

Bruce Loudon, *The Iliad. Structure, Myth, and Meaning*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006: viii + 337 pages, y compris notes, glossaire (explication des termes spécialisés), bibliographie et index.

[ISBN 0-8018-8280-x (volume relié)]

Compte rendu par Françoise Létoublon

À la suite d'un ouvrage analogue sur l'*Odyssée* publié par le même éditeur en 1999 et dans son prolongement direct, Bruce Loudon propose ici une étude en profondeur de l'*Iliade* à travers la relation entre ses thèmes, la narration, et sa structure, et cela en fonction d'une excellente connaissance comparative du genre épique et de ses composantes dans le Proche Orient ancien. Dans les préliminaires, il explique en effet comment il s'est aperçu que la méthode établie pour l'analyse de l'*Odyssée* était aussi applicable à l'*Iliade*. Cette méthode consistait en l'analyse de schémas narratifs (*narrative pattern*) en trois séquences, qui a donné lieu aux quatre premiers chapitres. Il explique aussi comment son étude des mythes ugaritiques suscitée par la lecture d'un article de Considine ("The Theme of Divine Wrath in Ancient East Mediterranean Literature") et du livre de M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, bien sûr suivie de nombreuses autres lectures sur le Proche Orient antique, a entraîné ensuite une recherche comparative qui se traduit par trois autres chapitres.

Le livre se compose donc de 7 chapitres bien équilibrés en deux grandes parties.

Le chapitre I porte sur le schéma narratif principal, qui relie par des motifs parallèles les chants 4-7 et 20-24 de l'*Iliade* : les *aristeiai* de Diomède et Achille et les duels entre Hector et Ajax d'une part, Hector et Achille de l'autre.

Le chapitre 2 montre le rôle du chant 3 comme ouverture: il présente en "miniature" (le mot d'origine française est utilisé dans le texte en anglais) les principales lignes du schéma narratif principal.

Le chapitre 3 s'occupe de la séquence médiane (ch. 8 à 17), traitée comme une sorte de parodie du schéma narratif principal, autour des deux aristies d'Agamemnon et de Patrocle.

Le chapitre 4 revient sur le chant I, pour montrer comment il introduit le schéma narratif à partir de l'appel à une assemblée par le "Meilleur des Achéens"¹.

Le chapitre 5 et les suivants constituent une deuxième partie, comme l'introduction l'explique sans que cela soit marqué explicitement dans le sommaire. La comparaison avec les textes proche-orientaux y est prédominante. Dans les ch. 5 et 6, sous le titre un peu déroutant "Subgenres of Myth in the *Iliad* I" et "Subgenres of Myth in the *Iliad* II" respectivement, il est question de divers parallèles avec la littérature ancienne du Proche et Moyen Orient sumérien et ugaritique: mythes de siège, mythe de l'ange exterminateur –mis en parallèle avec l'Apollon du début de l'*Iliade*–, la prise en pitié par les dieux des hommes décimés, l'enquête d'un héros sur les origines de la calamité, la querelle entre le roi et le devin (ou prophète) liée à l'accusation de toujours prévoir des catastrophes, la querelle entre le roi et le plus grand des guerriers, l'envoi d'un esprit trompeur au roi, les qualités exceptionnelles du grand héros, ses relations personnelles avec le monde divin, sa renommée et son *aristeia*, le héros comme représentant de l'éthique subissant des dommages iniques: ces thèmes développés dans le chapitre 5 qui évoquent tous pour le lecteur de l'*Iliade* des scènes bien connues, correspondent effectivement à des parallèles frappants dont on connaît en général, mais parfois assez mal, les passages bibliques, très présents dans ce chapitre, beaucoup moins ceux des autres cultures du Moyen Orient. Le chapitre 6 continue sur cette lancée avec l'inconduite des Troyens à partir de Laomédon et au moment de

¹ B. L. renvoie bien sûr au titre du livre de G. Nagy, bien connu en France désormais grâce à la traduction publiée aux Éditions du Seuil par Jeannie Carlier et Nicole Loraux (*Le meilleur des Achéens: la fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris, 1994).

