
Observations sur la présence d'Homère dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie

Auteur : Jeanty, Elisa

Promoteur(s) : Vanhaegendoren, Koen

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres anciennes, orientation classiques, à finalité didactique

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/20575>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Faculté de Philosophie et Lettre

Département des Sciences de l'Antiquité

**Observations sur la présence d'Homère
dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie**

Travail de fin d'études présenté par Elisa JEANTY

En vue de l'obtention du grade de

Master en Langues et Lettres anciennes,

Orientation classique, à finalité didactique

Sous la direction de Koen VANHAEGENDOREN

Lecteurs : Bruno ROCHETTE et Gabriel NOCCHI MACEDO

Année académique 2023-2024

Remerciements

Je tiens à remercier tout d'abord mon promoteur M. Vanhaegendoren pour sa disponibilité, malgré sa très grande charge de travail due aux nombreux travaux des étudiants.

Ensuite, je tiens à exprimer ma gratitude à M. Nocchi Macedo et M. Rochette pour leurs précieux conseils lorsque je n'étais pas satisfaite de mon travail. Mes remerciements vont également à Hugo Simons pour ses suggestions visant à améliorer ma rédaction, ainsi qu'à Mme Mertens, pour le nombre incalculable de fois où je l'ai dérangée dans son bureau pour des références pénibles à citer.

Merci également à Anaëlle Bourguignon et Eléonore Brants, qui m'ont soutenue durant cette année difficile. Ce TFE aurait sans doute été aussi boiteux qu'Héphaïstos si elles ne m'avaient pas encouragée les nombreuses fois où il l'a fallu.

Et enfin, une pensée à mes camarades de classiques qui m'ont accompagnée durant ces longues années universitaires, que ce soient mes condisciples que je côtoyais aux cours, mes collègues à la bibliothèque ou encore les nombreux Césains et Césaines, avec qui j'ai passé énormément de temps.

Sommaire

Remerciements	1
Sommaire	2
Introduction	5
1. La vie de Clément	5
2. Les œuvres de Clément	6
3. Le <i>Protreptique</i>	7
4. Le corpus	9
5. Les citations dans le <i>Protreptique</i>	11
6. Méthodologie	13
1. Chapitre II du <i>Protreptique</i>	15
1.1. <i>Il.</i> , II, 426	15
1.2. <i>Il.</i> , IV, 49	17
1.3. <i>Il.</i> , XVI, 676	19
1.4. <i>Il.</i> , II, 547	20
1.5. <i>passim</i>	21
1.6. <i>Il.</i> , V, 31 ; <i>Il.</i> , V, 455 + <i>Il.</i> , V, 831 ; <i>Il.</i> , V, 889	21
1.7. <i>Il.</i> , V, 385-387	24
1.8. <i>Il.</i> , I, 591	26
1.9. <i>Il.</i> , XVIII, 411	27
1.10. <i>Il.</i> , III, 243-244	28
1.11. <i>Od.</i> , XI, 601-602	30
1.12. <i>Od.</i> , XXI, 26	31
1.13. <i>Il.</i> , I, 544 ; <i>Il.</i> , IV, 68 ; et <i>passim</i>	33
1.14. <i>Il.</i> , I, 528-530	35
1.15. <i>Il.</i> , XIV, 214-215	37
1.16. <i>Il.</i> , V, 403	38

1.17. <i>Od.</i> , VIII, 324	40
1.18. <i>Od.</i> , XIX, 34	42
1.19. <i>Il.</i> , III, 424-425	44
1.20. <i>Il.</i> , XXI, 568.....	47
1.21. <i>Il.</i> , V, 343.....	47
1.22. <i>Il.</i> , V, 858.....	48
1.23. <i>Il.</i> , V, 395.....	50
1.24. <i>Il.</i> , V, 340 ; <i>Il.</i> , V, 416	52
1.25. <i>Il.</i> , I, 423-424	54
1.26. <i>Od.</i> , XIX, 163 + <i>Od.</i> , IV, 63.....	57
1.27. <i>Il.</i> , IV, 49.....	59
1.28. Éléments de conclusion	60
2. Chapitre VII du <i>Protreptique</i>	62
2.1. Mise en contexte.....	62
2.2. <i>Il.</i> , XXI, 394 + <i>Il.</i> , I, 607 ; <i>Il.</i> , XIV, 239 ; et <i>passim</i>	65
2.2.1. κυνάμυια	65
2.2.2. Ἄμφιγυήεις.....	66
2.2.2.1. Problème morphologique.....	67
2.2.2.2. Sens attestés	67
2.2.2.3. Sens chez Homère.....	68
2.2.2.4. Attestations chez d'autres auteurs.....	69
2.2.2.5. Sens chez Clément	71
2.3. <i>Il.</i> , III, 407.....	71
2.4. <i>Il.</i> , VI, 132-134	73
2.5. Éléments de conclusion	77
3. Chapitre XII du <i>Protreptique</i>	79
3.1. <i>Od.</i> , XII, 219-220.	79

3.2. <i>Od.</i> , XII, 184-185.	85
3.3. <i>Od.</i> , XII, 178-179.	87
3.4. <i>Il.</i> , XVII, 220	92
3.5. Éléments de conclusion	94
Conclusion.....	96
Bibliographie.....	99
Annexe	107

Introduction

1. La vie de Clément

Les informations au sujet de la vie de Clément d'Alexandrie sont peu nombreuses et proviennent principalement de lui-même, d'Eusèbe de Césarée (et, par son intermédiaire, de Jérôme) et de Photius¹. Titus Flavius Clemens serait né à Athènes², dans une famille païenne, vers 150-160 ap. J.-C.³ Il aurait parcouru la Grande-Grèce, l'Orient, la Palestine et l'Égypte, et se serait converti au christianisme durant son voyage⁴. Il serait arrivé à Alexandrie aux alentours de 180 ap. J.-C.⁵ et y serait resté pour succéder à son professeur, Panthène⁶, un stoïcien converti, qu'il considère comme un grand homme⁷. Alexandrie est, à cette époque, l'une des trois plus grandes villes du monde, en pleine effervescence, où les poètes, philosophes et lettrés se rencontrent⁸. Clément est le premier maître d'une école catéchétique appelée « Didascalée » dont on a conservé des ouvrages entiers. Il était le prédécesseur et le maître d'Origène⁹.

Clément serait ensuite parti pour une raison inconnue et aurait fini sa vie en Asie Mineure¹⁰. Une hypothèse pour expliquer son départ serait qu'il a été forcé de partir sous le règne Septime Sévère vers 202 ap. J.-C., à la suite de l'édit à l'encontre des chrétiens¹¹. Une autre explication réside dans des tensions entre Clément et l'évêque Démétrios, qui auraient incité l'apologiste à quitter la ville¹². Les informations manquent au sujet de la fin de sa vie, si ce n'est que Clément se trouvait en Cappadoce en 211 et se serait ensuite rendu à Antioche¹³. Sa mort est estimée entre 211 et 215 ap. J.-C.¹⁴

¹ LE BOULLIEUX (2017), p. 57.

² Clément ne mentionne pas cette information dans ses œuvres et il lui a probablement été attribuée cette ville pour la valeur symbolique, voir VON CAMPENHAUSEN (1963), p. 36.

³ MONDÉSERT (1949), p. 11 ; HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 9.

⁴ DE FAYE (1906), p. 22-23.

⁵ BARDENHEWER (1898), p. 237 ; VAN DER POLL (2021), p. 309.

⁶ QUASTEN (1957), p. 12.

⁷ BARDENHEWER (1898), p. 238.

⁸ MONDÉSERT (1949), p. 8.

⁹ MONDÉSERT (1949), p. 10.

¹⁰ SANDNES (2009), p. 124.

¹¹ MONDÉSERT (1949), p. 10. Il semble que déjà les anciens n'étaient pas d'accord à propos de la réputation de l'Empereur (Eusèbe de Césarée le prendrait pour un persécuteur alors que Tertullien n'a pas ressenti d'animosité à l'encontre des chrétiens). Un édit aurait été mis en place pour s'opposer à la propagande des juifs et des chrétiens. Cependant, il est peu probable que cela soit véritablement le cas, ou du moins sous une forme aussi stricte, voir DAGUET-GAGEY (2004), p. 206.

¹² LE BOULLIEUX (2017), p. 73.

¹³ VON CAMPENHAUSEN (1963), p. 46-47.

¹⁴ VAN DER POLL (2021), p. 309. Les spécialistes ne sont pas d'accord sur l'année de sa mort. VON CAMPENHAUSEN (1963), p. 47 la rapporte plutôt vers 215-216 ap. J.-C.

Les chrétiens sont, à cette époque, encore persécutés, mais leurs conditions de vie se sont quelque peu améliorées. L'attitude défensive et revendicative des premiers apologistes ne se fait pas ressentir dans les œuvres de Clément. En effet, celui-ci était plus libre d'offrir des thèmes variés au lieu de focaliser ses écrits sur la défense de ses convictions¹⁵. Parmi les grands apologistes de cette époque se trouvent Tatien, Athénagore et Théophile¹⁶. Alors que certaines apologies de ces auteurs peuvent être considérées comme mesquines et âpres, comme c'est le cas de celles de Tatien et d'Arnobé, celle de Clément est surtout constructive. En effet, elle exprime un idéal religieux et culturel, mélangeant le christianisme à la culture grecque¹⁷ (deux éléments que l'apologiste aborde avec beaucoup de sérieux et une haute exigence intellectuelle)¹⁸. Clément d'Alexandrie est ainsi considéré comme un apologiste, un philosophe, un théologien, et un exégète moraliste et mystique¹⁹.

2. Les œuvres de Clément

Les trois œuvres principales de Clément sont le *Protreptique* (1 livre), le *Pédagogue* (3 livres) et les *Stromates* (7 livres achevés). Le *Protreptique* est une apologie, un appel au christianisme, que Clément considère comme la vraie religion. Il explique lui-même que le Logos divin est l'élément « protreptique » et qu'il invite les hommes au salut²⁰. Ce même Logos, dans son rôle de médecin et précepteur, est le « pédagogue » et discipline ainsi l'homme baptisé. Enfin, les *Stromates* instruisent et donnent à connaître la révélation du Logos²¹. Cette dernière œuvre n'est pas achevée par l'auteur, bien qu'une reconstitution de la structure ait pu être déduite²². Le *Pédagogue* et surtout les *Stromates* comportent essentiellement du contenu éthique et théologique²³.

À ces trois grandes œuvres s'ajoutent trois autres. Tout d'abord, le *Quis diues saluetur*, une exégèse du texte sur la richesse dans l'Évangile selon Marc, 10, 17-31. Ensuite, les *Excerpta ex Theodoto* sont des extraits commentés des textes gnostiques de l'auteur Théodote (deuxième

¹⁵ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 273, 308.

¹⁶ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 301.

¹⁷ MONDÉSERT (1949), p. 16.

¹⁸ MONDÉSERT (1949), p. 21.

¹⁹ MONDÉSERT (1949), p. 15.

²⁰ CLÉM., *Paed.*, I, 1 : ὁ προτρεπτικός [...] ἐφ' ᾧ μάλα γανόμενοι καὶ τὰς παλαιὰς ἀπομύμενοι δόξας πρὸς σωτηρίαν νεάζομεν, « le Logos qui exhorte, duquel nous sommes très joyeux au point de récuser les anciennes doctrines et de rajeunir vers le salut. »

²¹ MONDÉSERT (1949), p. 13.

²² LORÉ (2019), p. 90.

²³ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 15 ; MONDÉSERT (1949), p. 26. Ces deux œuvres ont, par cela, ont été davantage étudiées que le *Protreptique*. Ainsi, les spécialistes ont pu étudier plus en détail la doctrine de Clément, voir BARDY (1926).

moitié du II^e siècle). Enfin, les *Eclogae propheticæ* sont des notes d'exégèse scripturaire. Ses œuvres les plus importantes sont citées par les chrétiens qui lui sont postérieurs, tels qu'Eusèbe de Césarée²⁴. On notera la disparition de plusieurs ouvrages, dont Clément serait l'auteur²⁵. Nous en connaissons l'existence grâce à un catalogue fourni par Eusèbe²⁶. Si nous nous fions à lui, l'œuvre perdue la plus importante de Clément serait l'*Hypotypose*, composée de huit livres et portant sur l'Ancien et le Nouveau Testament²⁷. Enfin, Clément d'Alexandrie témoigne lui-même de ses propres œuvres, dont nous n'avons aucune trace, si ce n'est ce qu'il en dit²⁸.

3. Le *Protreptique*

Le *Protreptique* (Προτρεπτικός) est un texte persuasif, comme la signification de προτρεπτικός, « hortatory²⁹ », l'indique. Le but de Clément, en écrivant cette œuvre, est de convertir les Grecs (πρὸς Ἑλληνας)³⁰ au christianisme³¹. En effet, il s'adresse exclusivement aux Grecs païens, et plus précisément aux intellectuels et cultivés³². C'est pour cette raison que l'apologiste se sert de ses connaissances antérieures, partagées avec les païens, qui reconnaîtront les différents renvois. Son but est alors de présenter le christianisme, tout en le défendant. Bien que la majorité des chercheurs s'accorde sur le public ciblé par Clément³³, Bardenhewer affirme que le *Protreptique* s'adresse non aux païens, mais aux chrétiens, pour qui le paganisme n'est pas encore tout à fait vaincu dans leurs mœurs et habitudes³⁴. Herrero de Jáuregui reste prudent : il affirme que l'exhortation est destinée aux païens, mais que les nombreuses références à la Bible nécessitent un lecteur qui en reconnaît les extraits. De son point de vue, le *Protreptique* serait donc plutôt adressé aux nouveaux convertis pas encore baptisés³⁵. Il n'est pas exclu que Clément ait un public diversifié et qu'il ait rédigé le *Protreptique* dans sa fonction de professeur pour les nouveaux païens convertis. D'un côté, son usage de la notion de συνήθεια (la coutume

²⁴ CROUZEL (1996), p. 107.

²⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 15.

²⁶ En Eus., *H. E.*, VI, 13 se trouve effectivement un catalogue des œuvres de Clément, voir BARDY (1926), p. 18.

²⁷ QUASTEN (1957), p. 25.

²⁸ BARDENHEWER (1898), p. 243. Clément mentionne par exemple, dans le *Pédagogue*, un écrit *Sur la continence* (CLÉM., *Paed.*, II, 10).

²⁹ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1537, s. v. προτρεπτικός.

³⁰ L'expression πρὸς Ἑλληνας signifie « adressé aux Grecs » ou « dirigé contre les Grecs » et se retrouve également dans le titre d'autres apologies, comme celles de Tatien et de Pseudo-Justin, voir DORIVAL (2016), p. 167.

³¹ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 15.

³² ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 209.

³³ DE FAYE (1906), p. 38 ; ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 209. VON CAMPENHAUSEN (1963), p. 38 ; STENEKER (1967), p. 143 et LE BOULLIEUX (2017), p. 76 ne l'expriment pas explicitement, mais sous-entendent que le public est constitué de païens.

³⁴ BARDENHEWER (1898), p. 239.

³⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2007), p. 27.

Introduction

païenne), dans son chapitre XII, laisse penser qu'il s'adresse à des chrétiens qui ne peuvent pas se libérer de leurs mauvaises habitudes. De l'autre, il se sert parfois du terme ὑμεῖς³⁶ pour se distancer des croyances de ses lecteurs, qui sont alors sans aucun doute païens.

Le *Protreptique* se sépare en plusieurs parties bien distinctes que Lowth a divisées en chapitres (édition de J. Potter, Oxford, 1715) et Klotz en paragraphes (Leipzig, 1831)³⁷. Clément ouvre son œuvre sur un appel du Logos divin en y insérant quelques citations de temps à autre. Le but est de faire réfléchir l'homme sur sa place dans le monde³⁸. Le deuxième chapitre est centré sur l'attaque contre le paganisme grec. Cette partie, plus longue en comparaison avec les autres, est elle-même divisée en de nombreux sous-thèmes. Il commence par les oracles, continue par d'autres thèmes, comme les mystères, etc. Le chapitre II comporte ainsi plus de citations, au moyen desquelles Clément illustre ses propos. Les chapitres III et IV sont également portés sur la critique du paganisme. Les thèmes abordés sont néanmoins différents³⁹. En effet, Clément centre son argumentation sur les sacrifices humains dans cette troisième partie et sur les statues des dieux dans la quatrième. Les trois chapitres suivants sont liés : tandis que les chapitres II, III et IV mettaient en avant les défauts et les faiblesses du paganisme grec par un mouvement négatif, les chapitres V, VI et VII se composent autrement. En effet, ils constituent un mouvement positif par rapport à la conception chrétienne de la vie. Le chapitre V, très court, propose d'exposer les opinions des philosophes, et plus précisément des présocratiques, sur les éléments liés aux dieux. Il marque une transition entre la forte critique négative des précédents chapitres et les suivants. Le chapitre VI donne l'occasion à Clément de présenter des philosophes païens qui reconnaissent leurs erreurs et révèlent la vérité sur l'existence d'un dieu unique et bon. Le chapitre VII propose la même idée (dévoiler la vérité à travers les auteurs païens), si ce n'est que Clément n'évoque non plus des philosophes, mais des poètes. Dans le chapitre VIII, l'apologiste se concentre sur les prophètes, ne citant dans cette partie aucun auteur païen. Le chapitre IX contient un appel du Logos avec des citations provenant d'auteurs chrétiens comme d'auteurs païens. Le chapitre X présente l'apologiste de plus en plus pressant, insistant sur la vérité et la révélation chrétienne. Il enjoint le païen à se convertir. Enfin, les deux dernières parties, dans un style très travaillé, proposent une conclusion au *Protreptique*.

³⁶ Par exemple, voir 1.2 : ὑμῶν οἱ θεοί, « vos dieux ».

³⁷ MONDÉSERT (1949), p. 49. Pour une lecture plus claire de ce travail, la division du texte grec sera celle de l'édition de référence de MONDÉSERT, qu'il a reprise de Lowth, dont les grandes unités sont considérées comme des chapitres eux-mêmes divisés en paragraphes et sous-paragraphes. Bien que la division en chapitres soit postérieure à Clément, on constate aisément les différents thèmes abordés par l'apologiste qui constituent douze grandes unités.

³⁸ MONDÉSERT (1949), p. 31.

³⁹ MONDÉSERT (1949), p. 35.

Clément se montre encore plus éloquent et suggestif⁴⁰. Dans le chapitre XI, l'auteur chrétien met l'accent sur le Logos divin, qu'il considère comme le guide que tous les hommes doivent suivre. Le chapitre XII possède la même finalité. L'apologiste insiste sur le Logos qu'il qualifie de sauveur et plonge le chapitre dans un climat en lien avec le voyage en mer d'Ulysse, le départ étant le paganisme et l'arrivée le christianisme.

Comme il a été dit précédemment, le public que cible Clément, sans doute des païens, était composé de connaisseurs de la littérature grecque. Dès lors, il a mis en œuvre plusieurs procédés dans le but de plaire à ses lecteurs. Ceux-ci, ayant un niveau littéraire assez élevé, même s'ils restaient sceptiques quant au contenu du texte, pouvaient apprécier l'écriture et le style de l'auteur⁴¹. Clément crée également des liens d'une autre façon : il se réfère à Homère et prouve ainsi qu'il a été éduqué suivant la même tradition que les païens. Il emploie également la deuxième personne pour s'adresser de manière personnelle aux lecteurs⁴². Il tente, par sa manière d'écrire et ses renvois, de créer des connivences et de séduire les païens.

4. Le corpus

Dans le contexte plus large de l'histoire de la littérature grecque, la référence à Homère⁴³ est incontournable pour les auteurs postérieurs. Ceux-là se sont souvent positionnés par rapport à Homère. L'*Illiade* et l'*Odyssee* étaient considérées comme des bibles pour les païens⁴⁴, tels Hérodote, qui évoque ainsi Homère, à côté d'Hésiode, comme fondateur de la religion grecque⁴⁵.

Néanmoins, certains ont des réticences. En effet, Thucydide compare la guerre du Péloponnèse avec la guerre de Troie, qui lui semble moins considérable et impressionnante que la guerre dont il traite⁴⁶. Il minimise l'épisode guerrier relaté par Homère et semble même lui accorder

⁴⁰ MONDÉSERT (1949), p. 40.

⁴¹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 22.

⁴² STENEKER (1967), p. 122.

⁴³ Par Homère, les textes de l'*Illiade* et de l'*Odyssee* seront exploités sans entrer dans une discussion sur la question homérique. L'édition de WEST (2000) sera utilisée pour l'*Illiade* et celle de WEST (2017) pour l'*Odyssee*.

⁴⁴ SANDNES (2009), p. 47.

⁴⁵ HDT., II, 53 : Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὀμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι· οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδα αὐτῶν σημήναντες, « en effet, je pense qu'Homère et Hésiode étaient quatre-cents ans avant moi et pas plus. Ce sont ceux qui ont raconté aux Grecs la Théogonie, donné les surnoms aux dieux, distingué les honneurs et les arts et révélé leurs types. »

⁴⁶ THC., I, 10, 3 : νομίζω δὲ τὴν στρατείαν ἐκείνην μεγίστην μὲν γενέσθαι τῶν πρὸ αὐτῆς, λειπομένην δὲ τῶν νῦν, τῇ Ὀμήρου αὖ ποιήσει εἶ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἦν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μείζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμησαί, ὁμῶς δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα, « et il faut considérer que cette expédition fut plus importante que les précédentes, mais inférieure à celles de nos jours, si l'on veut, ici encore, ajouter foi aux poèmes d'Homère : il est vraisemblable qu'étant poète, il l'a embellie pour la grandir, et pourtant même ainsi elle apparaît inférieure. »

peu de valeur historique. Citons encore Platon, qui reprend un vers homérique dans le but d'en nier le contenu⁴⁷, et Lucien, qui ne croit pas aux créatures mythologiques de l'*Illiade*⁴⁸. Bien que ces exemples ne soient pas en faveur d'Homère, ils révèlent tout de même l'importance des deux grands poèmes dans la tradition païenne.

Les études ne manquent pas dans ce domaine, que cela touche les philosophes⁴⁹ ou de manière plus générale les auteurs païens⁵⁰. Mais qu'en est-il des auteurs chrétiens ? Il y a bien des travaux sur la référence à la poésie homérique dans cette partie de la littérature grecque, comme un article sur les comparaisons homériques chez Grégoire de Nazianze⁵¹ ou encore sur la question de l'anthropomorphisme des dieux dans la littérature apologétique⁵². Cependant, la recherche sur la présence d'Homère dans les textes patristiques reste relativement modeste par rapport à la littérature païenne.

Il est donc bienvenu d'apporter une pierre à ce champ d'études en traitant le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie⁵³. En effet, la présence d'Homère y est fortement marquée, comme le constate Herrero de Jáuregui dans sa thèse⁵⁴, qui est un commentaire de cette œuvre. Celle-ci rend de grands services, mais il s'agit dans le présent travail d'approfondir le côté philologique à partir d'une confrontation du texte du poète épique avec celui de l'apologiste. Les autres œuvres comportent également de nombreuses références à Homère, mais leur contenu relève plus de la théologie que le *Protreptique*.

Dans les cent sept extraits que cite Clément dans le *Protreptique*, quarante-neuf proviennent d'Homère, à savoir trente-deux de l'*Illiade* et dix-sept de l'*Odyssee*⁵⁵. L'*Illiade* est plus populaire

⁴⁷ PLAT., *Rsp.*, II, 379c-d : Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀποδεκτέον οὔτε Ὀμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἀμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἀμαρτάνοντος καὶ λέγοντος ὡς “δοιοί τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὁ δειλῶν”, « dès lors, repris-je, il est impossible d'admettre, sur l'autorité d'Homère ou de tout autre poète, des erreurs au sujet des dieux aussi absurdes que celle-ci : “Sur le seuil de Zeus sont placés deux tonneaux pleins, l'un de sorts heureux, l'autre de sorts malheureux.” »

⁴⁸ LUC., *Histoire véritable*, I, 3 : ἀρχηγὸς δὲ αὐτοῖς καὶ διδάσκαλος τῆς τοιαύτης βωμολοχίας ὁ τοῦ Ὀμήρου Ὀδυσσεύς, τοῖς περὶ τὸν Ἀλκίνοον διηγούμενος ἀνέμων τε δουλείαν καὶ μονοφθάλμους καὶ ὠμοφάγους καὶ ἀγρίους τινὰς ἀνθρώπους, ἔτι δὲ πολυκέφαλα ζῷα καὶ τὰς ὑπὸ φαρμάκων τῶν ἐταίρων μεταβολάς, οἷς πολλὰ ἐκεῖνος πρὸς ἰδιώτας ἀνθρώπους τοὺς Φαίακας ἐτεραπεύσατο, « leur chef de file et leur maître en fariboles de ce genre fut l'Ulysse homérique, qui dans ses récits à la cour d'Alcinoüs parlait de l'esclavage des vents, et de certains hommes à l'œil unique, mangeurs de chair crue et sauvages, et aussi d'animaux à plusieurs têtes et des métamorphoses de ses compagnons sous l'effet de philtres : ainsi il fit bien des contes prodigieux aux Phéaciens, gens naïfs. »

⁴⁹ LABARBE (1949) ; DINGREMONT (2012) ; ROUX (2020) ; FISH (2021).

