms : Χείρων est nommé sans que sa nature de Centaure soit précisée ; d'autre part le datif πατρὶ φίλῳ ne précise pas le nom de Pélée, mais les vers 389, 390 et 391, qui commencent respectivvement par πάλλειν,

[52] F. LETOUBLON, « La lance en frêne du Pélion et les armes d'Achille », in *Les armes dans l'Antiquité. De la technique à l'imaginaire*, études rassemblées par Pierre SAUZEAU et Thierry Van COMPERNOLLE (Montpellier, CERCAM, Université Paul Valéry, 2007), p. 215-229.
[53] F. LETOUBLON, "La description dans l'*Iliade*", in *Quaestiones Homericae*, actes du colloque de Namur (1995), L. Isebaert et R. Lebrun éds (Louvain, 1998), p. 163-186, Janpaul CRIELAARD, "The Cultural Biography of Material Goods in Homer's Epics", *Gaia* 7, 2003, p. 49-62.

Πηλιάδα, Πηλίου amènent l'hypothèse d'une sorte de cryptage énigmatique du nom de Pélée dans ces trois vers : le lien étymologique entre Πηλεύς et le nom du mont Pélion, facile à deviner même s'il n'est pas forcément la véritable étymologie scientique du groupe, fournit la clef de cette énigme versifiée[54], dans une tradition indo-européenne connue.[55] La coïncidence avec les formes verbales πάλλειν et πῆλαι au vers 389 est, elle, davantage de l'ordre du jeu de mots, mais il est probable que dans l'Antiquité, elle était plus probante que le rapprochement étymologique, lié au statut de Pélias comme nom propre.

Au vers 391, le premier hémistiche Πηλίου ἐκ κορυφῆς dit aussi d'une manière discrète que Chiron a dû pour offrir cette lance à Pélée couper un grand arbre dans les montagnes qui constituent son habitat, ce qui évoque les images dans lesquelles, dès l'Antiquité, les Centaures sont représentés avec à la main des branches ou des troncs d'arbre, caractéristiques d'armes primitives[56]. L'épithète sous ses diverses formes renvoie visiblement à un arbre particulier, le frêne, dont la souplesse s'adaptait à l'usage comme lance. La mythologie nous apprend par ailleurs que les Nymphes des frênes, les Méliades, sont liées à l'origine des hommes.

Il faut encore dire un mot du deuxième hémistiche de ce même vers 391 indiquant par l'infinitif la destination ou la fonction de la lance : φόνον ἔμμεναι ἡρώεσσιν.

L'infinitif librement rattaché à un mot est un fait de syntaxe homérique, archaïque, la forme de cet infinitif aussi bien que le datif pluriel en -εσσι sont caractéristiques par leur désinence du dialecte éolien et des couches anciennes de la langue épique[57] : d'après sa langue comme d'après son contenu, ce passage pourrait se rattacher aux couches les plus anciennes du texte épique, peut-être plus particulièrement à un noyau épique primitif thessalien portant sur la geste d'Achille, fortement rattachée au territoire de Pélée. Le héros fait corps avec ses armes, et en particulier avec la lance faite à partir des arbres de son pays : la cohérence du texte épique a probablement été sensible à l'époque archaïque

[54] Tout le groupe pourrait être en relation avec le nom de la boue, πηλός (dorien παλός), voir Paul WATHELET, "Le Pélion, πηλός et Pélée", in *Disputationes ad montium vocabula aliorumque nominum significationes pertinentes* (Wien, 1969), p. 511-516.

[55] Sur l'énigme dans une perspective comparatiste, voir Ingrid WAERN, *Γῆς ὀστέα. The Kenning in Pre-Christian Poetry* (uppsal, 1951).

[56] Pensons aussi à la *Chanson de Roland* telle que Victor Hugo la représente à l'époque romantique, avec cette différence que les héros combattent d'abord à l'épée, puis parce que l'un est dépouillé de son épée avec ces troncs :

« Roland sourit. - Il me suffit
De ce bâton. - Il dit, et déracine un chêne.
Sire Olivier arrache un orme dans la plaine ».