Illiade, de Paris, ce qui est bien connu, mais développe même les erreurs de conduite d'Hector, d'une manière plus surprenante; la démonstration est pourtant indiscutable (p. 202-209). Les conflits entre dieux, la rébellion contre le premier des dieux, la théomachie, et la fin apocalyptique réservée à la cité rebelle font aussi partie des parallèles convaincants développés en détail dans ce chapitre.

Le chapitre 7 porte sur l'"économie divine" reposant sur le triangle divin formé autour du héros par Zeus, Athéna et Apollon (comme dans *l'Odyssée* où Poséidon remplace Apollon comme adversaire du héros). L'hostilité d'Ishtar envers Gilgamesh est évoquée au début de ce premier chapitre, mais la divinité-clef en est la déesse Anat, déesse ugaritique et sémitique de l'Ouest, dont maintes caractéristiques dans le *Cycle de Baal* et dans *l'Aqhat* apparaissent étonnamment proches de l'Athéna grecque: déesse guerrière, portant la lance, fille du plus grand des dieux (El pour Anat), en conflit au moins potentiel avec ses frères comme Athéna l'est avec Arès mais proche alliée de Baal, dieu guerrier comme elle (p. 252).

Dans le détail, maintes pages retiennent ainsi l'attention. Dans la première partie, je retiens particulièrement les remarques sur le duel entre Paris et Ménélas, le retrait de Paris du champ de bataille et la scène d'alcôve avec Hélène qui s'ensuit, interprétée par B. L. comme parodique (p. 74 à 79), sur le chant 8 comme reproduction en miniature de la séquence médiane (p. 82 à 87), avec l'ironie du vœu d'immortalité énoncé par Hector et le rejet par Athéna de la prière et de l'offrande que lui a fait sa prêtresse Théano suivant ses ordres transmis par Hécube (p. 87), la théomachie miniature du chant 13 (p. 95) ou son inversion parodique du chant 14 (p. 98 et suiv.), l'analyse de la Patroclie avec le rôle de pivot de son système hypothétique ("a pivotal contrafactual unique in the *Iliad*", p. 107) et la concentration en *cluster* de quatre des motifs du schéma narratif (p. 104) et le piège dans lequel tombe Hector encouragé par Apollon (p. 108). L'analyse des schémas narratifs s'appuie méthodiquement sur la récurrence formulaire (par exemple sur le retour des formules indiquant un appel à l'assemblée aux chant 1, 9 et 19 (p. 115), et de nombreux autres détails viennent étayer la démonstration, ainsi l'implication d'Ulysse dans les ambassades-clefs (p.131), son association avec Diomède (p. 132), l'écho des prédictions de Thétis dans la conscience d'Achille (p. 136). *L'exkursus* sur l'ἔχθρὸς ἀνὴρ (p. 127-130) concluant que les paroles d'Achille visent Agamemnon plutôt qu'Ulysse est très bienvenu. Le rôle d'Ulysse par rapport à Dolon et à Thersite, avec un aspect parodique est surtout de restaurer l'ordre de l'armée et de préparer la victoire finale, qui explique que l'épithète *πολίπορθος* lui soit appliquée par anticipation parallèle face à ces deux personnages (p. 145: "Akhilleus will bring Hektor down with his spear, but Odysseus will devise the ultimate victory over the city. Odysseus' actions associated with this motif prefigure his role as the sacker of Troy.")

Dans la deuxième partie, l'analyse des parallèles avec la mythologie du Proche et Moyen Orient prend davantage d'importance. Je retiendrai encore quelques exemples significatifs.