⁵⁰ BOUQUIAUX-SIMON (1968) ; DEL TREPPO (2019) ; AGOSTI et MAGNELLI (2021).

⁵¹ FRANKESKOU (2019).

⁵² HERRERO DE JÁUREGUI (2019).

⁵³ L'édition de référence utilisée pour le *Protreptique* est MONDÉSERT (1949).

⁵⁴ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 34.

⁵⁵ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 32. Cela représente 45% du total des citations. Il convient toutefois de rester prudent avec ce nombre, étant donné la manière dont Clément a entremêlé les réminiscences.

chez les apologistes. Cela s'explique par le fait qu'elle était plus étudiée dans les écoles et mieux fréquentée par les auteurs anciens de manière générale⁵⁶. En effet, l'*Illiade* est représentée environ deux ou trois fois plus que l'*Odyssée* dans les papyrus, notamment parce qu'elle était une part essentielle du programme de l'école⁵⁷.

Les parties du *Protreptique* qui feront l'objet d'analyses dans ce travail sont les chapitres II, VII et XII. Par rapport à la délimitation du corpus, il est, en effet, préférable de voir un échantillon représentatif d'éléments relevant de la présence d'Homère au lieu d'analyser toutes ses réminiscences de manière superficielle. Le choix se fait en fonction de la distance entre les chapitres (le début, le milieu et la fin constituant la conclusion de l'auteur), ainsi que des thématiques abordées. En effet, alors que le chapitre II attaque ouvertement le paganisme, le chapitre VII se concentre sur les éléments de la poésie en accord avec le christianisme. Le chapitre XII clôture l'œuvre en incitant urgemment le païen à fuir le paganisme et à se diriger vers le Logos divin. Par ces thématiques très différentes, nous verrons que Clément n'aborde pas Homère de la même manière dans les chapitres étudiés. De plus, il insère les citations dans son œuvre de différentes façons en fonction du rôle qu'il leur octroie.

5. Les citations dans le *Protreptique*

Les passages cités racontent des événements mythologiques qui mettent en scène les dieux et les héros. Clément jongle avec deux types de citations : d'une part, il reprend des citations purement descriptives, de l'autre il émet un jugement critique et négatif sur les agissements des dieux⁵⁸. Il se sert également d'Homère comme figure d'autorité, en raison de sa célébrité auprès des païens. Par ce procédé, Clément arrive également à concilier, entre autres, la poésie avec la foi chrétienne⁵⁹. En effet, il a effectué un tri et considère que tout n'était pas à abandonner dans le paganisme. Il a ainsi tiré profit des quelques éléments intellectuels compatibles avec le christianisme⁶⁰.

Malgré des divergences, nous remarquons chez les auteurs chrétiens une source commune par les nombreuses ressemblances dans la sélection des citations. Il semblerait, en effet, que certains

⁵⁶ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 35.

⁵⁷ BUFFIÈRE (2010), p. 10. Nous le remarquons notamment dans le nombre de témoignages papyrologiques, voir BOUQUIAUX-SIMON *et al.* (2004), p. 35, ainsi que par le nombre de scholies, voir DICKEY (2007), p. 21.

⁵⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 53.

⁵⁹ SANDNES (2009), p. 126.

⁶⁰ DE FAYE (1906), p. 161.

Introduction

se soient servis d'un florilège⁶¹. Toutefois, Clément se préoccupe beaucoup de son originalité et ne rédige pas son texte en fonction des citations qui lui viennent à l'esprit. Il aurait son propre plan avec des thèmes prédéfinis et illustrerait ses pensées par les citations qu'il garde en mémoire⁶².

De plus, alors que certains auteurs (comme Athénagore ou Pseudo-Justin) reprennent telles quelles les citations, il arrive à Clément de les adapter pour les insérer de manière adéquate et les ajuster à son propre texte⁶³. Souvent, il s'agit de plusieurs citations très courtes. En outre, la manière dont Clément les adapte à son texte en prose, mettant l'hellénisme à l'honneur, crée un style fort appréciable pour les lecteurs païens, déjà séduits par les citations⁶⁴. Du point de vue stylistique, Clément s'adapte en effet aux païens qui lisent son œuvre⁶⁵.

Les citations, très diversifiées, peuvent être regroupées selon différents critères : par leur longueur, leur présentation dans le texte, l'homogénéité de leurs séquences, si celles-ci sont entrecoupées par les commentaires de Clément, le degré de fidélité par rapport à l'hypotexte, etc.⁶⁶ Il importe également de faire la distinction si ces citations sont référencées ou non⁶⁷ : il arrive en effet que Clément nomme l'auteur. Autrement, le contexte, les noms propres de personnages ou encore la scansion apportent des éléments qui permettent l'identification de l'auteur. L'apologiste considère en effet que ses lecteurs possèdent suffisamment de connaissances pour reconnaître les réminiscences.

Les références ont plusieurs fonctions : elles peuvent être utilisées comme ornement, instrument de la preuve ou encore outil pédagogique et rhétorique⁶⁸. Le rôle dépend de la manière d'introduire la citation ou l'allusion dans le texte, du commentaire, de la façon dont Clément a interprété la citation, de l'argument qu'elle appuie, etc.⁶⁹

⁶¹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 67-69.

⁶² ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 293.

⁶³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 79.

⁶⁴ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 302.

⁶⁵ STENEKER (1967), p. 74.

⁶⁶ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 287.

⁶⁷ GAIN (2006), p. 182.

⁶⁸ NICOLAS (2006), p. 9.

⁶⁹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 300.

6. Méthodologie

Ce travail consistera à recenser et à commenter la présence d'Homère dans le *Protreptique* dans les chapitres II, VII et XII⁷⁰. Par « présence », il faut comprendre les réminiscences ou les références⁷¹. Elles regroupent les citations et les allusions à l'*Illiade* et l'*Odyssee*. Une citation est un « passage que l'on extrait des propos, des écrits de quelqu'un et que l'on insère dans son propre discours⁷² ». Une allusion est un procédé par lequel on « évoque indirectement quelqu'un ou quelque chose⁷³ ». La notion de « citations adaptées » est inspirée de Bouquiaux-Simon : il s'agit de citations modifiées par Clément pour mieux les insérer dans son texte⁷⁴. En outre, pour évoquer le texte de Clément contenant une citation et les vers originaux d'Homère repris, les notions respectives d'« hypertexte » et d'« hypotexte » de Genette seront utilisées⁷⁵. De même, il existe de nombreuses manières de procéder en créant plusieurs groupements⁷⁶.

Ce travail s'inspirera beaucoup des différentes catégories de Zeegers-Vander Vorst : les « citations tronquées » (il arrive à Clément d'insérer des citations modifiées par la suppression de parties jugées superflues)⁷⁷ ; les « citations hors-contexte », dans lesquelles le vers homérique, extrait de son contexte, est inséré dans le *Protreptique* et y acquiert une nouvelle

⁷⁰ La quasi-totalité des références sont relevées par MONDÉSERT (1949). Le TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*) a aussi permis de compléter les références homériques. Cet outil a également généré tous les éléments statistiques mentionnés dans ce travail.

⁷¹ Les deux termes seront utilisés comme synonymes, signifiant « chose, expressions dont on se souvient inconsciemment », voir *Le Petit Larousse* (1995), p. 874, s. v. réminiscence, et « retour d'un souvenir qui n'est pas reconnu comme tel », voir *Le Petit Larousse* (1995), p. 867, s. v. référence. Même si la démarche de Clément paraît être consciente, il est difficile d'affirmer que la réception par les lecteurs le fut également pour toutes les occurrences. BOUQUIAUX-SIMON (1968), p. 11 emploie aussi ces termes dans un sens très large : souvenir, rappel, extrait, allusion, citation littérale.

⁷² TLFi [en ligne], s. v. citation.

⁷³ TLFi [en ligne], s. v. allusion. Le sens est ainsi le même que chez LÉTOUBLON (2006), 31 : « nous n'avons pas de texte répété à proprement parler, mais seulement l'impression que l'énonciateur et le public comprennent de quoi il s'agit ».

⁷⁴ BOUQUIAUX-SIMON (1968), p. 11 reprend plusieurs catégories. Les citations textuelles sont composées d'éléments du texte original ne comportant aucun changement si ce n'est les changements non voulus, tels que les oublis et autres. Les citations adaptées peuvent contenir des accommodations pour insérer plus facilement la phrase dans le nouveau contexte. Les emprunts secondaires, quant à eux, sont constitués d'allusions, de mentions, de résumés et de paraphrases.

⁷⁵ GENETTE (1982), p. 11-12.

⁷⁶ Ainsi, LABARBE (1949) divise son ouvrage en deux parties : tout d'abord, les citations proprement dites, ensuite, les accommodations et emprunts mineurs constitués de vers adaptés, locutions, mots, paraphrases, allusions et pastiches, voir LABARBE (1949), p. 28. Après réflexion, il ressort que la difficulté de l'entremêlement des citations d'Homère chez Clément ne permet pas d'agencer le travail de la sorte. De plus, l'auteur est très prudent par rapport aux manuscrits d'Homère que possédait Platon, voir LABARBE (1949), p. 14, tandis que cette question ne fera pas l'objet de ce travail.

⁷⁷ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 102.

Introduction

finalité (la conversion des Grecs)⁷⁸ ; les « citations dont la teneur est niée » (Clément insère dans son texte une citation d'un auteur qu'il accuse de mentir)⁷⁹.

Sera donc analysée d'un côté la manière dont les éléments empruntés sont signalés, insérés et commentés à l'avantage de l'apologiste. De l'autre, les transformations que subit le texte d'Homère, parmi lesquelles se trouvent notamment les abrègements des vers, les troncations, et les éventuelles adaptations sémantiques ou syntaxiques. Ces observations formelles seront mises en lien avec le fond véhiculé par le texte, tel qu'il est enrichi par la présence d'Homère.

Parmi les passages repris à l'*Illiade* et à l'*Odyssée*, certaines références sont, comme il a été dit précédemment, directement identifiables grâce à la mention du nom d'Homère. Clément nomme-t-il de manière générale l'auteur du passage cité ? Il existe effectivement d'autres procédés, comme l'insertion du pronom indéfini τις, sans préciser l'auteur du passage repris. Les Pères de l'Église avaient notamment recours à cette méthode⁸⁰.

Ce travail a donc pour objectif final d'étudier les procédés mis en place par Clément pour revisiter Homère et de mettre en lumière ce qu'apportent les réminiscences insérées dans le texte de l'apologiste. Ont-elles une fonction ? Quelle est l'utilité de ces références sur le plan de l'argumentation ?

⁷⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 104.

⁷⁹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 104.

⁸⁰ GAIN (2006), p. 181. De même, LABARBE (1949), p. 43 étudie les occurrences de ὁ ποιητής, désignant le poète par excellence, à savoir Homère. Clément n'emploie cependant pas ce substantif pour mentionner Homère.

1. Chapitre II du *Protreptique*

Clément consacre ce long chapitre à plusieurs thèmes variés, qui ont pour but d'attaquer les cultes et les dieux grecs, ainsi que d'exposer leur côté ridicule⁸¹. Alors que Clément reprend souvent des citations homériques pour orner son texte, il ironise dès lors qu'il cite le passage pour exploiter le contenu⁸². Ce chapitre sera donc composé de citations dont la teneur du contenu sera souvent niée⁸³ et les personnages homérique ou l'auteur lui-même seront raillés.

Clément entame cette partie par la condamnation de la divination et ne cite aucun vers d'Homère dans ce passage. Il mentionne néanmoins d'autres auteurs pour illustrer ses propos par lesquels son but est de faire comprendre à ses lecteurs qu'il ne faut pas croire en les dieux. Il liste des oracles et condamne les mystères. Les deux principaux éléments à condamner selon son point de vue sont les mystères païens, ainsi que la pluralité des dieux⁸⁴. Il accuse les auteurs qu'il cite d'avoir écrit sur tel culte ou d'avoir répandu telle parole. L'apologiste énonce même qu'il va publiquement proclamer ce qui est caché (*ἀγορεύω δὲ ἀναφανδὸν τὰ κεκρυμμένα*, § 14, 1) incluant de la provocation dans ses paroles⁸⁵. En effet, Clément emploie alors le terme *τὰ κεκρυμμένα*, « ce qui est caché » qui fait partie du langage des mystères et utilise *ἀγορεύω*, « proclamer publiquement », provoquant les païens. Clément s'en prend ensuite aux dieux et aux nombreux actes incestes, dont ils sont responsables, ainsi que les traitements qu'ils s'infligent les uns aux autres⁸⁶.

1.1. *Il.*, II, 426

ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο

C'est dans ces reproches qu'apparaît dans ce chapitre le premier renvoi à Homère⁸⁷ avec les deux mots suivants : *ὑπείρεχον Ἥφαιστοιο*⁸⁸, « ils les tenaient au-dessus du feu ». Lors de son explication sur les mystères de Dionysos, Clément commence l'anecdote en annonçant qu'Athéna a acquis son surnom Pallas à cause des battements du cœur de Dionysos, qu'elle

⁸¹ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 127.

⁸² STENEKER (1967), p. 79.

⁸³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 104.

⁸⁴ OSBORN (1957), p. 54.

⁸⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 133.

⁸⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 11, 1-18, 2.

⁸⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 1.

⁸⁸ *Il.*, II, 426.

avait volé⁸⁹. Ensuite, il raconte l'étrépage de Dionysos auxquels les Titans se sont livrés et il reprend ainsi au même paragraphe le mot Ἡφαίστοιο constituant une métonymie pour désigner le feu.

Dans le *Protreptique*, ce sont les membres de Dionysos qui sont maintenus au-dessus du feu par les Titans. Homère utilise ces deux mots dans un contexte assez différent de celui de Clément. En effet, le poète raconte que, alors que les Argiens s'apprêtaient à combattre, ils entreprirent des sacrifices aux dieux⁹⁰. Agamemnon commença alors un discours en s'adressant à Zeus, le priant d'accomplir ses vœux quant à la perte des Troyens⁹¹. Ensuite, les Grecs s'occupèrent d'égorger, de dépecer les mufles et de préparer le festin. C'est dans cette description qu'Homère emploie ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο en fin de vers. Dionysos n'est pas mentionné dans ce passage et il semble que Clément ait utilisé ces mots dans le but d'enrichir son ouvrage en insérant des passages homériques que les lecteurs reconnaîtront.

Dans l'hypotexte, le mot précédant ces mots est ἀμπείρω, une forme poétique de ἀναπείρω⁹², qui se retrouve une fois chez Homère et une autre chez Aristophane⁹³. Le reste des occurrences de la forme poétique ἀμπείραντες proviennent de grammairiens, lexicographes ou auteurs qui reprennent le vers ou du moins la fin du vers d'Homère pour le commenter. La forme classique chez les prosateurs est ἀναπείρω, dont le préfixe n'est plus abrégé.

Cependant, Clément n'utilise pas ἀμπείρω, mais περιπείραντες, dont le complément d'objet direct sous-entendu est τὰ μέλη (les membres de Dionysos), tandis que celui d'ἀμπείραντες chez Homère est σπλάγχνα (« les entrailles des mufles »). La citation est donc altérée par Clément, qui casse le rythme de l'hexamètre puisque περιπείραντες forme un anapeste. Est-ce une erreur de la part de l'apologiste ou a-t-il délibérément remplacé ἀμπείραντες par περιπείραντες ? Une recherche des deux lemmes chez l'apologiste révèle qu'aucune occurrence d'ἀναπείρω n'est attestée, tandis qu'il emploie περιπείρω à quatre reprises⁹⁴.

La plupart des auteurs (tels qu'Héraclite et notamment des grammairiens comme Tryphon et Joannes Tzetzes)⁹⁵ utilisant les mots ὑπείρεχον et Ἡφαίστοιο ensemble reprennent le vers entier

⁸⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 1 : Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Πάλλας ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη, « donc Athéna ayant dérobé le cœur de Dionysos a été appelée Pallas d'après le battement du cœur ».

⁹⁰ *Il.*, II, 398-411.

⁹¹ *Il.*, II, 412-418.

⁹² La voyelle α disparaît et la labial μ prend la place du ν par assimilation.

⁹³ AR., *Ach.*, 796.

⁹⁴ Περιπείρω est beaucoup plus utilisé dans les textes grecs avec cinq-cent-trente-huit occurrences contre septante-trois occurrences pour ἀναπείρω.

⁹⁵ Voir TLG.

d'Homère. Seuls quelques auteurs font exception : Eusèbe par exemple ne reprend pas tout le vers mais les trois mots ἀμπεύραντες ὑπέριεχον Ἡφαίστιο⁹⁶. Il ne modifie pas le vers pour l'adapter à sa prose comme le fait Clément. Eustathe de Thessalonique, un archevêque qui a écrit de nombreux commentaires sur des auteurs, dont le plus gros travail est sur Homère⁹⁷ en fait, lui, une citation adaptée, lorsqu'il évoque ce passage dans son commentaire sur l'*Iliade* d'Homère. De plus, il clarifie la métonymie⁹⁸.

1.2. *Il.*, IV, 49

τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς

La deuxième réminiscence du poète suit directement la première, lorsque Clément explique que Zeus est venu sauver Dionysos des Titans. L'apologiste mentionne cependant que, Zeus étant un dieu, il a sans doute participé à la boucherie des dieux⁹⁹. Clément rajoute une proposition relative :

τῆς κνίσσης τῶν ὀπτωμένων κρεῶν, ἧς δὴ τὸ γέρας λαχεῖν ὁμολογοῦσιν ὑμῶν οἱ θεοί¹⁰⁰,

« l'odeur des chairs rôties, dont vos dieux reconnaissent avoir obtenu en partage l'honneur. »

Chez Homère se trouve l'hémistiche τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς¹⁰¹, « nous avons en effet obtenu en partage l'honneur », que l'apologiste transforme en τὸ γέρας λαχεῖν. Cette citation a donc été adaptée par l'apologiste¹⁰². Clément a en effet dû modifier syntaxiquement l'hémistiche d'Homère pour l'insérer dans son ouvrage dans un discours indirect.

Le passage de Clément raconte donc la mésaventure de Dionysos, qu'il enrichit à l'aide de deux renvois à Homère, l'un au chant II¹⁰³ et l'autre au chant IV de l'*Iliade*. Si le chant II ne mentionnait en aucun cas Dionysos, ce n'est pas le cas non plus du chant IV. En effet, cette parole rapportée ci-dessus et prononcée par Zeus provient d'un passage où les dieux forment une assemblée (v. 1-6). Zeus prend la parole et explique que Ménélas est protégé par deux

⁹⁶ EUS., *Praeparatio Evangelica*, II, 3, 25.

⁹⁷ DICKEY (2007), p. 23.

⁹⁸ EUST., *ad Homeri Iliadem*, I, v. 426 VANDER VALK (I, p. 381) : Τὸ δὲ τὰ σπλάγχνα ὑπερέχειν Ἡφαίστου ταῦτόν ἐστι τῷ ὑπεράνω ἔχειν τοῦ πυρός · πῦρ γὰρ ὁ Ἡφαίστος, « et l'expression "tenir au-dessus d'Héphaïstos les entrailles" est un synonyme pour l'expression "les avoir au-dessus du feu" ; en effet, Héphaïstos est le feu. »

⁹⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 2.

¹⁰⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 2.

¹⁰¹ *Il.*, IV, 49.

¹⁰² BOUQUIAUX-SIMON (1968), p. 11 étudie également ce phénomène chez Lucien.

¹⁰³ Voir 1.1.

Chapitre II du Protreptique

déeses (δοιαὶ μὲν Μενελάῳ ἀρηγόνες εἰσι θεάων, v. 7), à savoir Héra et Athéna (v. 8), et a pour le moment l'avantage (v. 9-13). Ainsi, soit les dieux prolongent une guerre mauvaise (πόλεμόν τε κακόν, v. 15) et une terrible bataille (φύλοπιν αἰνὴν, v. 15), soit ils créent une amitié entre les deux peuples (φιλότητα μετ' ἀμφοτέροισι, v. 16), la ville de Troie serait habitée (οἰκέοιτο πόλις, v. 18), et Ménélas ramènerait Héléne (Ἐλένην Μενέλαος ἄγοιτο, v. 19).

Cependant Athéna et Héra complotent entre elles (αἶ δ' ἐπέμυξαν, v. 20), elles réfléchissent aux malheurs des Troyens (κακὰ δὲ Τρώεσσιν μεδέσθην, v. 21), Athéna sent monter la colère (χόλος δὲ μιν ἄγριος ἦρει, v. 23) et Héra intervient enfin. C'est au tour de Zeus de s'énervier (ὀχθήσας, v. 30). S'ensuit un long discours du fils de Cronos¹⁰⁴. Il se permet d'insulter sa femme de δαιμονίη¹⁰⁵ (v. 31) et lui demande pourquoi elle s'obstine à vouloir détruire la ville de Troie que lui protège et la menace de lui rendre la pareille (v. 31-47). Il affirme, pour renforcer ses propos, que les Troyens lui ont toujours offert des sacrifices et que son autel ne manque jamais de nourriture (v. 48-49). Zeus annonce que ces offrandes sont le privilège d'un dieu et qu'il s'en régale¹⁰⁶. C'est ainsi que nous trouvons l'hémistiche τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς¹⁰⁷. Homère emploie en plus le lemme κνίσσης (v. 49), prononcé par Zeus, qui est repris par Clément dans l'antécédent de la proposition relative.

Enfin, Clément, dans son texte, semble lancer une accusation à travers le pronom personnel ὑμῶν (ὑμῶν οἱ θεοί), comme s'il rendait responsable les païens de croire en de tels dieux, qui agissent de la sorte et qui partagent la chair. Alors qu'il lui arrive d'écrire ἡμεῖς pour supprimer toute distance entre lui et ses lecteurs païens, il s'assure de la garder ici¹⁰⁸. Clément emploie de l'ironie lorsqu'il évoque Zeus prendre part au fumet puisque le fumet en question n'est autre que les membres de son fils Dionysos. C'est seulement quand il s'en rend compte qu'il intervient.

¹⁰⁴ *Il.*, IV, 31-49.

¹⁰⁵ Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois où il utilise ce terme pour insulter sa femme. Nous avons un parallèle avec *Il.*, I, 561 où Zeus insulte également Héra de δαιμονίη. En effet, dans les deux chants, la déesse s'en prend à Zeus lors d'une dispute en utilisant le même vers : Αἰνότατε Κρονίδη, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες, « Terrible fils de Cronos, quelle parole as-tu dite là ? », *Il.*, I, 552 et *Il.*, IV, 25.

¹⁰⁶ KIRK (1985), p. 335.

¹⁰⁷ *Il.*, IV, 49.

¹⁰⁸ STENEKER (1967), p. 124.