[57] Paul WATHELET, *Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque* (Roma, 1970: Incunabula graeca 37).

au point qu'elle apparaît dans les peintures de vases.[58]
Le trajet de la lance à partir du moment où Achille la prend en main montre d'une manière assez paradoxale qu'elle ne touche pas toujours son but, mais va à plusieurs reprises se planter en terre à l'écart de la cible (voir en particulier 20. 277 où se trouve l'unique emploi de la formule au nominatif, avec dissociation du nom et de l'adjectif dans le vers caractéristique encore de la flexion formulaire[59]): Πηλιὰς ἤιξεν μελίη. La lance se plante alors en terre, sans toucher Enée qui était visé. Le phénomène se reproduit au chant 21 contre Lycaon désarmé, dans un exemple que nous analyserons plus loin, et contre Astéropée qui arrive à l'éviter au vers 162 :

21.161-162 Ὣς φάτ' ἀπειλήσας, ὁ δ' ἀνέσχετο δῖος Ἀχιλλεὺς
Πηλιάδα μελίην· ὁ δ' ἀμαρτῇ δούρασιν ἀμφὶς
ἤρως Ἀστεροπαῖος,

Astéropée touche alors le bouclier d'Achille d'une de ses deux lances, et l'or divin arrête l'arme, tandis que la lance en frêne du Pélion s'est plantée dans un rocher, d'où Astéropée essaie à trois reprises de l'en arracher (vers 173-178). Mais Achille s'approche alors au corps à corps et le tue en utilisant son glaive, sans oublier après le combat de retirer sa lance du rocher (v. 200) : comme dans le cas de l'épée merveilleuse de la légende du roi Arthur, l'arme semble impossible à retirer de la pierre dans laquelle elle s'est fichée, mais son possesseur véritable peut bien sûr le faire.
Ensuite le texte laisse de côté la lance d'Achille jusqu'à la rencontre avec Hector au chant 22; Achille la brandit dès les vers 132-135, suscitant une comparaison lumineuse :

22.132- 134 ἶσος Ἐνυαλίῳ κορυθάϊκι πτολεμιστῇ
σείων Πηλιάδα μελίην κατὰ δεξιὸν ὦμον
δεινήν·

Hector qui avait décidé d'affronter Achille s'enfuit alors jusque près des lavoirs de Troie, comparé à une colombe poursuivie par un épervier. La lance est censée être en bois, mais pourvue d'une pointe de métal (en fer), et l'enchaînement narratif suggère que c'est l'éclat de la lance brillant comme un soleil qui provoque la fuite d'Hector, ensuite amplifiée par une série de comparaisons.[60]
C'est dans ce contexte d'une épopée de la lance que se rencontrent deux passages dans lesquelles on voit la ou une lance avide de sang humain.

---

[58] Voir les articles de François LISSARAGUE et de Véronique MEHL dans *Langages et métaphores du corps dans le monde antique*, sous la direction de Véronique DASEN et Jérôme WILGAUX (Rennes, 2008), respectivement « Corps et armes : figures grecques du guerrier », p. 15-27 et « Corps iliadiques, corps héroïques », p. 29-42.
[59] Sur ce point, on renverra encore à une étude antérieure, en hommage à Pierre Chantraine (ci-dessus, n. 13).
[60] Vers 189=192, comparaison à un faon poursuivi par un chien, voir Steven LONSDALE, *Creatures of speech : Lion, Herding, and Hunting Similes in the Iliad* (Stuttgart, 1990: BzA 5). p. 85-102. Vers 199-201, comparaison au cauchemar de poursuite d'un fuyard, voir RICHARDSON, 1993 *ad loc.* avec la critique de l'athétèse du passage par Aristarque.

Le premier passage est celui où Achille vise Lycaon et le rate parce que la lance se plante dans la terre.

21.67-70 ἤτοι ὁ μὲν δόρυ μακρὸν ἀνέσχετο δῖος Ἀχιλλεὺς
οὐτάμεναι μεμαώς, ὁ δ' ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων
κύψας· ἐγχείη δ' ἄρ' ὑπὲρ νώτου ἐνὶ γαίῃ
ἔστη ἱεμένη χροὸς ἄμεναι ἀνδρομέοιο.

Le divin Achille aussitôt leva sa longue lance,
Brûlant de le tuer. L'autre se baissa et le prit
Par les genoux. Rasant son dos, la pique se planta
En terre : elle avait grand désir de chair humaine !