Agamemnon dissuadant Ménélas d'épargner la vie d'Adrestos et mentionnant qu'il faut tuer même les foetus dans le ventre de leur mère, *Il.* 6.56-60) a un parallèle frappant dans l'Ancien Testament (p. 151), de même que Nestor exhortant les troupes à ce qui ressemble à un viol collectif de masse des Troyennes, sans reprendre l'épisode de l'Ange exterminateur déjà mentionné. Au chant VI, la mention par Andromaque de la mort de sa famille des mains d'Achille, mais du fait qu'Achille n'a pas dépouillé son père comporte un des rares emplois homériques du mot *σέβας* (*σεβάσασατο γὰρ τό γε θυμῷ* 6.417), capital pour le vocabulaire éthique (p. 157). Le motif de la dispute entre le roi et le devin (querelle entre Agamemnon et Chryssès, puis Calchas, parallèle plus tard à celle entre Iphicès et Melampous, Œdipe et Tirésias se rencontre dans l'Ancien Testament avec *Rois* 17-19, 21, 22. Comme Agamemnon, Achab accuse même son devin de ne prophétiser que des malheurs, ce qui pourrait renvoyer à la prophétie antérieure qu'il aurait faite à Aulis, suivant laquelle le roi devait sacrifier sa fille (p. 159-150). Quant à la querelle entre Agamemnon et Achille (*eris*), elle apparaît parallèle à celle entre Saül et David, la Bible présentant une formule parallèle à celle de *Il.* 1.3 "Un dieu mit en lui le μένος", suivie d'une scène *d'aristeia*. Saül est visité par des rêves funestes comme Agamemnon qui est

associé de manière récurrente à Eris et Atè (p. 164-5). Agamemnon relie *atè* à Zeus, comme si Zeus l'avait envoyée contre lui, comme dans l'AT sur Saül (9.18). L'AT présente aussi des parallèles aux apparitions d'Athéna, Thétis ou Poséidon auprès du héros. Dans *Gilgamesh*, Shamash maintient avec son héros favori une relation analogue à celle d'Athéna envers Achille. La divinité nourrit aussi le héros dans des conditions cruciales, Athéna pour Achille (19.347-56) avec nectar et ambrosie, AT (1 *Rois* 19, p. 170). Athéna remplit chez Homère la fonction pour laquelle le mythe biblique emploie un ange.

La "gloire impérissable" du héros, le κλέος ἄφθιτον forme le motif 4 du chant 1 pour Achille, du chant 7 pour Hector (duel 7.80-91), nous en reparlerons dans notre conclusion. Le grand héros a souvent une arme spécifique avec une origine extraordinaire, et l'équipement d'Achille a un parallèle frappant avec David, qui s'approprie le grand glaive de Goliath après l'avoir tué². Le motif de la scène typique d'armement montre aussi des analogies étonnantes dans le détail (de A à I dans l'analyse de B. L.). Le point H, sur la blessure au cou, est particulièrement intéressant: comme on sait, David coupe la tête de Goliath, dans l'*Iliade*, le motif est préparé par la blessure au cou infligée à Hector par Ajax, qui anticipe la blessure mortelle que lui fera la lance d'Achille. L'atrocité commise par David a un parallèle dans la conduite de Diomède envers Dolon, un quasi-parallèle dans l'essai d'Hector pour décapiter Patrocle, et enfin dans les outrages infligés au cadavre d'Hector par Achille, sans aller jusqu'à la décapitation. L'un des problèmes centraux auxquels le mythe constitue une forme de réponse et l'injustice subie par le héros, incarnation de l'homme éthique: Achille spolié est mis en parallèle avec Job, et l'analogie va plus loin, avec la visite d'amis qui essaient de le conseiller et qu'il refuse d'écouter. L'intervention du héros pour repousser la peste envoyée par la divinité a aussi un parallèle dans l'Ancien Testament.