1.3. *Il.*, XVI, 676

οὐδ' ἄρα πατὸς ἀνηκούστησεν Ἀπόλλων

Dans le *Protreptique*, Clément rajoute à son anecdote que Zeus confie les membres de Dionysos à Apollon pour qu'il l'ensevelisse et rajoute qu'Apollon a exécuté ses ordres :

ὁ δέ, οὐ γὰρ ἠπαίθησε Δί¹⁰⁹,

« ce dernier n'a pas désobéi à Zeus. »

Un passage similaire se trouve également chez Homère : après que Patrocle a tué Sarpédon¹¹⁰, Zeus demande à Apollon de laver son corps et de l'emporter pour qu'il soit enterré¹¹¹. Le vers suivant dans l'*Iliade* va dans le même sens que la phrase chez Clément :

οὐδ' ἄρα πατὸς ἀνηκούστησεν Ἀπόλλων¹¹²,

« Apollon n'a donc pas désobéi à son père. »

Clément d'Alexandrie périphrase ainsi un passage dans l'*Iliade* où Apollon se voit ordonner d'ensevelir Sarpédon et prend garde à ne pas désobéir à son père Zeus¹¹³. Le contexte est également similaire : dans l'hypotexte, Apollon doit enterrer Sarpédon qui, comme Dionysos chez Clément, est un fils de Zeus. De plus, Apollon est lui-même un fils de Zeus et l'apologiste n'hésite pas à le souligner par Ἀπόλλωνι τῷ παιδί.

Dans l'hypotexte comme dans l'hypertexte, la syntaxe se rejoint. Puisque les deux passages comportent un alpha privatif et une litote. Les liens contextuels entre les deux passages sont donc assez nombreux pour qu'il soit légitime de se demander si Clément a voulu insérer une allusion à Homère.

¹⁰⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 2.

¹¹⁰ *Il.*, XVI, 481.

¹¹¹ *Il.*, XVI, 667-675.

¹¹² *Il.*, XVI, 676.

¹¹³ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 139.

1.4. *Il.*, II, 547

μεγαλήτορος

L'apologiste poursuit l'anecdote de Dionysos avec d'autres récits absurdes, notamment au sujet des Corybantes et certaines pratiques d'autres peuples qu'il n'approuve pas¹¹⁴. Il parle ensuite des mystères d'Éleusis :

ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ μεγαλήτορος, μᾶλλον δὲ
ματαιόφρονος Ἐρεχθειδῶν δήμου¹¹⁵,

« des rites dignes donc de la nuit et du feu et du peuple au grand cœur ou plutôt frivole
des habitants d'Érechthée. »

Soixante-huit occurrences du lemme *μεγαλήτωρ* se répartissent chez Homère de manière plus ou moins égale entre l'*Iliade* et l'*Odyssee*¹¹⁶. Celle reprise par Clément s'établit par son contexte : *Iliade*, II, 547.

La fin du deuxième chant de l'*Iliade* rapporte notamment le dénombrement des peuples et des chefs achéens et Homère mentionne ici Athènes, qu'il décrit avec les termes *δήμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος*¹¹⁷, « le peuple d'Érechthée au grand cœur ». Le poète évoque les Athéniens, alors qu'il dénombre les peuples et les chefs achéens, mais qualifie de *μεγαλήτωρ* Érechthée lui-même. Par extension, il désigne ainsi tous les Grecs et donc les païens. Il mentionne le chef, à savoir Ménesthée, fils de Pétéôs pour présenter cette cité.

Clément reprend donc l'adjectif d'Homère pour qualifier le même peuple, celui des Athéniens, mais corrige l'adjectif par *ματαιόφρονος* avec l'adverbe *μᾶλλον*, qui lui semble plus adéquat. Il s'agit donc d'une intertextualité avec émulation, où Clément insinue qu'il peut mieux écrire qu'Homère. De plus, alors qu'il se permet de corriger l'épithète appréciative par une autre, péjorative, en affirmant que ce peuple-là est frivole, son véritable but est de se moquer des Athéniens au lieu de les louer comme le fait Homère. Clément désigne les Athéniens en employant le terme *Ἐρεχθειδῶν*, comme c'est le cas dans l'hypotexte. Il est possible qu'il ait voulu enrichir son texte par ce nom ancien prouvant une bonne connaissance du monde et des poèmes d'Homère.

¹¹⁴ CLÉM., *Protr.*, II, 19, 1-21, 2.

¹¹⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 22, 1.

¹¹⁶ Voir TLG.

¹¹⁷ *Il.*, II, 547.

1.5. *passim*

Clément argumente encore par la suite sur les mystères des différents peuples¹¹⁸. Il cite l'origine céleste de l'homme déchu puis les sept différentes motivations ou méthodes pour créer des dieux¹¹⁹. La sixième raison concerne directement Homère, qui raconte des histoires à leur sujet : καὶ ὅσα θεολογεῖ Ὅμηρος¹²⁰, « et tout ce que raconte Homère sur les dieux ». Ce sont les raisons (les sept méthodes) pour lesquelles les hommes s'écartent de la vérité par rapport aux dieux (παρεκβάσεις τῆς ἀληθείας), sont entraînés depuis le ciel (καθέλκουσαι οὐρανόθεν) et sont précipités vers un gouffre (εἰς βάραθρον περιτρέπουσαι)¹²¹. Clément rajoute qu'il veut montrer ces dieux en personne dans leur chair (ἐθέλω δὲ ὑμῖν ἐν χρῶ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἐπιδειξαι)¹²². L'apologiste utilise le terme ὑμῖν en s'adressant aux païens pour mettre de la distance entre ce qu'ils croient et lui-même qui possède la vérité sur les dieux¹²³. De plus, il rajoute au sujet des dieux païens les verbes μεμύθηται καὶ πέπλασται, « ils sont fabulés et imaginés »¹²⁴.

C'est ici la première mention d'Homère dans le *Protreptique*. Jusqu'à présent, à aucun moment Clément n'a exprimé explicitement le nom du poète, lorsqu'il reprenait des citations des œuvres épiques. Contrairement à tout attente, il ne cite pas Homère pour un exemple précis mais reste vague. En effet, il affirme qu'une des raisons pour laquelle l'homme s'écarte de la vérité se justifie par tout ce que raconte Homère au sujet des dieux. Les divinités sont pourtant omniprésentes dans les œuvres du poète.

1.6. *Il., V, 31 ; Il., V, 455 + Il., V, 831 ; Il., V, 889*

ἄρες ἄρες βροτολογέ, μαιφόνε τειχεσιπλήτα
+
ἄλλοπρόσαλλος

Pour justifier que ces actes au sujet des dieux sont bel et bien des absurdités, Clément entame une longue liste d'oppositions, qu'il retrouve chez les auteurs païens¹²⁵. En effet, les Grecs écrivaient des faits contradictoires au sujet de l'origine des dieux et Clément dénombre toutes ces discordances. De cette manière, il fait ressortir les incohérences des diverses sources que

¹¹⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 22, 2-23, 7.

¹¹⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 25, 1-26, 7. HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 148.

¹²⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 26, 7.

¹²¹ CLÉM., *Protr.*, II, 27, 1.

¹²² CLÉM., *Protr.*, II, 27, 1.

¹²³ STENEKER (1967), p. 124.

¹²⁴ CLÉM., *Protr.*, II, 27, 4.

¹²⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 28, 1-29, 1.

Chapitre II du Protreptique

les anciens écrivaient sur certains dieux. Il commence par Zeus dont il compte trois représentations différentes (§ 28, 1). Ensuite, il explique d'où viennent les cinq Athéna (§ 28, 2), les six Apollon (§ 28, 3) et affirme qu'il ne peut pas citer tous les Asclépios, Hermès ou Héphaïstos qui sont mentionnés (§ 29, 1). Il utilise le terme μυθολογέω (§ 29, 1) dont le sens témoigne qu'il ne croit pas à ce qui est dit sur ces dieux¹²⁶. Il poursuit avec Arès et insère au § 29, 2 une citation homérique sans la mention du nom du poète. Clément introduit cette citation en affirmant qu'Arès est honoré par les poètes de manière générale :

Ἄρης γοῦν ὁ καὶ παρὰ τοῖς ποιηταῖς, ὡς οἶόν τε, τετιμημένος¹²⁷,

« Arès du moins, qui est honoré par les poètes autant qu'il est possible. »

S'ensuit directement au même paragraphe l'hexamètre qu'il reprend d'Homère :

Ἄρες, Ἄρες, βροτολοιγέ, μαιφόνε τειχεσιπλήτα¹²⁸,

« Arès, Arès, funeste aux mortels, meurtrier, destructeur de remparts. »

Cette citation se trouve à deux reprises au chant V de l'*Iliade*. Tout d'abord, au début du chant, lorsque Athéna donne de la force au héros grec Diomède et encourage Arès à laisser les deux peuples combattre seuls, ce qu'il accepte¹²⁹. La deuxième occurrence se situe au milieu du chant, quand, Diomède ayant fait des dégâts trop importants et s'en prenant désormais aux dieux, Apollon quémande à Arès de se débarrasser du héros. Une *Ringkomposition*¹³⁰ se forme par cet hexamètre où Arès est sollicité d'abord pour laisser combattre Diomède ensuite pour l'arrêter, alors que le héros a causé trop de torts.

L'apologiste ne partage pas l'avis des poètes sur Arès et l'ironie se ressent dans son texte. En effet, il le décrit par τετιμημένος et cite ensuite un passage où le dieu est dépeint par trois adjectifs à caractère violent et agressif. En reliant sa phrase introductrice comportant τετιμημένος à l'hexamètre d'Homère, il sous-entend donc que le caractère d'Arès est la raison pour laquelle le dieu est honoré. Il insère cependant ὡς οἶόν τε puisque, d'après sa conception, il n'est pas possible d'honorer un tel dieu.

Il complète sa phrase (qui est en réalité la citation d'Homère) en insultant à nouveau Arès :

¹²⁶ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1151, s. v. μυθολογέω. En effet, μυθολογέω signifie, entre autres, « invent like a mythical tale ».

¹²⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 29, 2.

¹²⁸ *Il.*, V, 31 ; *Il.*, V, 455.

¹²⁹ *Il.*, V, 506-507.

¹³⁰ DANE (1993), p. 62.

ὁ ἀλλοπρόσαλλος οὗτος καὶ ἀνάρσιος¹³¹,

« cet inconstant lui-même et malveillant. »

Le premier adjectif se trouve deux fois dans le chant V de l'*Iliade*¹³². La première occurrence se trouve dans un discours d'Athéna¹³³, qui rassure Diomède et l'encourage à attaquer les dieux, dont Arès en insultant le dieu de la guerre¹³⁴. La seconde, un peu plus loin, est prononcée par Zeus à l'encontre d'Arès, alors que ce dernier lui raconte les dégâts que Diomède a causés¹³⁵. Son père entreprend alors de l'insulter pour ensuite accepter de lui venir en aide¹³⁶. Ἀνάρσιος est plus usité chez Homère qu'ἀλλοπρόσαλλος. En effet, ses œuvres comportent six occurrences¹³⁷, dont la majorité fait référence à des ennemis dans l'opposition Troyens-Grecs. Aucune attestation cependant ne décrit Arès ou n'est située dans un passage dans lequel se trouve le dieu de la guerre. De même, Arès n'est qualifié d'ἀνάρσιος dans aucun autre texte¹³⁸. Pourquoi Clément écrit-il un terme se retrouvant deux fois chez Homère et qualifiant Arès, puis un autre ne le désignant chez aucun auteur ? Malgré les connaissances intellectuelles importantes de Clément, il lui est déjà arrivé de confondre des personnages et de se tromper¹³⁹. Ce cas-ci semble faire partie d'une erreur de mémoire de sa part.

Clément aurait très bien pu se passer de ce vers homérique et des deux mots qui n'apportent rien à son argument si ce n'est une critique négative du dieu. Son but était en effet d'évoquer les différentes origines qui ont été attribuées à Arès, à savoir Sparte selon Épicharme, Thrace selon Sophocle, Arcadie selon d'autres¹⁴⁰. Il en profite donc pour insérer ces faits au sujet d'Arès.

Enfin, bien que son principal objectif en reprenant cette citation soit d'exposer des incohérences et contradictions des origines des dieux dans la tradition païenne, il évoque un passage où les dieux s'en prennent les uns aux autres (puisque Diomède était guidé par Athéna). Il reviendra sur cet aspect par d'autres exemples provenant du même passage homérique. Beaucoup d'auteurs critiquent ces épisodes épiques des combats entre les dieux. En effet, les philosophes

¹³¹ CLÉM., *Protr.*, II, 29, 2.

¹³² *Il.*, V, 831 ; *Il.*, V, 889.

¹³³ *Il.*, V, 826-834.

¹³⁴ *Il.*, V, 831 : τοῦτον μαινόμενον, τυκτὸν κακόν, ἀλλοπρόσαλλον, « ce fou, né pour être mauvais, inconstant ».

¹³⁵ *Il.*, V, 872-887.

¹³⁶ *Il.*, V, 889-898. Μή τί μοι, ἀλλοπρόσαλλε, παρεζόμενος μινύριζε, « ne gémisses en rien, inconstant, t'asseyant auprès de moi » (*Il.*, V, 889).

¹³⁷ *Il.*, XXIV, 365 ; *Od.*, X, 459 ; *Od.*, XI, 401 ; *Od.*, XI, 408 ; *Od.*, XIV, 85 ; *Od.*, XXIV, 111.

¹³⁸ Parmi les textes contenus dans le TLG.

¹³⁹ Voir un exemple chez HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 137. Voir un autre exemple de ce chapitre au 1.17.

¹⁴⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 29, 2.

eux-mêmes proscrivent également ces fables à propos des combats de dieux¹⁴¹. En outre, Héraclite, justifie cet acte de violence à l'encontre d'Arès en expliquant qu'on ne parle pas d'un dieu qui a été blessé, mais de la guerre elle-même¹⁴². Il explique également que les adjectifs que nous retrouvons dans le chant V qui désigne Arès et notamment le vers reprenant ἄλλοπρόσαλλος que Clément a utilisé pour insulter le dieu, sont en réalité des qualificatifs qui conviennent mieux pour parler d'une guerre que d'une divinité¹⁴³.

1.7. *Il.*, V, 385-387

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὕτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης,
παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ ·
χαλκῆφ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρεισκαίδεκα μῆνας.

L'apologiste enchaîne directement une phrase introductrice, cette fois en mentionnant l'auteur :

τοῦτον δὲ Ὅμηρος δεδέσθαι φησὶν ἐπὶ μῆνας τρισκαίδεκα¹⁴⁴,

« Homère dit que celui-ci a été enchaîné pendant treize mois. »

L'extrait homérique, venant toujours de l'*Iliade*, est cette fois-ci composé de trois hexamètres :

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ὕτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης,
παῖδες Ἀλωῆος, δῆσαν κρατερῶ¹⁴⁵ ἐνὶ δεσμῶ ·
χαλκῆφ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο τρεισκαίδεκα¹⁴⁶ μῆνας¹⁴⁷,

« Arès a souffert, lorsqu'Otos et le robuste Epialtès, enfants d'Alôée, ont enchaîné celui-ci dans un lien puissant ; et il était enchaîné dans une prison d'airain pendant treize mois. »

¹⁴¹ BUFFIÈRE (2010), p. 15.

¹⁴² HÉRACL., *Alleg. Hom.*, 31, 11.

¹⁴³ HÉRACL., *Alleg. Hom.*, 31, 2.

¹⁴⁴ CLÉM., *Protr.*, II, 29, 3.

¹⁴⁵ L'apologiste écrit la forme fautive κρατηρῶ avec η et non ε. C'est en effet κρατερῶ, « robuste », qui se trouve dans le v. 386 du chant V de l'*Iliade*. L'apparat critique établi par West ne mentionne pas ce terme avec η. De plus, non seulement Clément écrit l'adjectif de manière correcte au vers précédent, mais le changement empêche la scansion du vers et brise ainsi le rythme. En effet, au quatrième pied, nous devrions avoir un dactyle composé d'une syllabe longue (-σαν) et deux brèves (κρατε-). Cependant la troisième syllabe est devenue longue chez Clément. Il s'agit donc probablement d'une erreur de typographie de MONDÉSERT (1949).

¹⁴⁶ La leçon retenue par WEST (2000) donne τρεισκαίδεκα et non τρισκαίδεκα comme l'écrit Clément dans son œuvre. Les manuscrits donnent effectivement ces deux formes chez Homère.

¹⁴⁷ *Il.*, V, 385-387.

Chapitre II du Protreptique

Dans l'*Illiade*, c'est Dioné, la mère d'Aphrodite, qui prononce ces trois vers à sa fille après un épisode important : la blessure d'Aphrodite par Diomède. Avant qu'Arès n'arrête Diomède qui devient hors de contrôle, le héros s'en prend à la déesse. Homère en dit même plus : ῥέε δ' ἄμβροτον αἶμα θεοῖο / ἰχώρ¹⁴⁸, « et le sang immortel de la déesse coulait, l'ichôr¹⁴⁹ ».

En plus de blesser Aphrodite, Diomède la met en fuite (ἦ δ' ἀλόουσ' ἀπεβήσετο, τείρετο δ' αἰνῶς, « elle s'éloigna agitée, terriblement accablée », v. 352). Homère rajoute plus loin ἀχθομένην ὀδύνησι, μελαίνετο δὲ χροά καλόν, « souffrant de douleurs, elle devint noire en ce qui concerne sa belle peau » (v. 354). La déesse supplie ensuite Arès de lui donner des chevaux pour qu'elle fuie vers l'Olympe¹⁵⁰. Homère rajoute encore des termes à propos de la douleur, puisque celle-ci affirme qu'elle souffre de trop (λίην ἄχθομαι, v. 361) et évoque son agresseur en le désignant comme un homme mortel (βροτὸς [...] ἀνὴρ, v. 361). Arès lui donne finalement les chevaux pour que la déesse se rende à l'Olympe, où elle tombe aux genoux de sa mère Dioné (ἐν γούνασι πίπτε Διώνης, v. 370). C'est ainsi que cette dernière, voulant reconforter sa fille, prononce enfin les paroles reprises par Clément dans le *Protreptique*. Par ces mots, elle affirme que même le dieu de la guerre a déjà été battu. Arès n'est, de plus, qu'un dieu parmi la longue série de divinités blessées que Dioné rapporte dans son discours¹⁵¹. Elle dit, en effet, que de nombreux dieux ont souffert pour et par les hommes et se sont blessés mutuellement pour les protéger. Elle prend d'abord comme exemple Arès, enchaîné par Otos et Epialtès, pour appuyer ses propos.

Clément insère cette citation référencée de trois vers en rappelant tout ce passage. Une déesse immortelle a été blessée, et bien plus, a saigné de l'ichôr¹⁵². Ce passage est très important pour Clément et il le citera à plusieurs reprises en abordant des thématiques différentes¹⁵³. Clément insiste sur ce point en reprenant les paroles de Dioné car il considère qu'il n'est pas normal pour un dieu de souffrir physiquement¹⁵⁴.

En citant les trois vers de l'*Illiade*, Clément critique donc négativement des dieux qui peuvent être physiquement blessés. D'un côté, Homère décrit un Arès « trop humain », alors que c'est un dieu. De l'autre, Clément s'oppose à l'immortalité des dieux païens et félicite donc Homère

¹⁴⁸ *Il.*, V, 339-340.

¹⁴⁹ Ἰχώρ est traduit par « ichôr » pour le différencier de αἶμα, « le sang ».

¹⁵⁰ *Il.*, V, 359-362.

¹⁵¹ Nous verrons plus loin ce qu'elle dit des autres dieux (voir 1.16 ; 1.21 ; 1.24).

¹⁵² Clément évoquera à nouveau cet épisode au § 36, 3 avec également la mention de l'ichôr, le sang des dieux. Voir 1.24.

¹⁵³ Voir 1.16 ; 1.21 ; 1.23 ; 1.24. L'annexe est assez représentative du nombre de reprises du chant V par Clément.

¹⁵⁴ À propos de la blessure physique, Clément la mentionnera à nouveau et plus en profondeur au § 36, 1. Voir 1.20 ; 1.21 ; 1.22, où Clément critique la représentation de la vulnérabilité, telle qu'elle est écrite par les poètes.

de la présenter comme il le fait. De plus, en faisant allusion à l'épisode de la blessure d'Aphrodite et donc le moment de sa fuite, l'apologiste se moque également de la lâcheté de la déesse. En effet, sa blessure est si légère que Dioné n'a qu'à la nettoyer pour qu'elle se cicatrise (v. 417), tandis qu'Hadès (v. 401-402) et Arès (v. 900-901), lorsqu'ils sont également blessés, ont besoin de Péon et de médicaments¹⁵⁵.

Une façon d'expliquer ce passage homérique serait d'en faire une allégorie. Héraclite explique en effet qu'Arès serait le θυμός, qui seraient enfermés pour représenter les luttes des emportements de lui-même. Epialtès représente les principes de l'éducation innés dans l'âme, tandis qu'Otos (qui est la forme de οὖς au génitif, moyennant un déplacement de l'accent) représente l'étude et l'enseignement¹⁵⁶.

1.8. *Il.*, I, 591

ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίου

Clément rapporte ensuite au sujet d'Héphaïstos que celui-ci a été jeté par Zeus depuis l'Olympe. Il reprend à Homère une expression poétique pour désigner cet endroit, à savoir βηλοῦ ἀπὸ θεσπεσίου, « de la maison divine » :

Ἥφαιστος δέ, ὃν ἔρριψεν ἐξ Ὀλύμπου Ζεὺς βηλοῦ ἀπὸ θεσπεσίου¹⁵⁷,

« et Héphaïstos, que Zeus jeta depuis l'Olympe, la maison divine. »

Homère utilise ces mots dans un autre ordre, à savoir ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίου, cependant dans le même contexte. En effet, Héphaïstos, dans l'*Iliade*, raconte à sa mère ce que Zeus lui a fait :

ῥῖψε ποδὸς τεταγὼν ἀπὸ βηλοῦ θεσπεσίου¹⁵⁸,

« m'ayant saisi par le pied, il me jeta depuis la maison divine. »

Le dieu forgeron intervient, alors que Zeus et Héra se disputent. Cette dernière pense en effet que son mari complotte avec la déesse Thémis¹⁵⁹. Ils prennent chacun à leur tour la parole jusqu'à ce que Zeus l'effraye par ses menaces¹⁶⁰. Héphaïstos s'exprime à son tour pour alléger

¹⁵⁵ Les vers 401-402 sont les mêmes que les vers 900-901 : τῷ δ' ἐπὶ Παιήων ὀδυνήφατα φάρμακα πάσσων / ἤκασετ' · οὐ μὲν γὰρ τι καταθνητός γ' ἐτέτυκτο, « et Péon versant sur lui des médicaments apaisant la douleur l'a guéri. En effet, il n'était aucunement mortel », voir JOUANNA et DEMONT (1981), p. 200.

¹⁵⁶ HÉRACL., *Alleg. Hom.*, 32, voir BUFFIÈRE (2010), p. 300.

¹⁵⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 29, 5.

¹⁵⁸ *Il.*, I, 591.

¹⁵⁹ *Il.*, I, 536-539.

¹⁶⁰ *Il.*, I, 540-567.

la tension qui règne entre les dieux et conseille à Héra d'apaiser Zeus avec des mots doux (ἐπέεσσι καθάπτεσθαι μαλακοῖσιν, v. 582). Il affirme que Zeus est beaucoup plus fort (ὁ γὰρ πολὺ φέρτερός ἐστιν, v. 581) et sous-entend que les dieux ne pourront de toute façon rien y faire, s'il se met en colère. C'est ainsi qu'il parle de sa propre expérience : alors qu'un jour il voulait défendre Héra, Zeus se mit en colère et le jeta de l'Olympe. Il tomba durant un jour entier (v. 592) et atterrit à Lemnos (v. 593). Il est dit dans l'hypotexte qu'Héphaïstos a été accueilli par les Sintiens dès son arrivée, anecdote que Clément n'a pas jugé utile d'ajouter cette information dans son texte. Homère n'écrit rien à propos de le handicap d'Héphaïstos suite à la chute.

L'ironie de Clément se fait ressentir, lorsqu'il reprend ces trois termes d'Homère. En effet, pour l'apologiste comme pour tous les chrétiens, la maison divine de Dieu n'est pas l'Olympe comme l'écrit Homère.

L'hypertexte, donnant une version similaire, fait ressortir certains éléments. En effet, Clément insiste sur le nom Ἡφαιστος en le plaçant en tête de phrase¹⁶¹. Il poursuit ensuite avec l'action du lancer que subit Héphaïstos et le nom du responsable, Ζεύς. Clément affirme ensuite que, tombé à Lemnos, Héphaïstos y est devenu forgeron (§ 29, 5). Homère ne mentionne pas qu'il soit devenu forgeron, bien qu'il évoque tout de même Lemnos, où Héphaïstos est tombé. De plus, Clément reprend aussi quelques mots de l'*Iliade*. En effet, il emploie la forme ἔρριψεν qui se trouvait chez Homère sous la forme ῥῖψε. Enfin, le terme καταπίπτω se retrouve chez les deux auteurs, même si l'apologiste n'insère pas la forme poétique κάππεσον mais la remplace par καταπεσών.