Dans le vers 70, on voit que pour le narrateur, le désir de "se rassasier de chair humaine" –pour traduire le vers un peu plus littéralement que Frédéric Mugler–, vient en quelque sorte du fait que l'arme a été frustrée de sang par le trajet qui l'a amenée à se planter en terre.

Cette fois, la lance est désignée d'une manière neutre par δόρυ μακρὸν au vers 67, puis par ἐγχείη au vers 69. Mais le vers 70 est presque intégralement extraordinaire par l'association d'un hapax absolu avec d'autres mots eux-mêmes rares, en tout cas ensemble : l'infinitif ἄμεναι d'abord, n'est attesté qu'une fois chez Homère apparemment à ce thème de présent, et on va constater que le même verbe se retrouve à l'infinitif aoriste dans l'autre exemple dans le même chant 21.

La forme d'infinitif présent morcèle en deux éléments l'association du nom χροὸς avec l'adjectif ἀνδρομέοιο qui semble relativement formulaire. L'adjectif ἀνδρομέος d'abord : il est attesté 6 fois chez Homère, avec 4 exemples dans l'*Iliade*, 2 dans l'*Odyssée*. Parmi eux, on remarque χροὸς ἀνδρομέοιο en *Il.* 17. 571 : c'est probablement, même s'il n'y en a qu'un seul exemple, l'emploi à considérer comme "normal" dans l'encyclopédie homérique, alors que l'emploi du vers 70 en atteste une variante rendue expressive par la dissociation entre le substantif et son épithète.

Il semble aussi que soit exceptionnelle l'attribution d'un désir à un objet comme la lance, ce qui, plutôt que de l'humaniser, l'anthropomorphise. Pierre Chantraine (*DELG*, 2009 , p. 439) distingue en effet ἵεμαι de ἵημι (dont le moyen est aussi ἵεμαι) : le premier qui n'a que le moyen signifie "désirer, s'efforcer, se hâter", avec ī initial garanti par la métrique (ce qui est bien le cas dans l'exemple en discussion), alors que le second, sans , a pour sens "envoyer, lancer, émettre" : si le sème de rapidité est essentiel à ἵεμαι, il est concevable qu'il soit employé à propos d'un projectile sans l'humaniser pour autant. Mais il faut aussi reconnaître que dans la plupart des emplois, le participe renvoie aux désirs d'êtres humains.

Plus loin dans le même chant 21, on retrouve un emploi comparable; il s'agit de la lance d'Astéropée, ou plutôt de sa seconde lance, car la première vient au vers 164 d'effleurer le bouclier d'Achille sans le blesser:

21.165- 168 τῷ δ' ἑτέρῳ μιν πῆχυν ἐπιγράβδην βάλε χειρὸς
δεξιτερῆς, σύτο δ' αἷμα κελαινεφές· ἡ δ' ὑπὲρ αὐτοῦ
γαίῃ ἐνεστήρικτο λιλαιομένη χροὸς ἆσαι.

De l'autre, il frappa le coude du bras droit en l'égratignant,
Le sang noir jaillit, mais la pique (ἐγχείη au v. 69) l'avait dépassé
Et s'était fichée en terre, malgré son désir de se repaître de sa chair.

Comme dans l'exemple précédent, la lance manque son but et se plante en terre, v. 61 "alors qu'elle brûle de se rassasier de chair" : il semble que l'exemple précédent autorise à suppléer l'adjectif (ἀνδρομέοιο ou un équivalent) avec l'infinitif aoriste ἆσαι, déplacé en fin de vers comme complément de λιλαιομένη, peut-être encore plus spécifiquement anthropomorphe que ἱεμένη parce que son sens semble vraiment lié à un désir très vif.[62]