Dans le chapitre 6 est traitée d'abord l'inconduite des Troyens: la responsabilité de l'initiative de la guerre leur incombe, dans une génération antérieure comme c'est souvent le cas dans l'Ancien Testament (p. 183) avec à l'arrière-plan de l'*Iliade* il est vrai, Laomédon, père de Priam, qui a menacé les dieux Apollon et Poséidon, épisode évoqué à plusieurs reprises. Le récit laisse de côté des détails comme la raison pour laquelle les dieux travaillaient pour Laomédon et la forme (humaine?) sous laquelle ils le faisaient (p. 184, voir la version d'Apollodore). Le même "subgenre" de mythe dans lequel un dieu travaille pour un mortel se rencontre à propos d'Apollon condamné par Zeus à travailler pour Admète (Eur. *Alc.* 1-2; 6-8), épisode susceptible d'expliquer la remarque sur l'excellence des chevaux d'Eumèle (*Il.* 2.763-67, 23.288-89). Admète représente ainsi la forme positive du même subgenre, c'est une forme de théoxénie qui implique le parallèle entre *Gen.* 18-19, le chant I et la deuxième partie de l'*Odyssée*. Laomédon fait des Troyens des menteurs, infidèles à la parole donnée, ce qui préfigure le crime de Paris. Tlépolème et Sarpédon évoque l'épisode dans lequel Héraclès vint à Troie et en fit le sac pour obtenir les chevaux que Laomédon lui avait promis (5.640-51; cf. 14.250-51, 15.26-29): encore une violation de serment. Laomédon était en dette envers Héraclès qui avait éliminé un monstre menaçant Troie (20.145-48, allusion au sauvetage de sa fille Hésioné). Laomédon est paradigmatique de la victimisation et de la défaite imminente de Troie. Dans un troisième incident auquel l'*Iliade* fait allusion, Anchise vole quelques-uns des fameux chevaux de Laomédon, qui sont peut-être le secret de son règne (5.268-72). Les Troyens et leurs alliés, comme Sarpédon le dit à Tlépolème, sont conscients des fautes de Laomédon (5.468-50). L'*Iliade* personnifie en lui la faute ancestrale des Troyens. L'Ancien Testament illustre le même principe par Salomon: parce qu'il a participé au culte d'autres dieux, incluant Ashtoreth, déesse des Sidoniens, Yahweh décide d'abandonner son royaume, mais il attend sa mort pour réaliser son dessein. La croyance en une faute héritée d'une génération précédente, commune dans les cultures ancienne, proposait une solution à l'injustice apparente de la souffrance de l'homme innocent (voir les *Travaux* d'Hésiode, p. 186). Pour la faute de Paris, l'*Iliade* renvoie à son *atè* dans le choix entre les trois déesses et note qu'il a insulté les déesses (νείκεσσε θεάς, 24.29). Le personnage de Paris est selon B. L. entièrement "ironique",

² Je profite de l'occasion pour signaler mon article sur la lance d'Achille dans le volume collectif *Les armes dans l'Antiquité* publié à Montpellier en 2007 par P. Sauzeau et T. Van Compernelle.

mais le thème du "Jugement de Paris" l'est tout spécialement puisqu'il est lui-même incapable de jugement réfléchi (3.440, 7.360, p. 187). Le parallèle le plus proche dans AT (p. 188) est celui de l'enlèvement par Séchem de Dinah, fille de Jacob en *Genèse* 34. L'attaque du peuple de Jacob par Séchem est aussi parallèle à la victoire grecque qui utilise la ruse et la tromperie – je ne vois pas à vrai dire le parallèle au cheval de Troie...

L'épisode d'Agamemnon et Chrysis est aussi un exemple de ce "subgenre myth", renvoyant à Pitt-Rivers: "the violation of Yahweh's proscription of marriage alliance with foreign women does not pay; it is always followed sooner or later by disaster."

Outre l'enlèvement d'Hélène, Paris commet aussi le crime de voler quantité de biens appartenant à Ménélas (7.350, 363-4, 380-90, 400; 11,125-; 13,627; 22.114-116, et probablement 3.97, 354, p. 190), autre faute contre l'hospitalité qui devient une cause de guerre. Le parallèle biblique invoqué est le personnage d'Achan (Josh 6.17-7, siège de Jéricho, p. 191 et suiv.). Dans un passage-clé, Agamemnon exhorte Ménélas à ne pas laisser la vie à un Troyen à cause de Paris (6.55-60 mis en parallèle avec *Genèse* 18-9, *Juges* 19-20).