1.9. *Il.*, XVIII, 411

ὕπὸ δὲ κνήμαι ῥώοντο ἀραιαί

Le prochain hémistiche homérique suit directement la mention de Lemnos (§ 29, 5). Clément rajoute alors ce qu'Héphaïstos chez Homère n'a pas pris la peine de rapporter dans son récit : πηρωθεῖς τὸ πόδε, « mutilé quant aux deux pieds » (§ 29, 5), à la suite de quoi il rajoute presque un vers entier d'Homère du chant XVIII :

¹⁶¹ MONDÉSERT (1949) traduit judicieusement Ἡφαιστος δέ par « quant à Hèphaïstos » pour rajouter plus d'emphase.

ὑπὸ δὲ κνήμαι ῥώνοντο ἀραιαί¹⁶²,

« et ses jambes maudites s'agitaient sous lui. »

Pourquoi Clément a-t-il laissé de côté *χολεύων*, « en boitant », qui se trouve chez Homère dans le même vers repris par Clément ? Il reformule en fait le terme par *πηρωθεὶς τὸ πόδε*, « ayant été estropié quant au pied » avec un accusatif de relation, ce qui est d'autant plus invasive que *χολεύων* écrit par Homère. De plus, le vers précédent celui-ci comporte le mot *πέλωρ*, « monstre » qui désigne Héphestos. Homère utilise ce même terme pour décrire les Cyclopes¹⁶³ et Scylla¹⁶⁴. Ce n'est donc pas très flatteur pour le dieu¹⁶⁵.

Clément expose à nouveau les défauts des dieux. Tandis qu'Homère n'évoquait pas le handicap du dieu dans le passage où Héphestos raconte justement son histoire, Clément insiste sur son infirmité. Il reprend ainsi un vers homérique dix-sept chants plus loin et l'insère comme si ce vers du chant XVIII suivait celui du chant I. L'apologiste tente sans doute de présenter le châtement excessif : Héphestos irrite Zeus et en subit les conséquences, ce qui le gêne physiquement à vie.

L'apologiste n'est pas le seul à commenter négativement ce passage. De nombreux autres auteurs en font de même. Par exemple, Platon évoque cet épisode pour illustrer ses propos, lorsqu'il explique qu'il faut bannir ces fables de l'éducation. De même, Lucien emploie un ton ironique en racontant des histoires farfelues au sujet des dieux, parmi lesquels il raille Héphestos¹⁶⁶.

1.10. *Il.*, III, 243-244

τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἴα
ἐν Λακεδαίμονι αὖθι, φίλη ἐν πατρίδι γαίῃ

L'apologiste poursuit avec des exemples où Zeus est la cause du mal et à l'origine de souffrances du médecin Asclépios (§ 30, 1-2). Clément évoque aussi les paroles de Philochore au sujet de Poséidon (§ 30, 3) et en vient à Patrocle de Thourioi et Sophocle le jeune au paragraphe suivant, dont il dit que ces auteurs racontent l'histoire des Dioscures (*ἱστορεῖτον*

¹⁶² *Il.*, XVIII, 411.

¹⁶³ *Od.*, IX, 428.

¹⁶⁴ *Od.*, XII, 87.

¹⁶⁵ EDWARDS (1991), p. 194.

¹⁶⁶ PLAT., *Rsp.*, II, 378d et LUC., *Sacr.* 6. Il y a encore d'autres références à cette scène d'Héphestos jeté depuis l'Olympe, voir HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 152.

τοῖν Διοσκούροιν πέρι, § 30, 4). Clément définit ces Dioscures comme des hommes sujets à la mort (ἄνθρωπῳ [...] ἐπικήρω, § 30, 4) et donne un extrait. Il en fait une citation référencée alors qu'il dit explicitement reprendre les vers d'Homère (Ὅμηρος τὸ λελεγμένον) :

τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα
ἐν Λακεδαίμονι αὔθι, φίλην ἐν πατρίδι γαίῃ¹⁶⁷,

« mais ceux-ci, déjà la terre féconde les possédait à Lacédémone là-même, dans leur patrie bien-aimée. »

Cette citation référencée provient d'un passage de l'*Illiade* où, sur les remparts aux côtés du roi troyen Priam, Hélène indique les différents chefs achéens. Elle montre notamment Agamemnon (v. 177-180), Ulysse (v. 200-202), Ajax et Idoménée (v. 229-231). Elle ne repère cependant pas Castor et Pollux, les κοσμήτορε (« les deux chefs », v. 236), comme elle les désigne, et se demande où ils sont en émettant plusieurs hypothèses¹⁶⁸, parmi lesquelles ils sont parfaitement en vie. C'est ainsi que les deux vers suivants, dont le premier commence chez Homère par ὡς φάτο en parlant d'Hélène (que Clément n'a pas repris), expliquent qu'ils sont morts et reposent dans leur terre natale à Lacédémone. Le narrateur en sait donc plus qu'Hélène et présente une affirmation auctoriale qui va à l'encontre des hypothèses de la femme. Qu'Hélène n'ait pas pensé un instant qu'ils pouvaient être morts renforce l'idée qu'ils étaient considérés comme immortels.

Clément cite alors deux vers des *Chants Cypriens*, où il est dit que Castor était mortel et Pollux immortel¹⁶⁹. L'apologiste avertit que ces vers sont un mensonge poétique (ποιητικῶς ἐψεύσατο, § 30, 6), puisque, pour lui, les deux sont mortels. Présentant deux versions contradictoires dont il dit de l'une (les *Chants Cypriens*) qu'elle est un mensonge¹⁷⁰, il se sert d'Homère pour rétablir la vérité¹⁷¹. Il affirme ainsi que le poète est lui-même plus digne de confiance (Ὅμηρος δὲ ἀξιοπιστότερος αὐτοῦ, § 30, 6). Il est, pour une fois, sur la bonne voie en écrivant ainsi des histoires plus véridiques par rapport aux différentes fables absurdes qu'on pouvait entendre à

¹⁶⁷ *Il.*, III, 243-244.

¹⁶⁸ *Il.*, III, 239-242. Elle émet par exemple l'hypothèse de leur départ pour ne pas combattre.

¹⁶⁹ *Chants Cypriens*, fr. 16 KINKEL (*EGF*, p. 23) : Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δὲ οἱ αἶσα πέπρωτο · / αὐτὰρ ὁ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης, ὄζος Ἄρηος, « d'un côté, Castor était mortel, le destin de la mort lui a été destiné, cependant Pollux, rejeton d'Arès, était immortel ». La seule différence entre l'hypotexte et l'hypertexte est la forme πέπρωτο changée en πέπρωται par Clément.

¹⁷⁰ Clément insère donc une citation dont la teneur est niée, voir ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 106.

¹⁷¹ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 152.

l'époque¹⁷². Les chrétiens, dont Clément, n'acceptaient pas que des simples mortels soient déifiés¹⁷³.

Leur sort est raconté aussi dans l'*Odyssee*¹⁷⁴, lorsqu'Ulysse affirme avoir vu, parmi les morts, Lédæ (v. 298), la mère de Castor et Pollux. Il est dit de ces derniers qu'ils continuent de vivre en alternant : ils vivent un jour et meurent le lendemain (v. 303-304). Ceux-ci sont en effet considérés comme des dieux (v. 304). Homère écrit φυσίζοος αἶα comme il l'a également écrit au chant III de l'*Iliade*.

Clément ne semble cependant pas évoquer ce passage-ci. Il n'avait d'ailleurs pas intérêt à citer ces vers, étant donné qu'il prend Homère comme argument d'autorité et que celui-ci se contredit en racontant lui-même deux versions différentes. Clément a choisi la version de l'*Iliade* qui l'intéressait, puisqu'elle illustre son idée à propos de la mortalité des héros.

1.11. *Od.*, XI, 601-602

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληεῖην,
εἶδωλον

Clément rajoute que le poète est également plus digne de foi en ce qui concerne Héraclès, en tant qu'eἶδωλον, lorsqu'il écrit cette phrase :

πρὸς δὲ καὶ τὸν Ἡρακλέα εἶδωλον ἐλέγξας¹⁷⁵,

« et en outre, ayant prouvé qu'Héraclès était un faux dieu. »

Malgré les treize occurrences d'eἶδωλον¹⁷⁶, le contexte permet facilement d'identifier celle reprise par Clément dans son œuvre. En effet, après avoir vu Sisyphe rouler sa pierre¹⁷⁷, il aperçoit Héraclès.

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληεῖην,
εἶδωλον¹⁷⁸,

¹⁷² Une opinion circulait durant l'Antiquité selon laquelle Homère était la source de toute la connaissance grecque. Ce point de vue est critiqué par des auteurs, tels que Platon dans son œuvre *Ion*, bien que cette idée ait persisté, voir FISH (2021), p. 259. Clément prend ainsi Homère comme figure d'autorité possédant la connaissance grecque.

¹⁷³ VAN DER POLL (2021), p. 320.

¹⁷⁴ *Od.*, XI, 303-304.

¹⁷⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 30, 6.

¹⁷⁶ *Il.*, V, 449 ; *Il.*, V, 451 ; *Il.*, XXIII, 72 ; *Il.*, XXIII, 104 ; *Od.*, IV, 796 ; *Od.*, IV, 824 ; *Od.*, IV, 835 ; *Od.*, XI, 83 ; *Od.*, XI, 213 ; *Od.*, XI, 476 ; *Od.*, XI, 602 ; *Od.*, XX, 355 ; *Od.*, XXIV, 14.

¹⁷⁷ *Od.*, XI, 593.

¹⁷⁸ *Od.*, XI, 601-602.

« et j'ai aperçu ensuite la force d'Héraclès, son fantôme. »

Clément joue ici sur l'ambiguïté du sens du mot εἶδωλον qui a évolué pour donner une nouvelle signification qui n'est pas propre à la pensée grecque païenne¹⁷⁹. Homère l'a écrit en déclarant qu'Ulysse n'avait vu que le fantôme, l'ombre d'Héraclès. Cependant, chez les chrétiens, le premier sens d'εἶδωλον est « false god¹⁸⁰ ». L'apologiste emploie donc ici εἶδωλον pour désigner les faux dieux suivant le sens de la tradition biblique¹⁸¹, et notamment de la tradition de la Septante¹⁸².

Mis à part cette démarche malhonnête où Clément reprend un terme d'Homère pour en changer la signification, l'apologiste emploie le terme très naturellement à de nombreuses reprises pour désigner les faux dieux¹⁸³. Ce n'est pas le seul cas où Clément joue avec le sens du mot¹⁸⁴. Nous pouvons donc considérer que l'apologiste, très cultivé, devait être conscient du sens, tel qu'il existait, lorsque Homère l'a utilisé, en le réinterprétant selon le sens chrétien.

1.12. *Od.*, XXI, 26

φῶθ' Ἡρακλῆα, μεγάλων ἐπιῦστορα ἔργων

Il continue à propos d'Héraclès et insère une citation d'Homère à la suite du terme εἶδωλον :

φῶτα γὰρ Ἡρακλῆα, μεγάλων ἐπίστορα ἔργων¹⁸⁵,

« en effet, l'homme Héraclès, auteur de grands travaux. »

Homère a écrit le vers légèrement différemment : celui-ci n'a pas utilisé de γάρ et a donc élidé le α de φῶτα en rajoutant une aspiration au τ¹⁸⁶. Clément a dû opérer ce changement pour pouvoir adapter à son texte ce vers qu'il utilise comme explication. Il explique effectivement ce qu'il entend en écrivant εἶδωλον, d'où l'ajout de la particule explicative. Il s'arrange néanmoins pour garder le rythme de l'hexamètre. En effet, malgré la modification du terme qui

¹⁷⁹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 85.

¹⁸⁰ LAMPE (1961), p. 408, s. v. εἶδωλον.

¹⁸¹ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 152. C'est ainsi qu'εἶδωλον est utilisé dans la première épître de Jean : Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων, « Enfants, gardez-vous des idoles » (I Jn, 5, 21).

¹⁸² ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 85. VAN DER POLL (2021), p. 321.

¹⁸³ Le *Protreptique* compte vingt-quatre occurrences d'εἶδωλον. Clément utilise ce mot dix fois dans le *Pédagogue* et vingt fois dans les *Stromates*.

¹⁸⁴ Clément le fait par exemple avec le terme δαίμων dont le sens premier est « god », voir LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 365, s. v. δαίμων. Cependant, le sens obtenu par l'évolution de la langue donne « demon », voir LAMPE (1961), p. 328-331, s. v. δαίμων. L'apologiste utilise ce procédé avec δαίμων à la fin du chapitre II (voir 1.27). Il joint également δαίμων et εἶδωλον au chapitre IV (CLÉM., *Protr.*, IV, 55, 5).

¹⁸⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 30, 6.

¹⁸⁶ *Od.*, XXI, 26 : φῶθ' Ἡρακλῆα, μεγάλων ἐπιῦστορα ἔργων.

ne figurait pas dans l'hypotexte, il réussit à agencer la phrase de sorte à créer deux dactyles en premiers pieds là où le vers homérique comprenait des spondés. Ainsi, la transformation, Clément essaye d'aligner son texte par rapport à celui d'Homère. Tandis que l'accusatif Ἡρακλῆα s'expliquait comme régime du verbe ἀφίκετο (v. 25), il est, dans le *Protreptique*, le sujet de la proposition infinitive introduite par le verbe sous-entendu ἐλέγξας.

Quel est l'intérêt de ce vers et quelle information nouvelle apporte-t-il à l'hypertexte ? Homère utilise le terme φώς signifiant « man¹⁸⁷ » pour décrire Héraclès. Clément reprend ce terme pour souligner son sens en opposition à la nature du dieu immortel et décrit alors Héraclès comme un homme mortel. C'est ainsi qu'il semble à la fois piéger et féliciter Homère pour son témoignage :

Ἡρακλέα οὖν καὶ αὐτὸς Ὅμηρος θνητὸν οἶδεν ἄνθρωπον¹⁸⁸,

« Homère lui-même aussi sait donc qu'Héraclès est un homme mortel. »

Il emploie le lemme θνητός, qui était déjà dans son texte auparavant (§ 30, 5), lorsqu'il avait repris un extrait des *Chants Cypriens* parlant des Dioscures. Clément met ainsi sur le même pied d'égalité, les frères Castor et Pollux et Héraclès en tant que mortels. Il le montre notamment en employant la particule composée πρὸς δὲ καὶ pour introduire Héraclès en tant que faux dieu. Clément utilise la particule οὖν pour marquer la conclusion de son exposé : si Homère l'a écrit, c'est qu'il le savait. Clément se sert ainsi d'Homère, lorsqu'il place plus d'emphase sur Ὅμηρος en lui accolant le pronom αὐτός pour convaincre ses lecteurs.

Clément a voulu tout d'abord montrer par ces trois personnages mythiques – cette citation qui évoque Héraclès étant la continuité de celle sur les Dioscures – que les divinités sont en réalité des hommes et non des dieux. Il présente également différentes versions se contredisant, où celle d'Homère est la plus fiable. Les chrétiens ne pouvaient pas accepter la déification de héros grecs par les païens et Clément félicite Homère de le reconnaître¹⁸⁹.

Pourquoi avoir repris le deuxième hémistiche du vers, puisque φώς et Ἡρακλέης se trouvent au début ? Il est probable que Clément a gardé la fin du vers à propos des grands travaux en insinuant que, malgré les travaux qu'il a effectués, il n'en reste pas moins un homme mortel.

¹⁸⁷ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1968, s. v. φώς.

¹⁸⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 30, 7.

¹⁸⁹ VAN DER POLL (2021), p. 321.

1.13. *Il.*, I, 544 ; *Il.*, IV, 68 ; et *passim*

πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

L'apologiste reprend ensuite plusieurs fragments d'auteurs pour décrire physiquement le héros grec. Le paragraphe suivant étant consacré aux Muses, Clément poursuit au sujet avec les amours des dieux :

ἀκούετε δὴ οὖν τῶν παρ' ὑμῖν θεῶν τοὺς ἔρωτας καὶ τὰς παραδόξους τῆς ἀκρασίας μυθολογίας καὶ (...) ¹⁹⁰,

« écoutez donc de vos dieux les amours, les étranges récits de leur intempérance et (...) ».

Clément s'adresse directement à ses lecteurs avec un impératif présent pour leur enjoindre d'écouter ce qui va suivre. Il établit une liste de tous les sujets à propos desquels on pourrait écrire sur les dieux. Il désigne ceux-ci par τῶν θεῶν, enclavé par les termes παρ' ὑμῖν, pour mettre une distance entre leurs actes et lui ¹⁹¹. Par ce procédé, il accuse également les Grecs de croire à ces dieux dont il s'apprête à exposer les agissements. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'énumération n'est pas entièrement négative mais comporte également des termes et exemples qui pourraient être considérés comme banals. Cette énumération contient des éléments relevant du quotidien telle que γέλωτας, « les rires » ou encore συμπλοκάς, les « embrassements ».

Il dépeint ensuite le dieu Poséidon et produit une liste des femmes qu'il a outragées suivie d'une autre contenant les malheureuses victimes du dieu Apollon. Aucun fragment n'est utilisé dans ce passage, ce qui est rare. Clément introduit alors Zeus avec un premier hémistiche d'Homère :

Αὐτός τε ὁ Ζεὺς ἐπὶ πᾶσιν ἠκέτω, ὁ πατήρ καθ' ὑμᾶς ἀνδρῶν τε θεῶν τε ¹⁹²,

« qu'il vienne lui-même surtout Zeus, le père selon vous des hommes et des dieux. »

Nous remarquons tout d'abord le terme αὐτός qui est en début de phrase pour marquer une insistance sur le personnage de l'extrait, à savoir Zeus. Cette formule symbolise sa dignité et supériorité par rapport aux autres dieux et aux hommes ¹⁹³. Clément insère alors le vers

¹⁹⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 32, 1.

¹⁹¹ STENEKER (1967), p. 124.

¹⁹² CLÉM., *Protr.*, II, 32, 4.

¹⁹³ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 153.

formulaire ὁ πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε qui se trouve quinze fois chez Homère¹⁹⁴. L'hémistiche est employé par quelques autres auteurs reprenant l'expression directement des œuvres d'Homère ou d'Hésiode soit en insérant un vers en entier, soit en utilisant uniquement la formule, comme Clément.

De plus, l'hémistiche comporte une certaine ironie : pour Clément, le contenu est absurde. En effet, Homère désigne, Zeus comme le père des dieux et des hommes. Or, du point de vue de l'apologiste, Zeus est un faux dieu et Dieu est, certes, le père de tous les hommes, mais certainement pas le père de quelques autres divinités, puisqu'il est un dieu unique. Alors que certaines épithètes accompagnent des noms et que d'autres en remplacent¹⁹⁵, Homère utilise cette expression formulaire pour remplacer le nom Zeus¹⁹⁶. Ce procédé aide à percevoir l'ironie : Clément, au lieu d'écrire ou Ζεύς, ou πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, écrit le nom de Zeus adjoint à l'expression. Les lecteurs savaient déjà pourtant de qui il était question avec le prénom du dieu.

Chez Homère, le vers formulaire ne prend pas une grande importance en désignant Zeus. Il ne se trouve jamais dans un dialogue mais s'ajoute plutôt dans la narration. Ainsi, le narrateur désigne le dieu dans ses faits et gestes et lui donne la parole, lorsque celui-ci est sur le point de s'exprimer.

Et à ce Zeus, père de tous les dieux et de tous les hommes, Clément se permet de donner un ordre avec l'impératif présent ἡκέτω, montrant bien sa volonté de ne pas le faire passer pour une entité supérieure, comme pourrait le faire penser l'expression formulaire¹⁹⁷. Bien plus, l'apologiste coupe le vers et y insère καθ' ὑμᾶς. De cette manière, d'un côté, il met de la distance entre cette expression qualifiant Zeus et lui, puisqu'il n'est pas d'accord avec le choix de l'épithète pour désigner Zeus. De l'autre, il accuse à nouveaux les Grecs à qui il s'adresse, de la même manière que lorsqu'il emploie ὑμῶν οἱ θεοί (§ 18, 2). Ainsi, il leur précise que c'est leur dieu qu'il présente et qu'il s'apprête à décrire dans la suite de son œuvre.

Enfin, l'ironie ressort d'autant plus, étant donné que Clément compte par la suite dépeindre un Zeus en proie à la débauche, qui ne paraîtra pas aussi grand que le vers formulaire l'indique en

¹⁹⁴ *Il.*, I, 544 ; *Il.*, IV, 68 ; *Il.*, V, 426 ; *Il.*, VIII, 49 ; *Il.*, VIII, 132 ; *Il.*, XI, 182 ; *Il.*, XV, 12 ; *Il.*, XV, 47 ; *Il.*, XVI, 458 ; *Il.*, XX, 56 ; *Il.*, XXII, 167 ; *Il.*, XXIV, 103 ; *Od.*, I, 28 ; *Od.*, XII, 445 ; *Od.*, XVIII, 137. L'hémistiche se trouve aussi chez Hésiode avec dix-huit occurrences.

¹⁹⁵ Prenons par exemple διογενής Ὀδυσσεύς : le nom d'Ulysse est accompagné d'une épithète ; au contraire, Τυδεΐος υἱός désigne Diomède par cette seule description sans que son prénom ne fasse partie de l'épithète, voir PARRY (1928), p. 47.

¹⁹⁶ PARRY (1928), p. 47.

¹⁹⁷ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 153.

le désignant par « père » et, d'une certaine manière, « protecteur » de tous. Clément parle ensuite d'un Zeus qui désire toutes les femmes et ne se rassasie pas. Il compare Zeus au bouc des Mendès avec ses chèvres (§ 32, 4) dont il est écrit par Hérodote que ce même bouc s'était déjà uni ouvertement avec une femme¹⁹⁸.

1.14. *Il.*, I, 528-530

ἦ, καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων,
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο · μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

Clément poursuit au sujet de Zeus en complimentant – faussement – Homère à propos de ses poèmes :

Καὶ σοῦ, ὦ Ὅμηρε, τεθαύμακα τὰ ποιήματα¹⁹⁹,

« et je t'admire, Homère, pour tes poèmes. »

Ce vers produit un effet d'attente, tandis que le lecteur se demande ce qui suivra le nom du poète. Clément joue énormément sur l'ironie dans ce chapitre et nous le ressentons bien plus avec cette phrase trompeuse et la mention d'Homère. L'apologiste enchaîne une citation référencée composée de trois hexamètres tirés de l'*Iliade* :

ἦ, καὶ κυανέησιν ἐπ' ὄφρῦσι νεῦσε Κρονίων,
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο · μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον²⁰⁰,

« certes, et de ses sourcils noirs, le fils de Cronos fit un signe d'assentiment. Et alors les longs cheveux immortels du seigneur se fortifièrent depuis sa tête immortelle ; et il ébranla le grand Olympe. »

Homère décrit l'effet que provoque Zeus sur l'Olympe par sa présence et ses gestes. Il écrit ainsi que tout l'Olympe en tremble. Dans l'*Iliade*, Thétis se présente auprès du dieu pour le supplier d'aider son fils, à qui Agamemnon a fait un affront en lui ordonnant de céder Briséis et de donner la victoire aux ennemis. La déesse insiste et lui demande de faire un signe du front ou de refuser (κατάνευσον, / ἢ ἀπόειπον, v. 514-515). Zeus, alors irrité (ὀχθήσας, v. 517),

¹⁹⁸ HDT., II, 46.

¹⁹⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 1.