On a vu l'expression du désir anthropophage affleurer dans des discours de personnages en plein trouble psychologique, quand on peut supposer que leur langage reflète la perturbation mentale et affective, alors que de telles expressions sont normalement l'objet d'un tabou complet. La mythologie grecque comporte pourtant plusieurs épisodes de consommation de viande humaine intervenant dans le récit :[63] rappelons l'épisode de Tantale qui, recevant les dieux à sa table, leur prépara la viande de son propre fils Pélops. Les dieux s'aperçurent de cette infamie et décidèrent de punir le coupable d'une manière exemplaire,[64] et les dieux s'arrangent pour reconstituer le corps de Pélops, mais Déméter a avalé son épaule, que l'on remplace par une épaule d'ivoire - la première greffe de l'histoire – réputée avoir été conservée dans le site primitif d'Olympie. Mais pour Pausanias qui n'a pas pu la voir, son absence laisse supposer qu'elle a été volée à cause de son caractère précieux.
Dans l'histoire de Philomèle et Procné, les deux sœurs, pour venger Philomèle violée par Térée, le sauvage mari de sa sœur qui l'a violée et lui a coupé la langue pour éviter qu'elle ne raconte son crime, découpent en morceaux Itys, l'enfant de Procné et Térée et le servent en ragoût (cuit) à Térée, puis elles lui révèlent qu'il "a à l'intérieur de lui celui qu'il cherche" dit le récit d'Ovide. Toute la famille est métamorphosée en oiseaux, Procné et Philomèle en hirondelle et rossignol.[65]
Que nous montrent les récits mythologiques à propos de l'anthropophagie archaïque ? Il me semble que la réponse est voisine de celle que l'on a tenté de donner pour les textes archaïques: il s'agit de mœurs considérées comme sauvages, dès l'époque archaïque. Térée est thrace et Tantale est Phrygien : leur mise en scène mythologique signifie que la sauvagerie existait autrefois aux marges de la Grèce, tout cela est totalement exclu aujourd'hui.[66] Pourtant, si l'indiscutable sauvagerie de Tantale et de Térée est attribuée à leur

[61] Dans son commentaire, RICHARDSON (*op. cit.*, p. 67) écrit "ἡ δέ in 167 is the spear", attirant l'attention sur le pronom au féminin (comme λιλαιομένη ensuite); pourtant les deux lances d'Astéropée sont désignées dans le contexte précédent par le neutre pluriel δούρασι au vers 162, ἑτέρῳ δουρι au vers 164, et τῷ δ' ἑτέρῳ au vers 166. Le problème de genre grammatical n'est pas davantage posé dans le commentaire. On peut penser que le narrateur a oublié le mot neutre et fait l'accord avec par exemple le féminin ἐγχείη rencontré plus haut.
[62] CHANTRAINE, *DELG* s. u. 2009 , p. 615.
[63] Sur ce point encore, j'ai lu après ma rédaction un ouvrage qui touche de près au sujet: *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, études réunies par Sandrine Dubel et Alain Montandon (Clermont-Ferrand, 2012), en particulier pour les articles de Sandrine DUBEL, Christine HUNZINGER et Charles DELATTRE sur Hésiode, Anne GANGLOFF sur le mythe de Pélops, Ludi CHAZALON et Hélène VIAL sur Ovide.
[64] Enfermé dans l'Hadès, il voit près de lui des mets délicieux qu'il ne peut pas atteindre. Son péché de bouche est puni par un châtiment correspondant.
[65] Le texte d'Ovide est ambigu - peut-être volontairement - sur l'identification respective de chacune des sœurs à l'un des deux oiseaux. La version homérique du mythe du rossignol concerne Aédon à laquelle Pénélope se compare dans le chant 19 de l'*Odyssée* (voir ci-dessous, n. 69).
[66] Voir la relation entre anthropophagie et sacrifice humain analysée par Pierre BONNECHÈRE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, 1994 (*Kernos Suppl.* 3), p. 312-3: "… dans la mythologie et surtout l'histoire

origine phrygienne et thrace, on est troublé de voir que dans le mythe, ce tempérament sauvage se communique aux deux sœurs, filles du roi d'Athènes Pandion : ce sont elles qui provoquent l'acte innommable de manger la chair de l'enfant, en la masquant dans un chaudron sous l'apparence d'un ragoût animal. La mythologie ne dit-elle pas alors que la sauvagerie est communicative, contagieuse? Elles se comportent en Bacchantes, et dans leur délire font pire que l'Agavé de la pièce d'Euripide.[67] Qu'en conclure, sinon que la mythologie fournit un ensemble d'histoires primitives refoulées dans un lointain passé comme le signe des interdits majeurs ?[68] Ces histoires semblent bien implantées au cœur même de la mythologie grecque, peut-être dans la mythologie universelle si l'on suit Aarne et Thompson et leur grand catalogue des motifs du folklore.[69]