Parmi les Troyens, certains reconnaissent les torts de Paris et lui adressent des reproches et malédictions: le personnage de l'*Iliade* qui représente le Troyen éthique est Anténor, sorte de doublet de Priam, dont douze fils participent à la guerre, plusieurs d'entre eux étant tués au cours du récit. Un de ses fils, Agénor, est aussi un doublet d'Hector, renforçant l'identification entre les pères, et sa femme Théano est un doublet d'Hécube, son intermédiaire auprès d'Athéna. Bien que son sacrifice soit un échec, comme l'essai d'Anténor pour infléchir Paris au chant 7, sa maison incarne l'idée d'un comportement responsable chez les Troyens (par exemple dans l'ouverture de l'assemblée en 7.350-53). Anténor a une conduite comparable dans l'Ancien Testament à celui de Phinéas, comme Achille dans le retour de Chrysis vers son père. Anténor établit, ne serait-ce que pour peu de temps, une attitude morale qui pourrait sauver les Troyens, il fait ce que Priam aurait dû faire. La violation de l'hospitalité est un point commun entre les Troyens et les prétendants de l'*Odyssée* (p. 195). Dans le temps de l'*Iliade*, la mauvaise conduite des Troyens est incarnée encore par Pandare dont, la conduite est suscitée par Athéna (p. 195 et suiv.), par Dolon (p. 197) et même par Hector (p. 198 et suiv.).

A la suite de la trahison de Pandare, les Troyens attaquent en masse, les Grecs étant encore désarmés, et Agamemnon tire la leçon morale (4.235-39). En parallèle, Yahweh condamne la violation de serment, même commise par les Hébreux (1 *Rois* 14.16).

L'insistance de l'A. sur les fautes d'Hector est justifiée par le fait qu'en général, les commentateurs ont largement négligé cet aspect (voir sa promesse à Dolon des chevaux d'Achille, *Il.* 10.329-331, cf. 332 *ἐπίορκον ἐπώμοσε*). Les dieux, Zeus, son dieu protecteur Apollon et Héra, critiquent l'arrogance répétée d'Hector. En parallèle, B. L. cite *Ezech.* 28.1-9 etc. (p. 200-201).

L'abandon des Troyens par Athéna pourrait s'expliquer (référence à Burkert 1983a: 158) par le vol du Palladion par Ulysse et Diomède. Apollon lui-même quitte Hector en *Il.* 22.213. Dans la mythologie proche orientale, le dernier recours pour une ville assiégée ou victime d'une calamité est le sacrifice humain, en particulier celui du fils du roi dont Isaac est l'exemple le plus connu. Les deux sacrifices des chants 3 et 6 de l'*Iliade* doivent être pris en compte, et l'échec déjà mentionné du deuxième sacrifice présente des éléments problématiques liés à une formule sur la souillure par le sang qui pourrait expliquer le rejet d'Athéna (p. 203-204). Hector serait lui-même la victime sacrificielle attendue par la déesse au chant 22. Le sacrifice d'Isaac est arrêté par Yahweh (comme celui d'Iphigénie), mais dans AT, le roi Mesh de Moab assiégé par les rois d'Israël et réduit aux mesures désespérées sacrifie effectivement son fils aîné à Chermoshn dieu de Moab, sur les murs à la vue des Hébreux, qui perdirent confiance en leur cause et levèrent le siège (2 *Rois* 3.26-27). On connaît aussi le sacrifice de son fils par Ahaz, roi de Jérusalem: ces parallèles sont probants dans la mesure où c'est le roi de la ville assiégée qui sacrifie son fils. Mais ce sacrifice d'Hector ne sauve certes pas Troie. L'*Iliade* montre clairement que les dieux, en particulier Athéna, veulent la mort sanglante d'Hector (p. 207). La blessure au cou, par sa similitude avec l'égorgement des agneaux dans le sacrifice du chant 3, et avec celui des douze

jeunes Troyens sur le bûcher funèbre de Patrocle implique le statut sacrificiel de la mort d'Hector, bien que comme le note B. L. la critique homérique soit silencieuse sur ce point: la terminologie (ἀποδειροτομέω) implique les parallèles thématiques.

L'analyse des conseils des dieux (10) montre des parallèles à la fois avec *Gilgamesh* et l'Ancien Testament, de même que celle des conflits divins (11), de la panique provoquée dans l'armée par l'envoi d'un éclair par Zeus (12) et de la destruction d'une cité par la colère divine dans une forme d'*apocalypse* (13). Ces parallèles culminent en 14 par l'analyse du rôle de l'unique homme juste (14, p. 235-239) qui met en regard la survie d'Énée avec celle de Noé, et d'un plus ancien mythe oriental. D'autres versions grecques sont alléguées impliquant Deucalion, Dardanos, Philémon et Baucis connus par Ovide, mais aussi Télémaque, et dans la Bible Loth (*Gen.* 5) et probablement Daniel (*Ezéch.* 14.14). Énée descend d'Assarakos alors que Laomédon descend d'Ilos, il est donc exempt de la faute héréditaire. B. L. établit un parallèle entre Énée, Loth et Orphée: la perte de la femme, le thème du regard en arrière interdit se rencontre aussi pour Énée dans certaines versions, et la femme d'Énée s'appelle parfois Eurydice et non Créuse.