²⁰⁰ *Il.*, I, 528-530.

intervient et, après s'être plaint de devoir s'expliquer plus tard avec sa femme Héra, avec qui il se querelle beaucoup (v. 518-523), accepte de donner un signe du front (κατανεύσομαι, v. 524). Homère introduit une deuxième fois le verbe νέω, bien qu'il soit cette fois un verbe composé avec le préfixe κατα-. Zeus explique par la même occasion que ce geste est la plus grande preuve de garantie venant de lui (τοῦτο γὰρ [...] μέγιστον / τέκμων, v. 525-526). Il emploie, à la fin de son discours, la forme κατανεύσω (v. 527), dont nous retrouvons le lemme pour la troisième fois. Son explication indique à quel point son geste envers Thétis est évocateur et symbolique. C'est à propos de ce signe d'assentiment que se moque Clément lorsqu'il continue de la sorte :

Σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία καὶ νεῦμα περιάπτεις ἀπὸ τῷ τετιμημένον²⁰¹,

« tu modèles, Homère, Zeus vénérable et tu lui attribues un signe d'assentiment jugé comme un honneur. »

Tout d'abord, Clément cite le nom d'Homère. Alors que la première occurrence au vocatif δ'Ὅμηρος se situait directement avant cette citation, la deuxième se trouve ici, à savoir après la citation. Les deux vocatifs sont en incise dans les deux phrases, qui encadrent les trois vers homériques. Ces attestations représentent la moitié des occurrences au vocatif²⁰². Les trois vocatifs utilisés pour désigner Homère semblent polémiques et pleines de reproches de la part de Clément²⁰³. Il s'adresse directement au poète avec ironie en lui faisant remarquer qu'il exagère et accorde trop de grandeur au signe d'assentiment de Zeus qui aurait ébranlé l'Olympe. Il interpelle à nouveau Homère, l'appelant cette fois ἄνθρωπε, « homme » et employant la particule adversatif ἀλλά.

De plus, Clément écrit σεμνός pour qualifier Zeus. Une recherche de l'adjectif σεμνός chez Homère ne présente aucune occurrence chez le poète. De nombreux auteurs l'utilisent pourtant à l'époque classique²⁰⁴ et le terme se trouve en plus dans les hymnes homériques²⁰⁵. Ce n'est donc pas un mot rare.

²⁰¹ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 2.

²⁰² Les deux vocatifs restants sont au IV, 59, 1-2 et enclavent à nouveau une citation d'Homère.

²⁰³ STENEKER (1967), p. 132 ; p. 120.

²⁰⁴ Voir TLG. MOTTE (1989), p. 21.

²⁰⁵ Le terme s'y trouve à sept reprises : HH. *Cer.*, 1, 1 ; HH. *Cer.*, 1, 478 ; HH. *Cer.*, 1, 486 ; HH. *Cer.*, 2, 1 ; HH. *Merc.*, 1, 552 (dans le manuscrit M) ; HH., *Min.* 1, 5 ; HH., *Tellurem matrem omnium*, 5.

1.15. II., XIV, 214-215

κεστὸν ἱμάντα
ποικίλον

L'apologiste insère dans son texte un autre épisode homérique par une conditionnelle éventuelle. Il explique que, si on lui montre une ceinture brodée (Clément reprend τὸν κεστὸν dans le *Protreptique* et le substantif ἱμάς est sous-entendu à l'accusatif), Zeus est montré comme il est (ἐξελέγγεται καὶ ὁ Ζεὺς, § 33, 2) et sa chevelure est déshonorée (καὶ ἡ κόμη καταισχύνεται, § 33, 2).

Pour ce qui est de κεστός, il semblerait que le terme soit un synonyme de στρόφιον. Il ne s'agit pas d'une ceinture comme nous l'utiliserions aujourd'hui mais d'un mince ruban servant à soutenir la poitrine²⁰⁶. Néanmoins, l'utilisation du terme reste imprécise et les études ne sont pas d'accord entre elles quant à l'apparence, l'emplacement ou l'effet prévu²⁰⁷. Il est cependant clair que le κεστός a des pouvoirs séducteurs dans l'*Iliade* et avait un effet magique sur la personne le portant²⁰⁸.

Clément fait référence à un passage d'Homère où Aphrodite prête à Héra son ruban brodé aux couleurs variées (κεστὸν ἱμάντα / ποικίλον, v. 214-215) dans le but de séduire Zeus²⁰⁹. En effet, ce ruban contient tous les enchantements (θελκτῆρια πάντα, v. 215), parmi lesquels il est dit au vers suivant, que se trouvent la φιλότης (« l'amour »), l'ἔμερος (« le désir passionné ») et l'ὄαριστύς (« le commerce intime »). Héra cherche donc à distraire Zeus, alors que celui-ci a interdit aux dieux de s'impliquer dans la guerre en cours. La déesse complotte ainsi contre lui pour aider les Grecs.

Plus tard, le dieu Hypnos donne le signal à Poséidon pour que celui-ci vienne en aide aux Danéens²¹⁰. Il lui annonce alors que Zeus dort encore (ἔτι εὕδει / Ζεὺς, v. 358-359) par son intervention et celle d'Héra, qui l'a trompé pour lui tendre une embuscade (παρήπαφεν εὐνηθῆναι, v. 360). La déesse a donc accompli sa manœuvre et les Grecs repoussent les Troyens, ce qui marque la fin du chant avec le discours de Pénélope²¹¹.

²⁰⁶ BONNER (1949), p. 3.

²⁰⁷ FARAONE (1990), p. 220. Contrairement à ce qu'en dit BONNER (1949), le κεστός pourrait finalement être une ceinture en cuir serrée sur la peau ou encore les effets des passions amoureuses, voir BUFFIÈRE (2010), p. 305.

²⁰⁸ FARAONE (1990), p. 222.

²⁰⁹ II., XIV, 214-223.

²¹⁰ II., XIV, 357-360.

²¹¹ II., XIV, 501-522.

Clément fait donc allusion à cet épisode où Zeus, absorbé par le ruban que porte Héra, se laisse amadouer et perd le contrôle sur la guerre. Celui-ci qui était décrit si imposant par son seul signe du front se retrouve très vite distrait par une ruse. C'est ce Zeus-ci que Clément révèle au grand jour. Il se moque également de celui-ci, puisque tous ses efforts ont été vains lorsqu'il a cédé à la tentation²¹².

Zeegers-Vander Vorst considère que les trois vers repris de l'*Iliade* par Clément constituent une citation hors-contexte. C'est-à-dire que les vers ont été vidés de leur substance originale du contexte de l'*Iliade*, pour leur donner une nouvelle destination et, dans ce cas, un but apologétique²¹³. C'est ainsi que Clément commente ces trois vers en se moquant du signe d'assentiment de Zeus et, dans la phrase suivante, de sa chevelure. La chevelure déshonorée est une référence aux cheveux de Zeus, que Clément vient d'évoquer à travers sa reprise d'Homère (ἀμβρόσια [...] χαῖται ἐπερρώσαντο)²¹⁴ lors de la précédente citation. Puisque Homère accorde une si grande importance aux cheveux du dieu, l'apologiste ironise à ce sujet.

Il est intéressant de remarquer avec quelle finesse Clément introduit Homère dans le *Protreptique*. Il insère deux épisodes épiques, du chant I et du chant XIV, dont le premier est compris dans trois phrases et le second reprend trois mots, qui évoquent un long passage de l'*Iliade*.

1.16. *Il.*, V, 403

Σχέτλιος, αἰσυλοεργός, ὃ τ' οὐκ ὄθετ' αἴσυλα ῥέζων

Notre auteur poursuit avec d'autres témoignages au sujet de la débauche du dieu²¹⁵. Il fait allusion aux longues nuits de Zeus. Clément explique qu'il engendra son fils Héraclès, qu'il désigne par ἀλεξικακὸς θεός et le présente comme digne fils de son père (Διὸς ὡς ἀληθῶς, § 33, 4). Cette qualification est, bien entendu, une insulte du point de vue de Clément, étant donné tout ce qu'il a démontré au sujet de Zeus. Il justifie ce surnom en mentionnant les filles de Thestios que le héros a outragées en une seule nuit, alors qu'il lui a fallu beaucoup de temps

²¹² BUFFIÈRE (2010), p. 330.

²¹³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 105.

²¹⁴ *Il.*, I, 529.

²¹⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 3.

pour accomplir ses douze travaux²¹⁶. D'après l'auteur chrétien, ce fait explique qu'il soit appelé σχέτλιος et αἰσυλοεργός²¹⁷.

Οὐκουν ἀπεικότως οἱ ποιηταὶ σχέτλιον τοῦτον καὶ αἰσυλοεργὸν ἀποκαλοῦσιν²¹⁸,

« ce n'est pas à tort que les poètes appellent celui-ci “funeste” et “scélérat”. »

Le vers concerne le chant V de l'*Iliade* dans le dialogue de Dioné, tandis qu'Aphrodite vient de revenir à l'Olympe après avoir été blessée par Diomède. Celle-ci prononce ces paroles :

σχέτλιος, αἰσυλοεργός, ὅ τ' οὐκ ὄθετ' αἴσυλα ῥέζων²¹⁹,

« malheureux, scélérat, qui ne craint pas de faire des actes impies. »

Les deux adjectifs repris par Clément se trouvent donc dans ce passage épique. D'autres manuscrits donnent la forme ὀβριμοεργός à la place de αἰσυλοεργός²²⁰. Toutefois, il est plus probable que l'apologiste a lu et repris les insultes d'un manuscrit comportant les deux adjectifs σχέτλιος et αἰσυλοεργός, plutôt qu'un manuscrit avec l'adjectif ὀβριμοεργός. Dans ce deuxième cas, il aurait alors paraphrasé αἴσυλα ῥέζων, dont la forme change, mais qui possède la même racine qu'αἰσυλοεργός.

Dans l'*Iliade*, lorsque la mère d'Aphrodite demande à la déesse qui l'a blessée pour qu'elle fuie ainsi jusqu'à l'Olympe²²¹, il est difficile de comprendre à qui elle fait allusion. En effet, Héraclès ne fait pas partie du chant V. Or, la première mention du héros, dont les œuvres homériques comportent huit occurrences²²², ne se trouve qu'au chant XIV de l'*Iliade*. Il serait donc étrange que les adjectifs en *Il.*, V, 403 désignent Héraclès à cause de la grande distance entre le passage repris par Clément et les mentions du héros. Zeegers-Vander Vorst pense à une erreur de l'apologiste. Il s'agirait alors du dieu Arès²²³. Néanmoins, Kirk suit la même direction que Clément en affirmant que les éléments qualifient Héraclès²²⁴. L'apologiste retranscrit d'ordinaire assez fidèlement les séquences de vers qu'il reprend, mais il se pourrait qu'il se soit simplement trompé en retranscrivant et applique les adjectifs du passage homérique à Héraclès.

²¹⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 4.

²¹⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 4.

²¹⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 4.

²¹⁹ *Il.*, V, 403.

²²⁰ Αἰσυλοεργός, le lemme adopté par WEST (2000), se trouve chez le grammairien Aristarque et dans les autres manuscrits. ὀβριμοεργός est écrit dans les manuscrits de la famille Z et Ω.

²²¹ Ce passage est expliqué au 1.7.

²²² Ἡρακλῆς se trouve seulement huit fois dans les deux œuvres : *Il.*, XIV, 266 ; *Il.*, XIV, 324 ; *Il.*, XV, 25 ; *Il.*, XVIII, 117 ; *Il.*, XX, 145 ; *Od.*, VIII, 224 ; *Od.*, XI, 267 ; *Od.*, XXI, 26.

²²³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 102.

²²⁴ KIRK (1990), p. 103.

Cette hypothèse, à savoir une erreur de mémoire, bien que possible, reste la moins plausible, puisque Clément semble très bien connaître ce passage.

Ce n'est cependant pas la seule fois que Clément se trompe. En effet, il raconte un récit au § 17, dans lequel il confond les personnages en citant ταῖν θεᾶν. C'est un des exemples les plus clairs exposant les lacunes de Clément par rapport à ses connaissances²²⁵. Mondésert souligne également cette faute²²⁶, mais ne mentionne rien au § 34, 4 à propos des adjectifs désignant Héraclès.

De plus, Clément mentionne que plusieurs auteurs emploient σχέτλιος et αἰσυλοεργός. Si, en effet, nous faisons abstraction du changement d'acteur (d'Héraclès dans le *Protreptique* à Diomède dans l'*Iliade*), il reste une confusion dans les énonciateurs. Ces insultes sont bien prononcées par Dioné chez Homère, alors que Clément ne la mentionne pas, mais évoque plutôt les poètes en général (οἱ ποιηταὶ ἀποκαλοῦσιν²²⁷, « les poètes appellent »). Herrero de Jáuregui propose d'inclure un écho à l'*Héraclès* de Panyassis²²⁸, mais il est possible que le pluriel désigne en réalité Homère, qui serait pris comme figure d'autorité et que Clément ferait parler au nom des poètes de manière générale.

1.17. *Od.*, VIII, 324

θηλότεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἴκοι ἐκάστη

Clément affirme qu'il serait long de raconter les adultères variés (μοιχείας πανταοδαπάς) d'Héraclès, ainsi que les outrages qu'il commet aux enfants (παίδων φθοράς)²²⁹. Il cite ensuite successivement des noms d'amants de quelques dieux, parmi lesquels se trouvent Hylas, l'amant d'Héraclès, ainsi que Chrysippe et Ganymède, qui sont des amants de Zeus²³⁰. Clément va très loin dans l'ironie, alors qu'il ajoute par un impératif que les femmes doivent prier (εὐχέσθων) pour avoir des maris semblables à ces dieux (ὅμοιοι τοῖς θεοῖς) et qui cherchent à les égaler (ἐζήλωκότες). De même, leurs enfants devront s'habituer à vénérer ces dieux

²²⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 137.

²²⁶ MONDÉSERT (1949), p. 73, n. 1.

²²⁷ Clément utilise aussi ce procédé au chapitre VII du *Protreptique*, lorsqu'il recourt à un vague καλοῦσιν pour généraliser l'emploi des insultes, alors que celles-ci venaient d'Homère. Voir 2.2.

²²⁸ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 154.

²²⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 4.

²³⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 5.

Chapitre II du Protreptique

(ἐθιζόντων σέβειν) dans le but de devenir ce genre d'hommes semblables à ces dieux de la prostitution (πορνείας²³¹ τοὺς θεούς)²³².

L'apologiste se demande alors – faussement – si le problème ne vient pas uniquement des hommes (ἄρρενες) parmi les dieux et, pour contredire son propre questionnement, il utilise à nouveau Homère :

θηλύτεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἴκοι ἐκάστη²³³,

« quant aux femmes, les déesses, à cause de leur pudeur, restaient chacune dans sa maison. »

Tandis qu'Arès et Aphrodite ont été piégés par Héphestos, ils sont exposés à la vue de tous les dieux. Homère décrit un sentiment d'infériorité par rapport aux femmes, qui ne se précipitent pas vers la pièce, contrairement aux autres dieux.

Ce passage de l'*Odyssee* est composé des poèmes d'amour que l'aède récite sur Aphrodite et Arès. Celui-ci raconte qu'alors qu'Arès pensait qu'Héphestos était absent, il enjoint Aphrodite à tromper son mari. La déesse accepte. Le piège du dieu forgeron se referme sur eux, lorsqu'il fait irruption dans la chambre²³⁴. Ensuite sont nommés les dieux qui accourent pour voir la scène. Homère cite Poséidon, Hermès et Apollon²³⁵ et c'est à l'hexamètre suivant, repris par Clément dans le *Protreptique*, qu'il explique que les femmes n'ont pas daigné venir.

L'apologiste rajoute φησὶν Ὅμηρος, « dit Homère ». Il insère ensuite une citation référencée, alors que l'hexamètre dactylique était pourtant facilement reconnaissable. Il se pourrait que Clément, bien qu'il sût que le lecteur n'aura pas besoin du nom de l'auteur pour en reconnaître l'extrait, décide de l'écrire. De cette manière, il insiste sur le fait qu'Homère ait raconté de telles histoires et expose le poète pour le contredire dans la suite des idées.

Clément interprète donc ce qu'Homère a écrit dans l'*Odyssee* :

αἰδούμεναι αἱ θεαὶ διὰ σεμνότητα Ἀφροδίτην ἰδεῖν μεμοιχευμένην²³⁶,

²³¹ Πορνεία a un sens assez particulier. En effet, par métonymie, il signifie « of sin and rebellion against God », voir LAMPE (1961), p. 1122, s. v. πορνεία.

²³² CLÉM., *Protr.*, II, 33, 6.

²³³ *Od.*, VIII, 324.

²³⁴ *Od.*, VIII, 292-302.

²³⁵ *Od.*, VIII, 321-323.

²³⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 7.

« les déesses ont de la pudeur par leur retenue de voir Aphrodite s'étant laissée séduire. »

Il s'assure ainsi que ses lecteurs comprennent bien le vers épique. De la sorte, l'impact de la critique de Clément les atteindra plus.

L'apologiste emploie cette fois-ci le terme σεμνότης pour justifier la pudeur des déesses. Ce lemme, tout comme l'adjectif σεμνός, déjà rencontré²³⁷, n'appartient pas au lexique d'Homère. Cependant, αἰδέομαι est présent, dont le substantif αἰδώς se situe dans la citation reprise depuis l'*Odyssee*. Après cette explication, l'apologiste corrige aussitôt le poète en affirmant qu'elles s'abandonnent au désordre de manière plus passionnée (ἀκολασταίνουσιν ἐμπαθέστερον), liées dans l'adultère (ἐν τῇ μοιχείᾳ δεδεμέναι)²³⁸.

Clément poursuit en rapportant une liste des amants des déesses, comme il l'avait fait pour les dieux, pour ensuite revenir à Aphrodite. En effet, après qu'elle a été déshonorée par Arès (ἐπ' Ἄρει κατησχυμμένη, § 33, 9) comme Homère l'a raconté, Clément établit sa propre énumération²³⁹. Encore une fois, nous avons affaire à une citation hors-contexte, à laquelle Clément retire le sens du vers en le reprenant d'un environnement précis pour l'insérer dans son œuvre²⁴⁰. Ainsi, il lui est plus facile de contredire le poète dans son commentaire.

1.18. *Od.*, XIX, 34

χρύσειον ἔχουσα λύχνον

Clément poursuit avec d'autres pratiques des païens, telles que les concours, et ne semble pas s'inspirer d'Homère²⁴¹. Cependant, il mentionne, deux paragraphes plus loin, un passage homérique du chant XIX de l'*Odyssee* en reprenant directement le nom du poète, comme s'il le confrontait à ces faits :

Ὅμηρος δὲ τὴν Ἀθηναῖν οὐκ αἰσχύνεται παραφαίνειν λέγων τῷ Ὀδυσσεῖ χρύσειον
λύχνον ἔχουσαν ἐν χεροῖν²⁴²,

²³⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 2. Il désignait alors Zeus avec ironie : Σεμνὸν ἀναπλάττεις, Ὅμηρε, τὸν Δία καὶ νεῦμα περιάπτεις αὐτῷ τετιμημένον, voir 1.14.

²³⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 33, 8.

²³⁹ Clément commence par l'histoire d'Aphrodite et Arès qui est écrite dans l'*Odyssee*. Pour les autres amants d'Aphrodite, celui-ci s'inspire de ce qu'ont écrit d'autres auteurs.

²⁴⁰ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 105.

²⁴¹ CLÉM., *Protr.*, II, 34, 1-34, 5.

²⁴² CLÉM., *Protr.*, II, 35, 2.

« et Homère n'a pas honte de montrer Athéna en disant que, pour Ulysse, elle avait une lampe d'or dans les deux mains. »

Athéna se met ainsi « au service » d'Ulysse. Homère, d'après Clément, ne semble pas avoir honte de mentionner ce passage. En effet, le poète raconte qu'Ulysse et Télémaque s'apprêtent à ranger les armes. Télémaque demande à la nourrice Euryclée d'enfermer les femmes le temps qu'il les déplace avec son père²⁴³. Euryclée lui demande alors qui lui tiendra la lumière (φάος), puisqu'il a enfermé toutes les femmes²⁴⁴. Finalement, Athéna leur procure de la lumière, comme l'écrit Homère :

Πάροιθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη,

χρύσειον λύχνον ἔχουσα, φάος περικαλλὲς ἐποίει²⁴⁵,

« et devant eux, Pallas Athéna ayant une lumière en or faisait une lumière très belle. »

Face à cette lumière, Télémaque réagit, admiratif, et fait part de ce miracle (μέγα θαῦμα τόδε, v. 36) à son père et de ses soupçons quant au fait que ce soit l'œuvre d'un dieu (τις θεὸς ἔνδον, v. 40). Ulysse lui ordonne alors de se taire (σίγα, v. 42) et de ne pas l'interroger (μηδ' ἐρέεινε, v. 42).

Ce passage présente de nombreux termes en rapport avec la vue. En effet, deux occurrences de φάος y sont attestées (v. 24 ; v. 34) mais également ὀφθαλμοῖσιν (v. 36), πυρός (v. 39 – production de lumière) ainsi que δαΐδων λαμπομενάων (v. 48).

Comme ça sera le cas pour la citation suivante, ce vers ne fait pas l'unanimité. La scholie BQ sur *Od.*, XIX, 34 mentionne un ὥς manquant (λείπει ὥς) et corrige le texte des manuscrits : ὥς χρύσειον λύχνον ἔχουσα²⁴⁶, « comme si elle avait une lampe d'or ». De cette manière, Athéna émet de la lumière qu'on compare à une lampe d'or. Clément n'est donc pas le premier à critiquer ce genre de pratique décrite par Homère jugée incompatible avec une divinité²⁴⁷.

²⁴³ *Od.*, XIX, 16-20.

²⁴⁴ *Od.*, XIX, 22-25.

²⁴⁵ *Od.*, XIX, 33-34.

²⁴⁶ Schol. BQ sur *Od.*, XIX, 34 DINDORFIUS (p. 670-671).

²⁴⁷ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 157.

1.19. *Il.*, III, 424-425

Τῇ δ ἄρα δίφρον ἐλοῦσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη
ἀντί' Ἀλεξάνδροιο θεὰ κατέθηκε φέρουσα

Clément évoque ensuite, dans la même continuation que la citation précédente, un épisode relatant la déesse Aphrodite agissant comme une servante²⁴⁸. En effet, celle-ci apporte un siège à Hélène dans le but qu'elle séduise Pâris après son duel avec Ménélas.

Clément souligne que la déesse, en apportant le siège, se met d'une certaine manière au service d'Hélène. Il compare Aphrodite à une petite servante désobéissante (ἀκόλαστόν τι θεραπαινίδιον) avec le terme de comparaison οἶον, comme pour lui donner un rôle de moindre importance. Clément utilise les mêmes mots que le poète épique, à savoir δίφρος pour le siège et φέρουσα pour marquer que c'est bien la déesse qui porte le siège.

Dans l'*Illiade*, après l'altercation entre Hélène et Aphrodite où l'amante de Pâris se met en colère et la déesse la menace²⁴⁹, Aphrodite guide les pas de la Spartiate jusqu'à Pâris, qu'elle vient de sauver du combat. C'est ainsi qu'Aphrodite lui apporte un siège :

Τῇ δ ἄρα δίφρον ἐλοῦσα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη
ἀντί' Ἀλεξάνδροιο θεὰ κατέθηκε φέρουσα²⁵⁰,

« et donc Aphrodite qui aime sourire, alors qu'elle avait pris pour elle un siège, en tant que déesse, elle le déposa, le portant, devant Alexandre. »

Dans l'œuvre d'Homère, à la suite de ce passage, Hélène réprimande Pâris de sa vantardise (ἡῦχε', v. 430). Elle se permet aussi, comme elle l'a fait plus tôt avec Aphrodite, de lui donner des ordres pour qu'il s'arrête (παύεσθαι κέλομαι, v. 434), qu'il ne fasse pas la guerre et ne combatte pas (μηδὲ [...] πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι, v. 434-435)²⁵¹. Elle donne également un avertissement en utilisant l'impératif aoriste (προκάλεσσαι, v. 432) et finit néanmoins par un ton plus doux, où elle exprime sa peur de le voir tué par la lance de Ménélas (μή πως τάχ' ὑπ' αὐτοῦ δουρὶ δαμήης, v. 436). Pâris se défend alors²⁵², il affirme que Ménélas a reçu de l'aide d'Athéna pour le vaincre (Μενέλαος ἐνίκησεν σὺν Ἀθήνῃ, v. 439). Il invite soudainement

²⁴⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 35, 2.

²⁴⁹ Ce passage est analysé plus en détail lors du commentaire sur le chapitre VII, voir 2.3.

²⁵⁰ *Il.*, III, 424-425.

²⁵¹ *Il.*, III, 428-436.

²⁵² *Il.*, III, 438-440.