À première vue, on peut d'ailleur avoir l'impression d'une analogie entre les dieux et les hommes sur ce point, mais elle s'avère trompeuse. En effet, dans la Théogonie d'Hésiode, Cronos avale ses propres enfants pour éviter d'être détrôné, sa femme sauve Zeus à la naissance du sort prévu par le caillou enveloppé dans des langes qu'elle lui fait avaler, et Zeus pourra ainsi accomplir l'oracle et détrôner son père. Il reproduira pourtant l'acte d'avalement, sachant que s'il avait un enfant de Métis, celui-ci le détrônerait à son tour : c'est l'explication de la naissance d'Athéna, sortie toute armée de sa tête. Pour Hésiode en tout cas, Zeus a ensuite installé le règne de la Justice (Thémis et Diké), interrompant, en principe pour toujours,[70], le cycle d'Ouranos, Cronos, Zeus.[71] Avaler sa propre famille pour éviter de perdre le pouvoir, c'est l'acte que la Théogonie attribue à Cronos, puis de manière plus restreinte à Zeus.[72] Les dieux ne découpent pas en morceaux cette chair, ils se contentent de l'avaler, et surtout, dans le récit mythologique, il y a réversibilité : les enfants de Cronos ressortent tous du ventre de leur père après la vengeance de Zeus, et la naissance d'Athéna est le merveilleux prodige permis par l'avalement de Métis. Cet acte n'entraîne aucune culpabilité, à la différence des actes tragiques de Tantale, de Procné et Philomèle comme d'Agavé. C'est ainsi l'opposition entre les dieux et les hommes qui est soulignée plutôt qu'une analogie.

L'un des vœux anthropophages dans l'Iliade est mis dans la bouche d'Achille, ce qui ne

---

héroïque, les immolations humaines perpétrées par les Grecs sont courantes, ainsi que l'apparente référence à celles-ci en de nombreux rituels. C'est pourquoi [au] rejet dans l'espace se conjugue un rejet dans le temps, projection dans le passé qui, toujours accompagnée d'un oracle coercitif, permet de décharger les ancêtres de toute responsabilité dans la réalisation d'un acte ressenti comme intrinsèquement inhumain."

[67] Au cours d'un délire bacchique dans les montagnes, elle tue son fils Penthée qu'elle prend pour un lionceau, lui arrache la tête et la brandit au bout d'une pique, sans consommation de la viande.

[68] Voir le développement dû à Alain MOREAU sous le titre "Cannibalisme et censure", in *L'homme grec face à la nature et face à lui-même en hommage à Antoine Thivel*, textes réunis par Jean-Michel GALY et Marie-Rose GUELFUCCI, Nice, 2000, p. 17-40.

[69] Antti AARNE and Stith THOMPSON, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography.* FFC 74 (Helsinki, 1928, 1961, 1981, FF 184, 2005), Hans-Georg Üther, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography: based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (Helsinki, 2004), voir aussi William HANSEN, *Ariadne's Thread. A guide to International Tales Found in Greek Literature* (Ithaca-London, 2002). Dans cette perspective comparative et universaliste, le rattachement du mythe de Tantale à un motif de l'hospitalité excessive entraînant un châtiment exemplaire (AT 775) semble justifié, mais celui du rossignol (via Aédon citée dans l'*Odyssée*) à un mythe d'ogre tuant ses propres enfants (AT 327) me semble plus difficile, supposant qu'Aédon est la femme d'un ogre (Hansen passe par une scholie à *Od.* 19.518 et le commentaire d'Eustathe, *op. cit.*, p. 301-305).

[70] Le passage de la *Théogonie* appelé "mythe des Ages" apporte un peu d'ombre à une image idyllique de Zeus faisant régner la justice.

[71] Voir Marc RICHIR, *La naissance des dieux* (Paris, 1998) et le premier chapitre, "Paternités extraordinaires", de Jean-Baptiste BONNARD, *Le Complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne* (Paris, 2004).