Le chapitre 7 *The Iliad's Divine Economy, the Goddess Anat, and the Homeric Athena* prend son point de départ dans une comparaison entre *Gilgamesh* et l'*Odyssée* qui permet de dégager le triangle entre le dieu-ciel et père Anu, équivalent de Zeus, la divinité protectrice du héros Shamash / Athéna, et la divinité qui le poursuit de sa colère ou de sa haine Ishtar/ Poséidon. Les choses sont plus compliquées dans l'*Iliade* à cause d'Hector, second héros, et de Thétis, qui protège aussi Achille, mais le triangle divin formé par Zeus et Athéna du côté d' Achille, Apollon contre lui, est cependant assez clair, ainsi que l'inversion des rôles d'Apollon et Athéna par rapport à Hector (dans la "middle sequence", p. 241 et suiv.)

De même qu'Héphaïstos est parallèle au dieu ugaritique Kothar (p. 245); de même la déesse ugaritique Anat, "a warrior and a patron or guardian of warriors and royalty" (P.L. Day), pour Athéna: vierge comme elle, et surtout "bloodthirsty", avide de sang. En général, les homéristes ne connaissent pas la mythologie ugaritique, et de leur côté les spécialistes de cette région ont négligé Athéna à cause de son image (posthomérique) de déesse de la sagesse. B. L. analyse de nombreux témoignages en faveur du parallèle: à Idalion (Chypre), se trouvait un sanctuaire conjoint d'Athéna et Anat. Lycophron évoque le vol du Palladion comme κλώπα Φοινίκης θεᾶς (*Alexandra* 658). Selon une scholie "à Corinthe, on honore Athéna phénicienne" (φοινίκη ἢ Ἀθηναῖα) ce qui semble signifier Anat. Toutes deux ont une iconographie similaire de déesse à la lance. Dans le sacrifice à Athéna d'*Il.* 6 (p. 248), les vêtements offerts viennent de Sidon, culture qui honore Anat. Le dieu du ciel El, parallèle à Zeus et Cronos en même temps, a 3 fils qui règnent respectivement sur le ciel, Baal, la mer, Yamm et la mort, Mot, dans une cosmogonie parallèle au partage entre Zeus, Poséidon et Hadès évoqué dans l'*Iliade*. El appelle Anat "fille" comme Zeus Athéna. Anat est aussi en relation étroite avec son frère Baal, lui aussi dieu de la guerre, qu'elle seconde dans les combats. Il est comparable à Arès sur le champ de bataille avec ses deux fils, Deimos et Phobos, et Eris comme Baal et ses serviteurs divins (mais Arès est hostile à Athéna comme à Achille). Le cannibalisme d'Achille et d'Hector (p. 259) les rapproche du goût du sang d'Athéna-Anat. Les deux déesses interviennent de manière comparable pour causer la mort respectivement d'Hector et d'Aqhar.

L'aspect étymologique de la question n'est certes pas indifférent; puisque la plupart des traits saillants de l'Arhéna épique et en particulier sa "férocité primitive" (Burkert 1985: 140) ont des équivalents proches dans les descriptions précoces d'Anat, puisqu'il n'existe pas d'étymologie connue pour Athéna et que son nom est déjà connu en mycénien sous la forme *atana*, (composé *atanapotinija*, "souveraine Atana"). Atana est une simple metathèse à partir d'Anat (p. 285, sans précision sur l'origine de l'aspirée dans la forme grecque du nom).