Chapitre II du Protreptique

Hélène dans son lit (φιλότητι τραπείομεν εὐνηθέντε, v. 441) en lui déclarant son affection (ἔραμαι καί με γλυκὺς ἴμερος αἰρεῖ, v. 446)²⁵³.

Finalement, la femme le suit jusqu'à son lit, ce qui laisse penser deux interprétations²⁵⁴ : d'un côté, la Spartiate éprouverait de l'affection pour Pâris, ce qui explique son changement de ton à la fin de son discours ainsi que sa colère, en supposant que celle-ci ait réagi de la sorte de peur de l'avoir perdu. De l'autre, comme le prétend l'apologiste, il se pourrait que la déesse Aphrodite soit intervenue pour manipuler les émotions d'Hélène. En effet, Iris s'est déjà permise d'agir de la sorte avec la femme²⁵⁵. Pâris fait également preuve de beaucoup de passion. La scholie bT sur *Il.*, III, 441²⁵⁶ présente un auteur qui se demande pourquoi Pâris lui parle avec douceur et amour, alors qu'Hélène était en colère. Les vers 441 et 442 suggèrent que la déesse de l'amour avait plus de contrôle sur la situation qu'on ne pourrait le penser²⁵⁷. En effet, ces vers sont fort semblables aux vers 314 et 315²⁵⁸, où Zeus invitait Héra à l'union, après qu'Aphrodite lui a prêté le ruban magique pour séduire son mari.

Clément tourne la phrase différemment par rapport à Homère. À la place d'écrire Ἀλέξανδρος au génitif comme le fait Homère, il désigne l'homme par le terme μοιχός, « adulterer », « paramour²⁵⁹ ». De plus, alors que les discussions se sont faites autour de l'amour de Pâris et Hélène (notamment les deux explications ci-dessus), Clément éclaircit son point de vue en écrivant sa propre conclusion qu'il introduit sous forme d'un but : ὅπως αὐτὸν εἰς συνουσίαν ὑπαγάγηται²⁶⁰, « pour amener celui-ci vers l'union ». L'apologiste exprime donc clairement son opinion : Aphrodite manipule les émotions d'Hélène. Cette seconde explication, avec laquelle Clément adhère, rendrait le rôle d'Aphrodite plus important que de simplement apporter le siège à la Spartiate. Cependant, il est probable qu'Homère l'aurait écrit comme il l'a fait pour Iris, si cela avait été le cas.

²⁵³ *Il.*, III, 441-446.

²⁵⁴ BOWIE (2019), p. 166.

²⁵⁵ *Il.*, III, 139-140 : ὡς εἰποῦσα θεὰ γλυκὺν ἴμερον ἔμβαλε θυμῷ / ἀνδρός τε προτέροιο καὶ ἄστεος ἠδὲ τοκῆων, « la déesse ayant dit ainsi, elle jeta un désir doux dans le cœur et de son époux premier, et de sa ville et de ses parents ».

²⁵⁶ Schol. bT sur *Il.*, III, 441 ERBSE, (I, p. 436) : πῶς, φασί, μετὰ τοσαύτην αἰσχύνην ὀργᾶ ; Comment, dit-il, après une telle pudeur par la colère ? La manière de citer cette scholie et celles qui suivront dans le travail s'inspire grandement de DICKEY (2007).

²⁵⁷ BOWIE (2019), p. 169.

²⁵⁸ Les premiers mots des vers 441 sont différents par rapport au vers 314 ainsi que le deuxième hémistiche du vers 442 par rapport au vers 315.

²⁵⁹ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1141, s. v. μοιχός.

²⁶⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 35, 2.

Certains auteurs n'acceptent pas un tel acte. Par exemple, Zénodote d'Éphèse, un bibliothécaire d'Alexandrie²⁶¹, abrège le passage de sorte à ne pas laisser les vers 423 à 426, dont il modifie le dernier²⁶², puisqu'il juge ces vers inauthentiques. Il trouve en effet inapproprié qu'une déesse puisse apporter de quoi s'asseoir à une mortelle²⁶³. Une scholie lui répond qu'Aphrodite est déguisée en vieille dame (γρηῖ [...] ἐκυῖα, v. 386). Il est vrai qu'Homère n'a pas pris la peine de préciser si, après avoir été démasquée par Hélène, elle a gardé cette apparence. Une scholie comporte également un commentaire rappelant à Zénodote le vers où Athéna amène la lumière à Ulysse et Télémaque²⁶⁴, ainsi que le vers où la déesse de la sagesse et de la guerre se met, comme Aphrodite, au rang de serviteur. Héraclite mentionne également cet épisode²⁶⁵, dans lequel il considère qu'Aphrodite prostitue (μαστροπεύει) Hélène de manière inconvenante (ἀπρεπῶς)²⁶⁶. Héraclite a en effet remarqué le changement d'attitude soudain d'Hélène, qui cède à Pâris, alors qu'elle refusait d'abord son amour.

Malgré ce point qu'il était important d'éclaircir, Clément n'en introduit pas moins ces exemples à cause de la servilité dont font preuve les dieux. Il poursuit en donnant un passage de Panyassis (v^e siècle av. J.-C.)²⁶⁷ et l'ajoute à ses exemples venant d'Homère par πρὸς τούτοις. Il affirme que l'auteur raconte aussi des récits au sujet d'autres dieux servant les hommes (ἄλλους παμπόλλους ἀνθρώποις λατρεῦσαι θεούς, § 35, 3). Clément utilise le terme λατρεύω pour désigner l'action qu'entreprennent les dieux dans ces contextes, à savoir être esclaves des hommes. Le terme a plutôt une connotation négative²⁶⁸, ce qui peut être problématique pour certains auteurs antiques comme Zénodote, puisqu'on parle de dieux qui seraient au service des hommes.

²⁶¹ DICKEY (2007), p. 5.

²⁶² Schol. A sur *Il.*, III, 423 ERBSE (I, p. 432-433).

²⁶³ VAN DER POLL (2021), p. 319.

²⁶⁴ BOWIE (2019), p. 167 ; *Od.*, XIX, 33-34 ; voir 1.18.

²⁶⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 157.

²⁶⁶ HÉRACL., *Alleg. Hom.*, 28, 4.

²⁶⁷ PANYAS., *Heraclea*, fr. 16 KINKEL (*EGF*, p. 261) : τλῆ μὲν Δημήτηρ, τλῆ δὲ κλυτὸς Ἀμφιγυήεις, / τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ' ἄργυρότοξος Ἀπόλλων / ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητευέμεν εἰς ἐνιαυτὸν · / τλῆ δ' ὀβριμόθυμος Ἄρης ὑπὸ πατρὸς ἀνάγκης, « et Déméter supporta, et l'illustre boiteux supporta, et Poséidon supporta, et Apollon à l'arc d'argent supporta d'être au service auprès d'un homme mortel pour une année ; et Arès au cœur robuste supporta sous la contrainte de son père. »

²⁶⁸ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1032, s. v. λατρεύω. Le terme se traduit par « work for hire », « to be in servitude, serve », « to be subject or enslaved to », « obey » ou « to be devoted to ». Toutes les traductions présentent une hiérarchie d'une personne au service d'une autre.

1.20. II., XXI, 568

καὶ γὰρ θὴν τοῦτω τρωτὸς χρώς

Clément poursuit, affirmant que les dieux des païens, amoureux et passionnés (τοὺς ἐρωτικούς ὑμῶν καὶ παθητικούς τούτους θεούς), sont pourvus de sentiments humains (ἀνθρωπαθεῖς). Il illustre ses propos au sujet des similitudes entre dieux et humains :

καὶ γὰρ θὴν κείνοις θνητός χρώς²⁶⁹,

« et en effet, oui certes, leur chair est vulnérable. »

Ce vers est inspiré de l'*Iliade*²⁷⁰ et relate un passage où le héros Agénor aperçoit Achille poursuivant les Troyens et s'interroge s'il doit fuir pour sa vie. Le Troyen décide alors d'attendre le Grec pour le combattre. Il affirme alors que la chair d'Achille est vulnérable au moyen du vers repris par Clément. Agénor rajoute que tous les hommes le disent mortel (θνητὸν δὲ ἔφασ' ἄνθρωποι, v. 569).

Homère n'écrit pas tout à fait les mots que Clément a repris, mais rédige τοῦτω τρωτὸς à la place de κείνοις θνητός de l'hypertexte. Aucune variante n'est visible dans l'apparat critique de West en ce qui concerne le terme τρωτὸς²⁷¹ et il est difficile de savoir quelle était la source de l'auteur²⁷². Cependant, le terme θνητός se trouve chez Homère au vers suivant. Le changement du singulier en pluriel s'explique par le fait qu'Agénor dans l'*Iliade* parle d'Achille, alors que Clément rapporte ce pronom aux dieux grecs.

1.21. II., V, 343

ἢ δὲ μέγα ἰαχουσα

Il n'est pas dit qu'Homère est l'auteur de l'extrait ci-dessus. Cependant, pour citer par la suite deux exemples qu'il a déjà utilisés, Clément nomme directement le poète :

τεκμηριοῖ δὲ Ὅμηρος μάλα ἀκριβῶς²⁷³,

²⁶⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 1.

²⁷⁰ *Il.*, XXI, 568.

²⁷¹ WEST (2000), p. 266.

²⁷² *Il.*, XXI, 568. Le changement provoque une rupture au niveau d'un renforcement phonétique des dentales. Le changement de pronom οὔτος à ἐκεῖνος ne semble néanmoins pas avoir d'explications qui sautent aux yeux. Ce phénomène intervient à deux autres reprises (voir 3. 1).

²⁷³ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 1.

« Homère en témoigne très exactement. »

Clément mentionne tout d'abord l'épisode d'Aphrodite blessée par Diomède, cependant sans se focaliser sur son sang qui coule ou de sa fuite, comme il l'a fait au § 29, 3, mais sur ses cris, causés par sa blessure :

Ἀφροδίτην ἐπὶ τῷ τραύματι παρεισάγων ὄξυ καὶ μέγα ἰάχουσαν²⁷⁴,

« Homère mettant en scène Aphrodite poussant un grand cri aigu à cause de sa blessure. »

L'apologiste n'exprime pas explicitement la signification de ses paroles : Aphrodite ressent de la douleur et c'est la raison pour laquelle elle crie. Clément a déjà évoqué cet épisode, lorsqu'il a repris les trois vers prononcés par Dioné à Aphrodite. Dioné rappelle que la déesse de l'amour n'était pas la seule à subir la colère d'autres dieux en aidant les hommes et prend Arès comme exemple. Auparavant, l'apologiste insistait surtout sur la souffrance due à l'humilité et la honte d'avoir été blessée par un humain et d'avoir dû fuir. Il porte maintenant son attention sur la blessure et la douleur physique que la déesse a ressenti au point de crier.

Homère rédige ce passage d'une autre manière. Après avoir raconté que la déesse saignait de l'ichôr²⁷⁵, il rajoute ἡ δὲ μέγα ἰάχουσα²⁷⁶, « celle qui pousse un grand cri ». Clément reprend donc du poème épique le verbe ἰαχούω et l'adjectif μέγα. Il n'introduit donc pas la référence comme une citation, mais plutôt comme une allusion qu'il insère dans son œuvre en le transformant. En procédant ainsi, il brise le rythme, même si le début de la phrase (Ἀφροδίτην ἐπὶ τῷ τραύματι) coïncide avec un hémistiche d'hexamètre dactylique.

1.22. *Il.*, V, 858

τῇ ρά μιν οὔτα τυχών, διὰ δὲ χροῖα καλὸν ἔδαψεν

De la même manière, Clément évoque un passage d'Arès qu'il relie à l'exemple d'Aphrodite par un τε :

αὐτὸν τὸν πολεμικώτατον Ἄρη ὑπὸ τοῦ Διομήδους κατὰ τοῦ κενεῶνος οὐτασμένον
διηγούμενος²⁷⁷,

²⁷⁴ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 1.

²⁷⁵ Voir 1.7. pour l'ichôr.

²⁷⁶ *Il.*, V, 343.

²⁷⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 1.

Chapitre II du Protreptique

« le très belliqueux Arès lui-même blessé au ventre par Diomède. »

Toujours au chant V de l'*Illiade*, alors qu'Héra s'irrite contre Arès et demande à Zeus s'il n'est pas indigné pour les violents outrages commis par Arès (οὐ νεμεσίζει Ἄρη τάδε καρτερὰ ἔργα, v. 757) et s'il serait en colère (ἦ ῥά τί μοι κεχολώσεται, v. 762) si elle frappait Arès rudement pour le chasser du combat (αἶ κεν Ἄρηα / λυγρῶς πεπληγυῖα μάχης ἐξ ἀποδίωμαι, v. 762-763). Zeus lui répond qu'elle devrait alors lui envoyer Athéna (οἱ ἔπορσον Ἀθηναίην, v. 765), dont il dit qu'elle a l'habitude de jeter le dieu dans la souffrance (εἴωθε κακῆς ὀδύνησι πελάζειν, v. 766). C'est ainsi que, alors que Diomède s'élance avec sa pique de bronze (ἔγχεϊ χαλκείῳ, v. 856), Pallas Athéna l'enfonce dans son bas-ventre (ἐπέρεισε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη / νεῖατον ἐς κενεῶνα, v. 856-857). Clément s'est inspiré de la phrase épique qui suit ce passage dans l'*Illiade* :

τῆ ῥά μιν οὕτα τυχῶν, διὰ δὲ χροῖα καλὸν ἔδαψεν²⁷⁸,

« par où il a donc blessé celui-ci, l'ayant atteint, et il a déchiré sa belle peau. »

Tout d'abord, Clément fait ressortir l'élément central qui l'occupe dans ce passage, auquel il fait allusion : Diomède déchire la peau d'Arès, comme si le dieu était constitué d'une peau fragile, comme un homme. Homère, tout comme il avait employé les mots δὲ χροῖα καλόν, lorsqu'il avait écrit le passage où Aphrodite était blessée²⁷⁹, utilise à nouveau ces trois mots dans le même ordre pour raconter que la belle peau d'Arès est déchirée. De plus, comme la déesse, le dieu de la guerre pousse un cri de douleur à cause de sa blessure (ὃ δ' ἔβραχε χάλκεος Ἄρης, / ὅσσόν τ' ἐννεάχειλοι ἐπίαχον ἢ δεκάχειλοι / ἀνέρες ἐν πολέμῳ, « le dieu d'airain cria, autant que neuf mille ou dix mille hommes criaient en guerre », v. 859-861). Homère reprend encore le terme βράχω (τόσον ἔβραχ' Ἄρης, « tant Arès cria » v. 863) qu'il avait utilisé au v. 859.

Clément met l'accent sur deux éléments. D'un côté, Athéna est également responsable de la blessure d'Arès. Elle a en effet donné de la puissance à Diomède et l'a aidé à enfoncer la lance dans son bas-ventre. Cet acte renvoie à ce que Clément dénonçait précédemment, à savoir les dieux qui se mettent au service des hommes. Le passage homérique fait également écho aux paroles de Dioné, lorsqu'Aphrodite est allée la voir après sa propre blessure. En effet, celle-ci affirmait que les dieux s'en prenaient les uns aux autres et souffraient pour aider les humains, comme ce fut le cas pour Aphrodite, blessée, en protégeant son fils Énée. Par ces paroles, elle

²⁷⁸ *Il.*, V, 858.

²⁷⁹ *Il.*, V, 354.

n'accuse pas Diomède, mais bien la déesse Athéna, qui se trouve derrière sa force, en soutenant que les dieux s'infligent mutuellement des douleurs pénibles (χαλέπ' ἄλγε' ἐπ' ἀλλήλοισι τιθέντες, v. 384). De l'autre, il est dit d'Arès qu'il fuit vers l'Olympe (ἴκανε θεῶν ἔδος, αἰπὸν Ὀλυμπον, il arriva au siège des dieux, l'Olympe élevé », v. 868), comme Aphrodite l'a fait avant lui. Et de même que la déesse a souffert de sa blessure causée par Diomède, Arès souffre également par la main du héros.

Ces deux exemples (Aphrodite et Arès blessés par Diomède) sont souvent repris ensemble et critiqués par les auteurs. Par exemple, Platon affirme que ces combats sont imaginés par Homère et qu'il ne faut pas en tenir compte²⁸⁰. De même, Héraclite, comme nous l'avons vu ci-dessus²⁸¹, élabore une explication pour éviter l'interprétation des dieux se combattant l'un l'autre.

1.23. *Il.*, V, 395

τλῆ δ' Αἴδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν οἴστων

Clément continue avec Polémon racontant une blessure d'Athéna et évoque encore un passage de l'*Iliade* :

ναὶ μὴν καὶ τὸν Αἰδωνέα ὑπὸ Ἡρακλέους τοξευθῆναι Ὅμηρος λέγει²⁸²,

« et même Hadès a été touché d'une flèche par Héraclès, Homère le dit. »

L'apologiste introduit d'abord la mention par les particules affirmative (ναὶ) et emphatique (μὴν)²⁸³ et insère ensuite le nom d'Homère, bien qu'il soit le sujet de la phrase. Un effet d'attente se crée ainsi quant à la découverte de l'auteur.

Dans l'*Iliade*, ce passage est écrit à la suite de la blessure d'Aphrodite, lors de l'entretien de cette dernière avec Dioné. Alors que la déesse liste les dieux qui ont souffert en aidant les humains, elle relate tout d'abord l'histoire du dieu Arès²⁸⁴. La suite du passage homérique raconte, toujours dans le monologue de Dioné, comment Hermès a sauvé Arès, décrit par

²⁸⁰ PLAT., *Rsp.*, II, 378d : καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, « et les histoires autant qu'Homère en a faites ne doivent pas être admises dans la cité. »

²⁸¹ Voir 1.6.

²⁸² CLÉM., *Protr.*, II, 36, 2.

²⁸³ DENNISTON (1954), p. 330.

²⁸⁴ Voir 1.7.

τειρόμενον, « épuisé ». On passe ensuite à Héra et le lemme τλάω est à nouveau utilisé (v. 392). Homère écrit enfin à propos de la souffrance d'Hadès :

τληῖ δ' Αἴδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν οἴστον²⁸⁵,

« et Hadès supporta, immense parmi les dieux, une flèche rapide. »

Homère colore ce passage par beaucoup de termes liés à la souffrance comme τληῖ (v. 395), ὀδύνησιν (v. 397), κῆρ ἀχέων, ὀδύνησιν πεπαρμένος (« souffrant sans son cœur, percé par des douleurs », v. 399), κῆδε δὲ θυμόν (« il tourmentait son âme », v. 400), ὀδυνήφατα (« apaisant la douleur », v. 401)²⁸⁶. De plus, comme c'était le cas avec Aphrodite et Arès, Hadès fuit vers l'Olympe (βῆ πρὸς δῶμα Διὸς καὶ μακρὸν Ὀλυμπον, « il alla vers le palais de Zeus, et vers le grand Olympe », v. 398).

Dans l'extrait du *Protreptique*, nous avons déjà un extrait à propos des souffrances d'Arès, bien que l'apologiste se concentrât sur la protection des dieux vis-à-vis des hommes²⁸⁷. Il est possible que Clément ait choisi une citation à propos d'Hadès dans le contexte de la mortalité car le passage sur Hadès que narre Dioné est bien plus long que ceux sur les dieux précédents.

Clément reproche à Homère d'attribuer de telles similitudes entre les dieux et les hommes. En effet, le poète les dépeint comme si ces divinités étaient vulnérables et fragiles. Cependant, Homère se rattrape en écrivant qu'Arès guérit grâce au Péan, puisqu'il n'est pas né mortel (οὐ μὲν γάρ τι καταθηντός γ' ἐτέτυκτο, « en effet, il n'avait du moins en rien été engendré mortel », v. 402).

Enfin, chez Homère, l'agresseur d'Hadès, à savoir Héraclès, n'est pas nommé explicitement mais désigné d'abord par κρατερὸς πάϊς Ἀμφιτρυῶνος, « le puissant enfant d'Amphitryon » (v. 392), ensuite par οὗτος ἀνὴρ, υἱὸς Διός, « le même homme, fils de Zeus » (v. 396). À aucun moment de cet épisode il ne nomme Héraclès²⁸⁸. Amphitryon est effectivement le mari de la mère d'Héraclès. Il est intéressant de noter qu'Homère associe le héros à son père adoptif, alors que Clément le présente comme le fils de Zeus (Διὸς υἱὸς Ἡρακλῆς, « le fils de Zeus Héraclès, § 33, 4).

²⁸⁵ *Il.*, V, 395.

²⁸⁶ Voir 1.7.

²⁸⁷ Voir 1.7.

²⁸⁸ Homère explique le lien généalogique en *Od.*, XI, 267, entre Héraclès et son père Zeus ainsi qu'avec son père adoptif Amphitryon.

Homère insulte Héraclès, sans le nommer, de *σχέτλιος*, « misérable », *ὄβριμοεργός*, « terrible ». Il évoque le héros en utilisant deux propositions relatives (*ὃ τ' οὐτ' ὄθετ' αἴσυλα ῥέζων / ὃς τόξοισιν ἔκηδε θεούς*, « qui ne s'est pas inquiété, alors qu'il commettait des actes impies, qui, par son arc, infligeait les dieux »²⁸⁹. Clément poursuit avec les assauts d'Héraclès, en précisant qu'il a aussi blessé Héra²⁹⁰. Ce passage se trouve dans le discours de Dioné entre l'anecdote sur la blessure d'Arès et celle d'Hadès²⁹¹.

Clément avait déjà insulté Héraclès plus tôt dans son œuvre²⁹². Il le fait d'une certaine manière alors qu'il le présente comme le fils de Zeus. En effet, Clément s'est plusieurs fois moqué de Zeus²⁹³. Dès lors, lorsqu'il expose son lien de parenté, il le déshonore par association. Il le critiquera également à nouveau par la suite²⁹⁴. Comme c'est le cas pour d'autres personnages comme Dionysos et Asclépios, Héraclès subit plus d'attaques de la part de Clément et même des apologistes de manière générale. Ceux-ci cherchent, en effet, à différencier le dieu du Christ, étant donné les similitudes entre les deux personnages²⁹⁵. De plus, les chrétiens avaient du mal à accepter que des mortels puissent devenir des dieux²⁹⁶.

1.24. *Il.*, V, 340 ; *Il.*, V, 416

ἰχώρ

Clément énonce au paragraphe suivant une vérité qu'il considère comme absolue à propos des blessures des dieux :

εἰ δὴ τραύματα, καὶ αἵματα · οἱ γὰρ ἰχώρες οἱ ποιητικοὶ εἰδεχθέστεροι καὶ τῶν αἱμάτων, σῆψις γὰρ αἵματος ἰχώρ νοεῖται²⁹⁷,

« s'il y a des blessures, il y a aussi du sang. En effet, l'ichôr propre à la poésie est d'aspect encore plus hideux que le sang, en effet, l'ichôr a le sens de putréfaction du sang. »

²⁸⁹ *Il.*, V, 403-404.

²⁹⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 2.

²⁹¹ *Il.*, V, 392-394.

²⁹² Voir 1.11 et 1.23.

²⁹³ Voir 1.2 ; 1.13 ; 1.14 ; 1.15.

²⁹⁴ Par exemple, Clément reprend au chapitre VII, 76, 5 une citation d'Euripide qui illustrera ses propos par rapport à Héraclès furieux, ivre et insatiable.

²⁹⁵ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 154.

²⁹⁶ VAN DER POLL (2021), p. 320.

²⁹⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 3.

Chapitre II du Protreptique

L'apologiste formule la phrase en commençant par une conditionnelle réelle pour énoncer une vérité qui ne peut être réfutée. Il explique ensuite cette réalité par γάρ, la particule explicative par excellence, en affirmant que l'ichôr est pire que le sang. Il ajoute à nouveau γάρ en explicitant que le sang est en fait de la putréfaction.

Ἰχώρ est écrit à deux reprises chez Homère²⁹⁸. La première occurrence renvoie à la blessure d'Aphrodite blessée par Diomède, épisode bien connu de Clément, étant donné les nombreuses allusions dans le chapitre II du *Protreptique*. La seconde occurrence fait référence à Dioné. Alors qu'elle a fini son discours sur les souffrances des dieux, elle essuie l'ἰχώρ sur le bras d'Aphrodite, blessée par Diomède. Homère décrit l'ἰχώρ au moyen de l'expression ἄμβροτον αἶμα θεοῖο, « le sang immortel du dieu » (v. 339), et réutilise ἄμβροτον αἶμα plus loin en évoquant la blessure d'Arès (v. 870). Homère fait d'ailleurs un parallélisme avec la mention de la blessure d'Aphrodite (Κύπριδα [...] οὐτάσε, « il a blessé Cypris », v. 883)²⁹⁹.