[72] Dans *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants* (ci-dessus, n. 63), les auteurs insistent à juste titre sur la différence entre avaler et manger et sur les analogies entre l'avalement des enfants et la gestation, en particulier S. DUBEL dans l'introduction intitulée "Avant-goût".

semble pas indifférent à la caractérisation du personnage :[73] l'épopée commence par sa colère (μῆνις) et, si l'on prend au sérieux le texte du prologue, porte sur cette colère, qui prend une dimension d'horreur sacrée après la mort de Patrocle, justifiant le déchaînement des derniers chants.[74] C'est dans ce cadre qu'intervient le vœu d'Achille de manger Hector. Or dans la Bibliothèque, [Apollodore] ou son abréviateur raconte que pendant son enfance à l'école du Centaure, Chiron nourrissait son jeune élève spécifiquement d'entrailles de lion et de sanglier et de moelle d'ours :[75] un enfant ainsi éduqué ne devait-il pas, arrivé à l'âge d'homme, retrouver l'appétit féroce de ses jeunes années ? Il ne faut évidemment pas tomber dans le piège de plaquer les textes les uns sur les autres et de faire comme si la "vie d'Achille" était disponible dans une mosaïque composite faite de tous les textes de la littérature grecque qui l'évoquent. Mais il faut aussi garder en tête l'idée que le récit mythologique de la Bibliothèque repose sur des données mythologiques empruntées à des textes antérieurs à lui, que nous avons perdus : il est très probable que ces textes, le Cycle épique en particulier, comportaient des détails sur la diète du jeune Achille chez Chiron, en accord avec son tempérament fougueux. Le caractère des personnages, leur *ethos*, se forme dès l'enfance et se forge dans les épreuves rencontrées. Dans le contexte historique de la littérature ancienne, on ne peut ni interpréter les textes isolément les uns des autres, car ils se tissent constamment d'allusions, ni considérer qu'un personnage est constitué par la somme des textes dans lesquels il est impliqué. L'exemple d'Hécube est intéressant de ce point de vue: la sauvagerie que montre son vœu de manger le foie d'Achille se prolongent peut-être dans le traitement qu'elle inflige plus tard à Polymestor, l'allié thrace à qui Priam et elle avaient confié leur fils Polydore, qui les a trahis en tuant ce dernier fils. Ivre de vengeance, elle lui arrache non le foie mais les yeux, et elle tue ses fils. Bien sûr, nous n'avons aucune preuve de l'évolution psychologique de la reine de Troie "réelle", si tant est que ce mot ait un sens dans ce cas. Mais quand il compose sa tragédie, Euripide a en tête un personnage complexe pour lequel les scènes de la fin de l'*Iliade* sont capitales, incluant les discours qui y sont tenus.

[73] Si l'on en croit l'index, le vœu d'Achille n'est pourtant pas cité parmi les traits servant à la caractérisation du personnage dans le livre de Graham ZANKER qui traite le sujet, *The Heart of Achilles. Characterization and Personal Ethics in the Iliad* (Ann Arbor, 1994).

[74] Rappelons que ce déchaînement d'Achille avec de nombreux Troyens tués sauvagement dans le fleuve Xanthe déclenche au chant 21 une guerre cosmique entre l'eau et le feu. Sur la colère d'Achille, parmi l'abondante bibliographie, on citera Leonard MUELLNER, *The Anger of Achilles. Mēnis in Greek Epic*, Ithaca N. Y. 1996, les deux articles de Douglas L. CAIRNS, "Iliadic Anger and the cross-cultural study of emotions" et Glenn MOST, "Anger and pity in Homer's Iliad" dans le volume collectif *Anger. Perspectives from Homer to Galen*, S. Braund et G. Most eds, Cambridge, 2003, et le chapitre sur la colère de David KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, 2006.

[75] [Apollod.], *Bibl.* 3.172.4 κομίζει δὲ τὸν παῖδα πρὸς Χείρωνα Πηλεὺς. ὁ δὲ λαβὼν αὐτὸν ἔτρεφε σπλάγχνοις λεόντων καὶ συῶν ἀγρίων καὶ ἄρκτων μυελοῖσι, … "Pélée apporte l'enfant à Chiron; il le prit et le nourrit d'entrailles de lions et de sangliers et de moelle d'ours…"