B. L. conclut (p. 286-290) que le schéma narratif structure l'*aristeia* du Meilleur des Achéens autour de trois champions –le Dardanian Énée, le Lycien Sarpédon et le Troyen Hector. Il révèle comment des blessures significatives au cou sont tissées dans la tapisserie de l'*Iliade*, à partir du

duel d'Hector avec Ajax, impliquant au passage Athéna, déesse porte-lance, et la blessure au cou qu'elle fait à Arès, jusqu'au sommet de l'*aristeia* d'Achille, la blessure mortelle que sa lance fait à Hector. La reconnaissance du schéma narratif met en évidence la fonction unique du chant 3. Le duel entre Paris et Ménélas et divers autres épisodes non seulement mettent en jeu les origines lointaines de la guerre, mais annoncent les principaux combats singuliers à venir en familiarisant le public avec les motifs-clefs du schéma narratif.

L'existence de ce schéma a d'importantes conséquences pour l'étude de la transmission de l'*Illiade*. Les trois séquences et la parodie du schéma dans le chant 3 sous-tendent l'ensemble de l'épopée. Puisque de telles correspondances très étroites peuvent difficilement résulter d'additions tardives, le schéma révèle une stabilité au cœur de l'*Illiade*. Ses thèmes centraux sont demeurés intacts, apparemment dans la suite dans laquelle nous les avons (y compris la Dolonie...). L'organisation divine de l'*Illiade* vue à travers le prisme de celle d'Ugarit révèle le parallèle étroit entre Athéna et Anat, mais aussi des parallèles dynamiques entre les dieux.

Avant de conclure ce compte rendu, je voudrais pour ma part faire l'éloge de l'érudition éblouissante de l'auteur. Il semble avoir tout lu sur le sujet, du moins pour la bibliographie en anglais. Sur le jugement de Paris, même s'il ne partage pas ses hypothèses, on peut toutefois s'étonner de ne voir aucune référence à Dumézil: on peut certes discuter ses théories, mais il mérite en tout cas d'être connu et lu.

L'existence de la bibliographie et l'index permettent d'ailleurs de faire facilement de telles vérifications.

Le livre de B. Loudon met en évidence un grand problème, celui des parallèles sémitiques à l'épopée homérique. La majorité des critiques a jusqu'à présent insisté, dans le prolongement de la tradition léguée par la grammaire comparée allemande du XIX^e siècle, sur les parallèles indo-européens, dans le domaine de l'Inde surtout, mais parfois aussi dans le domaine germanique, arménien, celtique etc. B. L. suit les traces de Burkert, West et quelques autres savants relativement rares qui ont contribué à montrer l'intérêt et la profondeur des parallèles avec des cultures du Proche et du Moyen Orient qui ne sont pas indo-européennes. On peut dès lors rester troublé; la méthode de la grammaire comparée nous a enseigné que l'existence de trois parallèles dans les langues indo-européennes autorisait à supposer l'existence d'un modèle commun reconstruit. La démonstration de parallèles mythologiques avec des traditions attestées dans des cultures non indo-européenne ne met-elle pas quelque peu en question les idées sur une mythologie indo-européenne commune allant de pair avec la parenté linguistique? L'exemple développé par B. Loudon lui-même (p. 170) de la "gloire impérissable" du héros attestée par le parallèle entre le grec homérique κλέος ἄφθιτον et le sanskrit *śrāvas akṣitam* (motif 4 du ch. 1 pour Achille, pour Hector pour le duel 7.80-91 est probant: le motif se trouve dans l'Ancien Testament (*Isa* 56.5 Yahweh; "I shall give them everlasting renown; an imperishable name") et n'est donc pas réservé aux cultures indo-européennes.

Alors que nous (tous ceux qui ont été formés à la méthode comparative en linguistique) supposons un héritage indo-européen, et que l'influence de Georges Dumézil a spécialement en pays francophone entraîné le développement de l'hypothèse d'une mythologie indo-européenne, voire d'une idéologie, il faut dès lors supposer que les Grecs n'ont pas hérité mais emprunté à des peuples sémitiques voisins de grands pans de leur mythologie. B. Loudon s'appuie fortement sur le parallèle Anat / Athéna développé dans son chapitre 7 pour poser l'hypothèse d'une période de contact fort avec les Phéniciens, sur les côtes d'Asie mineure et à Chypre, à l'époque géométrique jadis appelée "les Siècles obscurs".