Le terme a changé de signification, passant du sang des dieux immortels chez Homère à des sens plus variés ou étendus comme le sang « normal » chez Eschyle ou le jus de viande rôti dans un traité de nosologie³⁰⁰. Clément garde la signification homérique, malgré les lectures des auteurs très diversifiées, qu'il exploite dans son œuvre. Cependant, à ce sens, il rajoute l'idée de putréfaction.

En ce qui concerne la putréfaction, Clément a simplement repris la signification courante de son époque, qui tend vers la pourriture et la putréfaction³⁰¹. Il est fort probable qu'il a délibérément ajouté cette caractéristique, en sachant qu'Homère ne décrivait l'ἰχώρ de la sorte à aucun moment. Bien plus, il est difficile de se tromper de sens par rapport à la description de ce mot donné par le poète (ἄμβροτον αἶμα θεοῖο). Les sens d'ἰχώρ antérieurs se rapportent au sang, qu'il soit divin ou non. Clément se rapproche plus du sens retrouvé dans la κοίνη, où il est question du liquide provenant de la putréfaction des cadavres³⁰². Il joue donc sur le sens du mot homérique, auquel il rajoute l'idée de putréfaction, utilisée couramment à son époque.

Enfin, il est intéressant de remarquer que Clément répète l'article οἱ avant l'adjectif ποιητικοί pour insister sur le déterminatif. Il est possible que l'apologiste tente par ce procédé d'exposer les poètes qui écrivent à propos de l'ἰχώρ et qui entourent le terme d'absurdités. Une autre

²⁹⁸ *Il.*, V, 340 ; *Il.*, V, 416.

²⁹⁹ JOUANNA et DEMONT (1981), p. 200.

³⁰⁰ JOUANNA et DEMONT (1981), p. 198.

³⁰¹ JOUANNA et DEMONT (1981), p. 203.

³⁰² JOUANNA et DEMONT (1981), p. 209.

possibilité serait que, connaissant les différents sens du mot, l'apologiste indique ainsi qu'il ne prend en compte que la signification donnée des poètes (en opposition, par exemple, avec le sens culinaire de « jus »).

Clément semble considérer cet épisode homérique important, étant donné le nombre de fois où il le commente³⁰³. Il est cependant intéressant de remarquer qu'il ne reprend pas les morceaux du dialogue de Dioné dans l'agencement établi par Homère. Il mentionne en effet tous les dieux du passage de Dioné sans nécessairement suivre l'ordre de leur apparition³⁰⁴.

1.25. *Il.*, I, 423-424

**Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας
χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα**

Clément s'est attardé sur l'ιχώρ et les blessures des dieux exposant leur chair mortelle semblable aux humains et a mis l'accent sur leur vulnérabilité. Il s'en prend ensuite à leurs besoins, dont ils sont si friands. En effet, l'apologiste reproche aux dieux leurs similarités avec les humains par rapport à la nécessité de manger :

ἀνάγκη τοίνυν θεραπείας καὶ τροφᾶς παρεισάγειν αὐτοῖς, ὧν εἰσιν ἐνδεεῖς³⁰⁵,

« il est nécessaire d'introduire des soins et des aliments, dont ils ont besoin. »

L'apologiste illustre cette phrase par un exemple qu'il reprend de l'*Iliade* :

μετέλαβεν δὲ καὶ τραπέζης ἀνθρωπίνης παρὰ τοῖς Αἰθίοψιν, ἀπανθρώπου δὲ καὶ
ἀθέσμου αὐτὸς ὁ Ζεὺς παρὰ Λυκάονι τῷ Ἀρκάδι ἐστιώμενος³⁰⁶,

« il prit part à une table humaine auprès des Éthiopiens, Zeus lui-même, et à une inhumaine et criminelle étant reçu auprès de Lycaon d'Arcadie. »

Dans ses œuvres, Homère ne donne pas autant d'informations que Clément :

Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας

³⁰³ Voir 1.6 ; 1.7 ; 1.16 ; 1.21 ; 1.22 ; 1.23 ; 1.24.

³⁰⁴ L'annexe est assez représentative des nombreuses références reprises du chant V de l'*Iliade* et du désordre dans lequel Clément reprend les réminiscences.

³⁰⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 3.

³⁰⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 5.

χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα³⁰⁷,

« Zeus, en effet, est parti hier vers l’Océan chez les Éthiopiens irréprochables en vue d’un festin. »

Clément donne par la suite encore des informations absentes chez le poète : le chef des Olympiens mangeait à son insu (οὐχ ἐκόν) de la chair humaine, puisque Lycaon avait égorgé son fils (τὸν παῖδα κατασφάξας) et avait offert le plat cuisiné à Zeus (παραθείη ὄψον τῷ Διί)³⁰⁸.

Un retardement de l’information est également formé chez l’apologiste : alors qu’Homère place Ζεύς en première position dans le vers, Clément l’écrit vers la fin de la phrase et crée ainsi un effet d’attente. Il est pourtant sujet dans le *Protreptique*, comme il l’était dans l’*Iliade*. Bien que l’apologiste parle longuement de ce dieu dans les paragraphes suivants, c’est ici la première mention depuis le § 34, 1 et il est donc difficile de deviner de qui il s’agit. Enfin, Clément n’a pas écrit, dans le § 36, 5 du *Protreptique*, Ζεύς seul, mais met l’accent sur le dieu en accompagnant son nom du pronom démonstratif : αὐτὸς ὁ Ζεὺς.

Plusieurs éléments retiennent l’attention de Clément. Tout d’abord, il décrit la table de Lycaon par les adjectifs ἀπανθρώπου δὲ καὶ ἀθέσμου. Il insiste sur les actes de Zeus, à savoir qu’il a mangé de la chair humaine.

Les informations absentes chez Homère viennent d’autres récits. En effet, Pausanias raconte que Lycaon apporta un nouveau-né sur l’autel de Zeus sur lequel il répandit le sang du bébé. Il fut immédiatement changé en loup³⁰⁹. Le lien de parenté entre le sacrifié et Lycaon ne provient cependant pas de cette version. Apollodore, quant à lui, transmet les noms des cinquante fils de Lycaon et raconte qu’ils offrirent l’hospitalité à Zeus, déguisé en mendiant, et lui donnèrent un enfant à manger. Zeus tua Lycaon et tous ses enfants sauf Nyctimos, alors que Gaia réussit à l’apaiser. Nyctimos, dans l’histoire d’Apollodore, monta sur le trône³¹⁰.

Cependant, dans le récit d’Apollodore, le sacrifié n’est pas désigné en tant que fils de Lycaon. De même, alors qu’il monte sur le trône chez Apollodore, il est cuisiné chez Clément et Zeus le mange. Clément utilise donc plusieurs sources différentes. Il se sert de l’œuvre d’Homère, puis enrichit le mythe avec d’autres récits, bien que ceux-ci soient parfois contradictoires.

³⁰⁷ *Il.*, I, 423-424.

³⁰⁸ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 5.

³⁰⁹ PAUS., VIII, 2, 3.

³¹⁰ APD., *Bibliotheca*, III, 8, 1.

Chapitre II du Protreptique

En effet, Clément met en avant le meurtrier, Lycaon, qui a égorgé son propre fils (τὸν παῖδα κατασφάξας τὸν αὐτοῦ, § 36, 5) et, comme pour attendrir ses lecteurs, précise que le fils de Lycaon s'appelait Nyctimos, (Νύκτιμος ὄνομα αὐτοῦ, § 36, 5). Il donne ainsi une identité à la victime.

Ensuite, la phrase introductrice de Clément révèle sa véritable intention : présenter les besoins humains des dieux. L'apologiste raconte que le dieu a pris part à une table qu'il qualifie d'ἀνθρωπίνος. Les auteurs des différentes versions (Pausanias et Apollodore) se focalisent d'ailleurs surtout sur le fait que Zeus mange de la chair humaine.

Clément poursuit son chapitre par de l'ironie en qualifiant Zeus de καλός³¹¹. Il lui donne ensuite comme attribut une série d'épithètes accompagnées de l'article pour le décrire : ὁ μαντικός, « le prophète », ὁ ξένιος « le protecteur des hôtes », ὁ ἰκέσιος, « protecteur des suppliants »³¹², ὁ μελίχιος, « calme », ὁ πανομοφαῖος, « de qui émanent tous les oracles », ὁ προστροπαῖος, « vengeur du crime ». L'apologiste ne semble pas d'accord avec ces adjectifs, puisqu'il enchaîne avec μᾶλλον δέ. Il teinte effectivement à nouveau ces termes d'ironie, lorsqu'il décrit Zeus à l'opposé de ces louanges.

Enfin, Clément insiste sur l'ignorance de Zeus par rapport au piège. Il utilise tout d'abord μαντικός avec ironie, mais écrit ἐκὼν avec la négation au lieu de ἀκὼν et recourt à la litote. Le Dieu unique de Clément est omniscient contrairement à Zeus.

Clément le décrit également comme protecteur des hôtes et suppliants, alors qu'il n'a justement pas pu sauver le fils de Lycaon et a laissé son père commettre ce meurtre. Le terme πανομοφαῖος fait à nouveau référence au savoir qu'on peut posséder par l'intermédiaire des oracles et par lequel Zeus aurait dû savoir ce qu'il se tramait. Enfin, προστροπαῖος est un adjectif qui aurait pu correspondre au dieu, étant donné la punition qu'il a donné à Lycaon. Clément ne mentionne pas la transformation de Lycaon en loup contrairement à quelques auteurs, dont Pausanias³¹³, les grammairiens, quelques fragments et des scholies³¹⁴.

Clément rajoute après μᾶλλον δέ des qualificatifs à connotation négative³¹⁵. Il commence avec à tous les adjectifs composés d'un ἀ- privatif : ὁ ἄδικος, « sans jugement », ὁ ἄθεσμος, « sans

³¹¹ CLÉM., *Protr.*, II, 37, 1.

³¹² Nous retrouvons en *Od.*, IX, 270 : Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, « et Zeus, le protecteur des suppliants et des hôtes ».

³¹³ PAUS., VIII, 2, 3 ; PAUS., VIII, 2, 6.

³¹⁴ Voir TLG.

³¹⁵ CLÉM., *Protr.*, II, 37, 1.

loi », ὁ ἄνομος, « sans coutume », ὁ ἀνόσιος, « sans piété », ὁ ἀπάνθρωπος, « qui n'est pas humain ». Il rajoute à ces adjectifs ὁ φθορεύς, « séducteur », ὁ μοιχός, « homme adultère », et ὁ ἐρωτικός, « passionné ». De cette façon, Clément discrédite toute l'autorité de Zeus et le fait passer davantage pour un homme que pour un dieu. L'apologiste met surtout en avant trois éléments : les actes de Zeus par rapport à la chair humaine qu'il a consommé, la table humaine à laquelle il a mangé et son ignorance alors qu'un dieu devrait être omniscient et ne tomberait pas dans un piège, tel que Lycaon lui a tendu.

1.26. *Od.*, XIX, 163 + *Od.*, IV, 63

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης

+

ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἐστέ

Clément affirme que Zeus n'est plus le même qu'autrefois et qu'il a vieilli. L'apologiste raconte le véritable mythe (γυμνοῦται δὲ ὑμῖν ὁ μῦθος) : Zeus est mort³¹⁶. Au paragraphe suivant, l'apologiste illustre ses propos en affirmant que les superstitieux (δαισιδαίμονες) qui lui sont contemporains comprennent leur erreur concernant les dieux (τὴν πλάνην τὴν περὶ τοὺς θεούς).

Malgré les nombreux mots grecs existants pour exprimer la notion d'erreur ou d'égarement³¹⁷, Clément choisit le terme ἡ πλάνη, qui désigne plus précisément l'égarement de l'esprit. Chez les chrétiens, il désigne notamment la faute par l'égarement dans le paganisme³¹⁸. Ce terme se trouve quarante et une fois chez Clément, dont vingt-deux occurrences dans le *Protreptique*.

Clément illustre ses propos par deux vers homériques différents, qu'il assemble pour créer une nouvelle phrase :

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός εἰσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης, ἀλλ' ἀνδρῶν γένος εἰσί³¹⁹,

³¹⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 37, 3.

³¹⁷ Par exemple, ἡ ἁμαρτία est assez fréquent chez les auteurs. Il y a deux-cent-dix-huit occurrences d'ἁμαρτία chez Clément, dont seulement huit dans le *Protreptique*. Les chrétiens utilisent également volontiers τὸ ἁμάρτημα pour la notion de péché. Homère qui n'utilise aucun des deux exemples ci-dessus compte cependant quelques occurrences de ἡ ἄλη et de ἡ πλαγκτοσύνη. Cependant, il parle ainsi d'une errance géographique et non spirituelle. Il existe d'autres termes encore, dont la nuance varie.

³¹⁸ LAMPE (1961), p. 1089, s. v. πλάνη. Clément utilise ce terme quarante et une fois, dont vingt-deux sont réparties dans le *Protreptique*. Il utilise ce mot pour s'adresser aux païens. Eusèbe de Césarée utilise également le terme en affirmant que le polythéisme est un égarement, une erreur, voir MARAVAL (2002), p. 312.

³¹⁹ CLÉM., *Protr.*, II, 37, 4.

Chapitre II du Protreptique

« en effet, ils ne sont pas d'un chêne célèbre, ni d'une pierre, mais ils sont de la race des hommes. »

La première partie du vers (de οὐ à πέτρης) provient du chant XIX de l'*Odyssée*, lorsque Pénélope s'entretient avec Ulysse qu'elle ne reconnaît pas (celui-ci étant déguisé en mendiant). Elle s'adresse directement à lui et lui demande son identité³²⁰. Ulysse ne répond pas à sa question, mais entame plutôt un discours sur ses malheurs³²¹. Pénélope lui répond alors par un plus long monologue³²² et lui ordonne par l'impératif εἰπέ (v. 162) de lui dire son origine, puisque, comme elle le dit, elle voit bien qu'il ne vient pas d'un chêne ou d'une pierre. Cette référence au chêne et à la pierre provient des différentes possibilités d'origine des divinités³²³. Pénélope annonce ainsi à Ulysse qu'elle sait qu'il n'est pas un dieu.

La deuxième partie du vers se trouve au début du chant IV de l'*Odyssée*³²⁴. Télémaque, le fils d'Ulysse, et son compagnon Pisistrate sont reçus à Sparte auprès de Ménélas³²⁵. Lors de leur arrivée, Étéonée, serviteur de Ménélas, annonce au roi qu'arrivent des héros, qui semblent issus de Zeus³²⁶. Les héros sont accueillis et prennent place à table pour manger, Ménélas leur propose alors de manger pour ensuite leur demander leur identité³²⁷. Il ajoute que les héros sont de la race des rois issus de Zeus (ἀνδρῶν [...] διοτρεφέων βασιλῆων, v. 63) et qui portent le sceptre σκηπτούχων, v. 64).

Clément a donc repris le premier vers en modifiant la deuxième personne du singulier ἔσσι, qui désignait Ulysse dans l'*Odyssée*, par εἰσι, puisque le sujet change et pronominalise désormais les dieux de l'Olympe. De même, alors que le sujet du deuxième vers était Télémaque et son compagnon, Clément modifie également le verbe à la deuxième personne du pluriel pour le rendre à la troisième personne du pluriel. Il en fait ainsi des citations adaptées et hors-contextes, réinterprétant totalement les passages homériques. Pour la première se trouvant dans le chant XIV de l'*Odyssée*, Pénélope emploie donc l'expression signifiant que l'homme avec lequel elle s'entretient n'est pas un dieu, mais bien un homme mortel. Clément affirme, par cette même expression, que les dieux sont en réalité des hommes³²⁸. En ce qui concerne la deuxième citation, Clément reprend le mot ἀνδρῶν, qu'il considère comme un synonyme. Il laisse donc

³²⁰ *Od.*, XIX, 104-105.

³²¹ *Od.*, XIX, 107-122.

³²² *Od.*, XIX, 124-164.

³²³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 82.

³²⁴ *Od.*, IV, 63.

³²⁵ *Od.*, IV, 1-2.

³²⁶ *Od.*, IV, 26-29.

³²⁷ *Od.*, IV, 60-64.

³²⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 81.

de côté tous les termes employés par Ménélas se rapportant à ἀνδρῶν, à savoir ce qui relevait des rois (des sceptres et des origines divines).

Il est possible que Clément ne se soit pas rendu compte du mélange des deux vers. En effet, cette nouvelle phrase se trouve chez d'autres auteurs avant l'apologiste, tels que Sextus (II^e-III^e siècle ap. J.-C.)³²⁹ Peut-être Clément a-t-il repris la phrase de la même source que Sextus, sans se rendre compte de la double citation qu'elle constituait. De plus, les deux vers s'entremêlent assez bien au niveau syntaxique, puisque la deuxième partie de la phrase commence par ἀλλά répondant au οὐ de la première partie.

1.27. II., IV, 49

λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς

Après un bref passage sur les dieux thériomorphes³³⁰, Clément entreprend un commentaire sur la nature des dieux en tant que démons. Il cite un passage d'Hésiode où les divinités sont considérés comme des gardiens³³¹. À partir de cette citation, l'apologiste se met en quête de l'identité des gardiens et en conclut que ce sont les démons de l'Olympe, dont il cite certains noms, tels qu'Apollon, Artémis et Léo.

Il se moque de ces dieux en jouant sur l'ambiguïté du sens de δαίμων. En effet, ce terme évolue et sa signification est différente en fonction du siècle. Alors qu'il prend le sens de « divinité » chez les auteurs païens comme Homère³³² et Hésiode, les chrétiens l'emploient dans le sens de « démon », l'identifiant donc aux démons bibliques³³³.

Clément se penche ensuite sur leur désignation de gardiens. Il comprend par ce terme que les dieux sont désignés comme tels car ils se jettent sur la fumée des sacrifices. L'auteur chrétien affirme que ceux-ci avouent eux-mêmes leur gloutonnerie (τὴν γαστριμαργία τὴν αὐτῶν, § 41, 3). Il illustre ses propos par un vers homérique :

λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς³³⁴,

³²⁹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 82 ; HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 157 ; les citations combinées se trouvent en SEXT., *M.*, XI, 161.

³³⁰ CLÉM., *Protr.*, II, 39, 4-40, 1.

³³¹ HÉS., *O.*, 252 : δαίμονες ἀθάνατοι, φύλακες μερόπων ἀνθρώπων, « des démons immortels, gardiens des hommes mortels ».

³³² Δαίμων est en réalité un terme plus vague que θεός qui désigne une force surnaturelle et une entité opposée à l'homme, voir NOCK (1933), p. 222.

³³³ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 162. MONDÉSERT (1949), p. 97, n. 4.

³³⁴ II., IV, 49.

« de la libation et du fumet, nous avons en effet obtenu en partage l'honneur. »

Clément avait déjà repris ce vers homérique au début du chapitre II³³⁵. Il n'avait néanmoins pas cité le vers complet, mais l'avait inséré sous forme de citation adaptée en écrivant les trois mots τὸ γέρας λαχεῖν³³⁶. En s'inspirant du même vers pour la deuxième et dernière citation du chapitre, Clément crée ainsi une *Ringkomposition*, puisqu'il entoure son chapitre par la même réminiscence à Homère. Bien que Clément soit souvent revenu sur le chapitre V de l'*Iliade* en exploitant la vulnérabilité sous tous les aspects possibles, c'est la première fois qu'il reprend exactement le même vers, bien qu'il l'ait modifié au § 18, 2.

Le contexte n'est cependant pas le même en fin et en début de chapitre. Clément travaillant thème par thème, il avait d'abord repris ce vers dans un passage où il montrait Zeus qui se régalaient du sacrifice de son fils, Dionysos. L'apologiste entreprend ici d'exposer la glotonnerie des dieux. Enfin, la mention de la fumée du sacrifice, qu'il évoque d'abord par le terme καπνός, puis par κνίσσα, qui est associée à la gourmandise des divinités, est fréquente dans la littérature chrétienne³³⁷.

1.28. Éléments de conclusion

Ce chapitre comporte de nombreuses réminiscences homériques. En effet, c'est le plus long de l'œuvre. Tandis que certains paragraphes comportent de nombreuses références à Homère, il arrive que Clément ne cite plus le poète durant plusieurs pages avant de reprendre ou de mentionner à nouveau ses vers épiques. Il cite toutefois d'autres auteurs.

Clément ne se limite pas aux faits et gestes des dieux de l'Olympe mais s'intéresse également à d'autres sujets, tels que leur nature (§ 29, 2, § 31-4), leur mortalité et leur vulnérabilité (§ 32, 1 et § 34, 5). Il ne s'attarde cependant pas sur les nombreux thèmes, il expose rapidement ses idées avant de passer à un autre motif de débat³³⁸.

Dans ce chapitre, l'auteur chrétien utilise plusieurs procédés. Tout d'abord, il se sert énormément d'Homère comme figure d'autorité. En effet, il justifie ses phrases par les vers du poète en prouvant ainsi aux païens qu'il dit vrai, et cela simplement parce qu'Homère l'a écrit

³³⁵ Voir 1.2.

³³⁶ CLÉM., *Protr.*, II, 18, 2.

³³⁷ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 164. Clément en reparle lui-même au § 51, 2, ainsi que JUSTIN, I, 12, 5 : αἰτοῦσι θύματα καὶ θεραπείας, « ils demandent des sacrifices et des soins. »

³³⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 80.

Chapitre II du Protreptique

(1.10.). Le poète était effectivement considéré par les païens comme omniscient³³⁹. Ensuite, l'apologiste réinterprète le vers comme il le veut en l'insérant dans son œuvre (1.11. et 1.27.). Enfin, il arrive à Clément d'employer de l'ironie et de se moquer du poète (1.14.).

³³⁹ SANDNES (2009), p. 44.

2. Chapitre VII du *Protreptique*

Le chapitre VI traitant des philosophes inspirés par la vérité, Clément interroge maintenant des traces du Logos chez les poètes. Le chapitre VII ne comporte pas uniquement une critique négative sur les agissements des dieux, mais Clément présente également des éléments acceptables pour les chrétiens dans la poésie des païens³⁴⁰ et de la clairvoyance dont font preuve certains auteurs³⁴¹. Clément fait maintenant passer Homère dans le camp chrétien³⁴². En effet, il cherche la vérité et la trouve enfin chez les poètes³⁴³

2.1. Mise en contexte

Il reprend ainsi des citations des poètes Aratos, Hésiode, Euripide, Sophocle et Orphée, qui évoquent un dieu unique, merveilleux et puissant³⁴⁴. L'apologiste en conclut que ces poètes païens possèdent quelques étincelles du Logos divin (ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου)³⁴⁵. Ils évoquent en effet un dieu bon et unique et se seraient par ailleurs trompés sur leurs dieux. Ils n'auraient, par conséquent, pas atteint le but (οὐκ ἐφικόμενοι τοῦ τέλους) qu'est la reconversion³⁴⁶.

Cependant, un glissement se fait à partir du § 75 dans lequel Clément débute l'examen des poètes qui mentionnent un dieu unique et bon. Il enchaîne avec des témoignages de poètes, tels que Ménandre, Homère et Euripide, qui reconnaissent que leurs propres dieux sont mauvais et qui se moquent d'eux.

Δυσωπούντων δὲ σε εἰς σωτηρίαν καὶ οἱ περὶ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἔλεγχοι, οὗς διὰ τὴν ἀλήθειαν ἐκβιαζόμενοι κωμωδοῦσι ποιηταί³⁴⁷,

« qu'ils te remplissent de honte vers le salut, les objets de reproches au sujet de vos dieux, que des poètes raillent, contraints par la vérité. »

³⁴⁰ MONDÉSERT (1949), p. 37.

³⁴¹ MONDÉSERT (1949), p. 38.

³⁴² STENEKER (1967), p. 80.

³⁴³ OSBORN (1957), p. 55.

³⁴⁴ CLÉM., *Protr.*, VII, 73, 1-74, 7.

³⁴⁵ CLÉM., *Protr.*, VII, 74, 7.

³⁴⁶ CLÉM., *Protr.*, VII, 74, 7.

³⁴⁷ CLÉM., *Protr.*, VII, 75, 1.

Clément commence par des exemples de Ménandre³⁴⁸. Il entreprend par ces citations d'exposer le poète de telle sorte que ce dernier montre les dieux sous leur véritable aspect mauvais, et, de manière plus générale, la coutume païenne (συνήθεια)³⁴⁹.

Ce terme συνήθεια utilisé par Clément d'Alexandrie renvoie à tout ce qui est païen. Comme le dit l'apologiste en décrivant la bonne attitude des poètes, il faut s'indigner de la coutume païenne (χαλεπαίνων πρὸς τὴν συνήθειαν)³⁵⁰. Il ajoute, au même paragraphe, qu'il faut également réfuter l'orgueil de cet égarement (διελέγχειν τὸν [...] τῆς πλάνης τῦφον), orgueil qu'il qualifie d'impie (ἄθειον). Clément choisit le terme πλάνη pour illustrer la notion d'égarement dans ce contexte-ci. Il avait déjà utilisé ce mot dans le chapitre II en parlant des païens qui comprenaient leur erreur par rapport à la nature humaine des dieux³⁵¹. La même racine du terme est utilisée sous la forme du participe πεπλανημένος, lorsque Clément insère une citation, qu'il introduit en expliquant qu'Orphée avait compris qu'il s'était égaré (Ὀρφεὺς συνῆκεν πεπλανημένος, § 74, 5).

Le terme συνήθεια se rapporte à tout ce qui est païen, mais son sens premier est cependant différent. En effet, le terme en lui-même signifie « habit, custom³⁵² ». Il est attesté trente et une fois dans la totalité des œuvres de Clément, dont dix-sept fois dans le *Protreptique*³⁵³, quatre fois dans le *Pédagogue*³⁵⁴ et dix fois dans les *Stromates*³⁵⁵. Ces occurrences sont plus étalées dans les deux dernières œuvres et n'y sont pas exprimées à chaque fois dans un contexte péjoratif concernant le paganisme. Néanmoins, une forte concentration se situe dans le *Protreptique*³⁵⁶ et la quasi-totalité de celles-ci désigne la coutume païenne³⁵⁷ et est accompagnée de termes dépréciatifs. La différence quantitative est sans doute liée au contenu

³⁴⁸ MÉN. fr. 156 Kassel-Austin (PCG VI 2, p. 120) : οὐδεὶς μ' ἀρέσκει (φησὶ) περιπατῶν ἔξω θεοῦ / μετὰ γραός, οὐδ' εἰς οἰκίας παρεισιῶν / ἐπὶ τοῦ σανιδίου, « ça ne me plaît pas, dit-il, qu'un dieu se promène à l'extérieur avec une vieille, ni qu'il aille dans la maison sur la planchette ». MÉN. fr. 188 Kassel-Austin (PCG VI 2, p. 139) : εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν / τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται, / ὃ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων τοῦ θεοῦ · ἄλλ' ἔστι τόλμης καὶ βίου ταῦτ' ὄργανα / εὐρημέν' ἀνθρώποις, « si en effet un homme avec des cymbales amène le dieu vers ce qu'il veut, celui ayant fait ceci est plus grand que le dieu, mais ce sont des outils d'audace et de vie, inventés par les hommes », CLÉM., *Protr.*, VII, 75, 2.

³⁴⁹ CLÉM., *Protr.*, VII, 75, 4.

³⁵⁰ CLÉM., *Protr.*, VII, 75, 4.

³⁵¹ CLÉM., *Protr.*, II, 37, 4. Voir 1.26.

³⁵² LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 1715, s. v. συνήθεια.

³⁵³ II, 39, 6 ; IV, 46, 1 ; IV, 55, 2 ; IV, 62, 4 ; VI, 72, 3 ; VII, 75, 4 ; X, 89, 2 ; X, 99, 1 ; X, 99, 3 ; X, 101, 1 ; X, 101, 3 ; X, 103, 3 ; X, 109, 1 ; X, 109, 1 ; X, 109, 3 ; XII, 118, 1 ; XII, 118, 1.

³⁵⁴ I, chap. I, 1, 2 ; I, chap. II, 4, 3 ; II, chap. I, 9, 4 ; II, chap. VI, 52, 2.

³⁵⁵ I, chap. I, 9, 3 ; I, chap. XXI, 106, 6 ; II, chap. XVI, 75, 2 ; II, chap. XIX, 101, 3 ; III, chap. XVI, 101, 1 ; IV, chap. VI, 33, 6 ; V, chap. V, 28, 5 ; VI, chap. II, 23, 5 ; VII, chap. III, 19, 3 ; VII, chap. XVII, 106, 2.

³⁵⁶ En effet, le *Protreptique* comporte dix-sept occurrences sur 23 298 mots, ce qui donne 0, 0729% de l'œuvre par rapport à 0,0070% dans le *Pédagogue* et 0, 0061% dans les *Stromates*. Nous comptons donc plus du décuple d'occurrences dans le *Protreptique* par rapport aux autres œuvres.

³⁵⁷ L'exception concerne le chap. IV, 55, 2.

et à la finalité des œuvres de Clément. En effet, alors que la plupart de ses textes ont pour but d'expliquer sa philosophie et son Logos, le *Protreptique* a été écrit pour appeler les Grecs vers le christianisme et Clément met donc en avant la coutume païenne sous un mauvais jour.

Clément sous-entendait par le terme κωμωδοῦσι (§ 75, 1) que les moqueries sur leurs dieux ne se passaient que dans les comédies. Il ajoute cependant à la suite des citations de Ménandre³⁵⁸ que ce dernier n'est pas le seul et que d'autres poètes se livrent également à cette pratique :

Ὅμηρος καὶ Εὐριπίδης καὶ ἄλλοι συγχοὶ ποιητὰὶ διελέγχουσιν ὑμῶν τοὺς θεοὺς καὶ λοιδορεῖσθαι οὐ δεδίασιν [...] αὐτοῖς³⁵⁹,

« Homère, Euripide et d'autres poètes abondants confondent vos dieux et n'ont pas peur de les insulter. »

Il ouvre ainsi plus largement cette pratique aux récits épiques et tragiques, illustrés notamment par Homère et Euripide. Son but est de prouver que la vérité contraint les poètes à relever les incohérences de leurs propres dieux en les confondant. Le ton qu'utilise Clément dans cette phrase est tranchant et même en quelque sorte triomphant³⁶⁰. Il use à nouveau de ὑμῶν pour mettre une distance entre les dieux des païens et son Dieu à lui³⁶¹.

Dans l'extrait repris ci-dessus, la forme διελέγχουσιν fait écho à διελέγγειν (§ 75, 4) : le même lemme, dont le sens signifiait « refute » et « convict »³⁶², y désignait déjà la réfutation au paganisme. Les formes simples ἔλεγχοι (§ 75, 1) et ἐλέγχουσιν (§ 74, 7) introduisait également la seconde partie du chapitre³⁶³.

³⁵⁸ Clément intercale aussi une citation d'Antisthène par le mot ὅθεν, « d'où » pour expliquer sa comparaison avec les prêtres de Cybèle et ce qu'il reprend de Ménandre. Antisthène est un philosophe et sa citation coupe le flux, étant donné qu'on ne s'attend pas à le trouver dans cette partie consacrée aux poètes.

³⁵⁹ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 1.

³⁶⁰ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 88.

³⁶¹ STENEKER (1967), p. 124.

³⁶² LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 424, s. v. διελέγω.

³⁶³ Nous avons déjà ce verbe au II, 22. 6-7 à trois reprises dont les deux premières étaient sous la forme ἐλέγχει et la troisième sous la forme ἐλέγγειν, voir HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 144.

2.2. *Il.*, XXI, 394 + *Il.*, I, 607 ; *Il.*, XIV, 239 ; et *passim*

κυνάμυια
+
ἀμφιγυήεις

C'est par cette réflexion que Clément introduit, dans son texte, des exemples de différents poètes. Il condamne l'appellation κυνάμυια, « mouche à chien », dont fait l'objet Athéna³⁶⁴, ainsi qu'ἀμφιγυήεις, « estropié des deux jambes » pour Héphestos. Sans citer spécifiquement le nom d'Homère pour les premiers exemples, il préfère employer καλοῦσιν en parlant des poètes de manière générale :

Αὐτίκα τὴν Ἀθηνᾶν κυνάμυιαν καὶ τὸν Ἥφαιστον ἀμφιγυήην καλοῦσιν³⁶⁵,

« par exemple³⁶⁶, ils appellent Athéna “mouche à chien” et Héphestos “estropié des deux jambes”. »

2.2.1. κυνάμυια

Athéna se fait insulter de κυνάμυια par Arès lorsqu'une querelle éclate entre les dieux lors de la guerre de Troie. Celle-ci prend sa source dans l'aide qu'apportent certains dieux à Homère dans son combat contre les fleuves. Les autres divinités s'en prennent les unes aux autres et une querelle éclate³⁶⁷. Le dieu de la guerre s'en prend à la déesse en l'insultant et en l'attaquant avant que celle-ci ne renchérisse et ne gagne la lutte³⁶⁸. En reprenant κυνάμυια et en faisant ainsi allusion au contexte dans lequel le mot était utilisé par Homère, Clément met en avant les défauts des dieux païens, à savoir que, non contents d'insulter leurs congénères, ils sont belliqueux et violents. De plus, il montre le fait qu'un poète païen, c'est-à-dire Homère – que les lecteurs contemporains auraient directement reconnu – invente lui-même les imperfections de ses dieux.

Κυνάμυια est composé de κύων, « le chien », et μυῖα, « la mouche ». Dans la Grèce antique, le chien fait l'objet d'une grande ambivalence dans ses représentations³⁶⁹. Il est en effet utilisé de

³⁶⁴ Κυνάμυια, absent dans l'*Odyssée*, se rencontre dans l'*Illiade* (XXI, 394 ; XXI, 421). La deuxième occurrence, mentionnée par MONDÉSERT (1949), p. 141, n. 2, n'est en réalité pas celle à laquelle se réfère Clément, car elle désigne Aphrodite.

³⁶⁵ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 1.

³⁶⁶ L'adverbe αὐτίκα sert entre autres à introduire des exemples.

³⁶⁷ *Il.*, XXI, 385-386.

³⁶⁸ *Il.*, XXI, 403-409.

³⁶⁹ LUCE (2015).

manière péjorative en tant qu'insulte, comme on peut le rencontrer chez Homère³⁷⁰, notamment parce que le chien reflète la violence, la vengeance, etc. Il peut cependant aussi être représenté d'une manière plus amicale en tant que compagnon de chasse³⁷¹. La composition avec *μῦα* crée un renforcement de l'insulte par l'association de deux termes d'impudence et d'audace³⁷². La mouche est en effet un animal peu utile, qui peut être associé à un fléau terrestre³⁷³. Arès insulte Athéna en lui signifiant qu'elle n'a pas de valeur. Sa colère devait être aussi grande que l'humiliation qu'il devait éprouver, étant donné qu'il est vaincu dans son propre domaine : la guerre³⁷⁴.

La deuxième occurrence de *κυνάμυια*³⁷⁵ consiste également en une tentative d'intimidation. La première insulte était prononcée par Arès, qui soutient le camp des Troyens à l'encontre d'Athéna du côté des Grecs. Héra soutenant aussi les Grecs profère l'insulte en parlant d'Aphrodite, défendant Arès et ses alliés. L'injure va ainsi du camp troyen à celui des Grecs et est ensuite renvoyée par la déesse Héra vers le camp des Troyens.

Pourquoi Clément rapporte l'insulte à Athéna et non à Aphrodite, alors que deux occurrences de *κυνάμυια* se trouvent à intervalle de moins de trente vers ? Il est probable que, parce qu'il cite directement après un vers dans lequel Aphrodite est directement concernée, il diversifie les dieux qu'il prend pour exemples. Évoquer le passage d'Héra qui insulte Aphrodite n'aurait pas eu le même effet. Nous savons en effet à quel point Clément est méticuleux sur le choix de ses mots. Il passe dans ses références à Homère, d'une déesse à un dieu, puis encore d'une déesse à un dieu. Il est également utile de noter que les noms des deux premières divinités citées sont trisyllabiques, tandis que celui des deux suivantes sont quadrisyllabiques, ce qui fournit un effet de gradation. De plus, il est possible qu'il cherche à éveiller le souvenir du second passage où l'insulte, qui est passé du camp troyen au camp grec par Arès, revient finalement dans le camp initial par Héra.

2.2. 2. Ἀμφιγυήεις

En ce qui concerne la forme *ἀμφιγύην* écrite par Clément, le terme est toujours au nominatif masculin singulier, *ἀμφιγυήεις*, chez Homère. Contrairement à *κυνάμυια* que Clément reprend

³⁷⁰ Par exemple, *πῶς δὲ σὺ νῦν μέμονας κύον ἄδεξ ἀντί' ἐμεῖο / στήσασθαι* ; « Mais comment toi, tu as désiré maintenant, chienne impudente, de résister contre moi ? », *Il.* XXI, 481.

³⁷¹ ONS (2021-2022), p. 4.

³⁷² BECK (2010), col. 1589, s. v. *κυνάμυια* ; CUNLIFFE (1924), p. 16.

³⁷³ HERMANN (1969), col. 1110.

³⁷⁴ MEZZADRI (2002), p. 31.

³⁷⁵ *Il.*, XXI, 421.

d'un contexte bien précis de l'*Illiade*, l'expression περικλυτός ἀμφιγυήεις sert d'épithète traditionnelle au dieu Héphaïstos. De plus, la forme est presque toujours précédée de περικλυτός, « célèbre », formant un hémistiche. On relève toutefois deux occurrences sur les onze présentes dans les deux œuvres, où le terme est seul³⁷⁶.

2.2.2.1. Problème morphologique

Néanmoins, l'accusatif attendu de cet adjectif et que nous devrions donc retrouver dans le *Protreptique* est ἀμφιγυήεντα³⁷⁷. Or, Clément écrit dans son texte ἀμφιγύην. La déclinaison des adjectifs en -εις lui étant peu familière, l'apologiste paraît avoir inventé un accusatif non attesté³⁷⁸. Il est possible qu'il se soit inspiré de la déclinaison des noms masculins de la première déclinaison en -ης pour former son accusatif en -ην.

Ἀμφιγύην se trouve chez Procope de Gaza³⁷⁹ (V^e-VI^e siècle ap. J.-C.), qui commente l'*Illiade* et qui est postérieur à Clément. Peut-être a-t-il vu cette forme erronée chez Clément, qui serait ainsi le premier à l'employer. Des occurrences de la forme attendue à l'accusatif, ἀμφιγυήεντα, sont attestées : dans une scholie à Homère sur *Il.*, I, 609³⁸⁰, mais aussi chez d'autres auteurs postérieurs à Clément dont le philosophe Porphyre (IV^e-V^e siècle ap. J.-C.)³⁸¹.

2.2.2.2. Sens attestés

Si la déclinaison de cet adjectif pose problème, c'est également le cas pour son sens. En effet, les dictionnaires considèrent que cet adjectif, épithète d'Héphaïstos, signifie « he that halts in both feet³⁸² ». Cependant, l'étymologie présente une certaine ambiguïté. En effet, ἀμφιγυήεις est un adjectif composé, qui dérive soit du substantif τὸ γυῖον, « le membre », soit de l'adjectif γυῖός, « infirme ». La première hypothèse de dérivation donnerait le sens de « muni de membres robustes³⁸³ », ce qui renverrait à Héphaïstos en tant qu'artisan par rapport à son habileté avec ses deux mains robustes. L'autre proposition, qui suppose une dérivation à partir de γυῖός qualifierait le dieu de boiteux. L'occurrence se trouvant chez Procope de Gaza a encore un autre

³⁷⁶ *Il.*, I, 607 ; *Il.*, XIV, 239 (sans περικλυτός) ; *Il.*, XVIII, 383 ; *Il.*, XVIII, 393 ; *Il.*, XVIII, 462 ; *Il.*, XVIII, 587 ; *Il.*, XVIII, 590 ; *Il.*, XVIII, 614 (sans περικλυτός qui est remplacé par un simple κλυτός) ; *Od.*, VIII, 300 ; *Od.*, VIII, 349 ; *Od.*, VIII, 357. Ἀμφιγυήεις est à chaque fois en dernière position dans le vers.

³⁷⁷ À défaut de trouver ἀμφιγυήεις à l'accusatif chez Homère, nous retrouvons par exemple ὕληεις, un adjectif formé en -εις, à l'accusatif masculin singulier ὕληεντα chez l'auteur épique (*Od.*, XIV, 2), ou encore δολόεντα (*Od.*, VIII, 281). L'adjectif ἀμφιγύην écrit par Clément devrait logiquement se décliner de la même manière.

³⁷⁸ Le TLG ne présente aucune attestation d'un adjectif à l'accusatif masculin singulier formé en -εντα dans les œuvres de Clément.

³⁷⁹ PROCOPE DE GAZA, *Horologium*, 27.

³⁸⁰ Schol. A sur *Il.*, I, 609 DINDORFIUS (I, p. 69, l. 15).

³⁸¹ PORPH., *Quaestiones Homericae ad Iliadem pertinentes*, B, 212.

³⁸² LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 90, s. v. ἀμφιγυήεις.

³⁸³ BAILLY (1936), p. 107, s. v. ἀμφιγυήεις.

sens, à savoir « ambidextre »³⁸⁴. C'est ainsi que Procope comprend l'adjectif qu'Homère a écrit, puisque l'auteur insiste sur la capacité du dieu à utiliser ses deux bras en même temps³⁸⁵. Le terme ἀμφιγυήεις possède donc trois interprétations. La première et la troisième hypothèse avancée ci-dessus sont proches l'une de l'autre, en ce qu'elles pointent toutes les deux, l'habileté d'Héphaïstos, du point de vue de l'usage de ses membres.

2.2.2.3. Sens chez Homère

Il est difficile de savoir si Homère donne un sens péjoratif ou mélioratif à ἀμφιγυήεις. D'un côté, Héphaïstos n'est volontairement pas dénigré dans les passages comportant cet adjectif³⁸⁶. Par exemple, une occurrence présente Héphaïstos comme κλυτοτέχνης³⁸⁷, « famous for his art³⁸⁸ », après l'avoir qualifié d'ἀμφιγυήεις. De plus, l'adjectif περικλυτός, qui accompagne presque chaque fois le terme ἀμφιγυήεις, n'est pas péjoratif, mais, au contraire, embellit l'image d'Héphaïstos. La première occurrence d'ἀμφιγυήεις (*Il.*, I, 607) se trouve dans un contexte où l'extraordinaire maison d'Héphaïstos est décrite. La seconde (*Il.*, XIV, 239) qualifie le dieu, alors qu'on mentionne ses inventions. Quant à la troisième évocation (*Il.*, XVIII, 383), c'est sa mère, Héra, qui l'appelle ainsi en lui demandant de porter secours à Achille. Il est impossible de voir de la dépréciation dans ces trois passages. Cela renforce la pensée qu'ἀμφιγυήεις, utilisé dans le même genre de contexte ou pour donner la parole à Héphaïstos, ne serait pas péjoratif.

De l'autre côté, le texte épique offre du matériau de comparaison intéressant qui pourrait pointer dans un autre sens. En effet, bien que le dieu ait également, pour épithète formulaire, ἄναξ, « seigneur », il est désigné à trois reprises par κυλλοποδίων, « boiteux »³⁸⁹. Ce terme, dont le sens est purement négatif, est tout de même utilisé dans des contextes positifs. Nous pouvons en déduire que le contexte positif n'impacte pas nécessairement le sens d'une épithète traditionnelle, qui peut avoir une fonction ornementale. Le contexte ne permet donc pas de décider du sens d'ἀμφιγυήεις repris également dans des passages où sont présentées les créations de l'artisan habile Héphaïstos.

³⁸⁴ PROCOPE DE GAZA, *Horologium*, 27.

³⁸⁵ AMATOS, CORCELLA, VENTRELLA (2014), p. 139.

³⁸⁶ Parmi les vers comprenant les occurrences, ceux dans *Il.*, XVIII, 393 ; *Il.*, XVIII, 462 ; *Od.*, VIII, 357 sont exactement les mêmes et ne servent qu'à donner la parole à Héphaïstos. Les vers de l'*Il.*, XVIII, 587 et *Il.*, XVIII, 590 n'ont que deux termes qui diffèrent entre eux.

³⁸⁷ L'exemple provient de *Il.*, XVIII, 391. Cette épithète, κλυτοτέχνης, se trouve à trois autres endroits : *Il.*, I, 571 ; *Il.*, XVIII, 143 ; *Od.*, VIII, 286. Elle est à chaque fois accompagnée du nom d'Héphaïstos et ne porte que sur ce dieu chez Homère.

³⁸⁸ LIDDELL-SCOTT-JONES (1996), p. 963, s. v. κλυτοτέχνης.

³⁸⁹ *Il.*, XVIII, 371 ; *Il.*, XX, 270 ; *Il.*, XXI, 331.

Trois scholies expliquent le sens d'ἀμφιγυήεις. Ainsi, la scholie sur *Il.*, I, 609 : ἀμφιγυήεις ἰλάθρα δὲ τῶν γονέων ἀλλήλοις συνεργόμενοι ἔσχον υἱὸν Ἥφαιστον οὐχ ὀλόκληρον, ἑκατέρους δὲ τοὺς πόδας χωλόν, ὥς φησιν αὐτὸν ἀμφιγυήεντα ὁ ποιητής, « à l'insu de leurs parents, s'unissant ensemble, ils eurent leur fils Héphaïstos pas parfait, mais boiteux à chacun des deux pieds, comme le poète l'appellent ἀμφιγυήεις »³⁹⁰. Il est difficile de comprendre un autre sens que « boiteux » dans cette scholie. De même, la scholie sur *Il.*, I, 607 explique son handicap : ἀμφιγυήεις ὁ ἀμφοτέρωθεν βεβλαμμένος, παρὰ τὸ γυῶ τὸ τὰ μέλη διαλύω, ἐπειδὴ τὸ πῦρ πολλῆς δεῖται τῆς ὕλης, « celui qui a été blessé des deux côtés, d'après le verbe γυῶ³⁹¹, qui signifie « délier » les membres, puisque le feu a besoin de beaucoup de bois »³⁹². Enfin, la scholie sur *Odyssée* VIII, 300³⁹³ révèle un autre commentaire : ἀμφιγυήεις ὁ Ἥφαιστος λέγεται ὅτι καὶ ἀμφοτέρους εἶχε τοὺς πόδας χωλούς, « Héphaïstos est appelé ἀμφιγυήεις parce qu'il avait l'un et l'autre pied boiteux ». Les trois scholies semblent pencher pour le sens péjoratif d'ἀμφιγυήεις.

2.2.2.4. Attestations chez d'autres auteurs

Le sens étant clair uniquement chez Procope de Gaza et chez les scholiastes qui interprètent Homère, il convient d'examiner d'autres interprétations d'ἀμφιγυήεις chez d'autres auteurs qui l'emploient, tels qu'Hésiode, Grégoire de Nazianze et Cyrille d'Alexandrie.

Le terme est attesté à cinq reprises dans le corpus hésiodique, toujours précédé par κλυτός ou par un de ses composés, le plus souvent pour désigner Héphaïstos dans des contextes où celui-ci montre ses talents par ses créations³⁹⁴. Il semblerait que le terme prenne donc un sens mélioratif.

Grégoire de Nazianze (IV^e siècle) l'utilise deux fois : la première occurrence fait référence au passage homérique portant sur le dieu Héphaïstos tendant un piège à Aphrodite et Arès³⁹⁵. Le Père de l'Église désigne le dieu forgeron par τῷ Ἀμφιγυήεντι. Il dit qu'Héphaïstos attire les

³⁹⁰ Schol. A sur *Il.*, I, 609 DINDORFIUS (I, p. 69, l. 15).

³⁹¹ Ce verbe n'est pas attesté dans le LIDDELL-SCOTT-JONES (1996). On suppose que le scholiaste qui l'a créé a pris le soin de l'expliquer.

³⁹² Schol. B sur *Il.*, I, 607 DINDORFIUS (III, p. 83, l. 22-23).

³⁹³ Schol. E sur *Od.*, VIII, 300 DINDORFIUS (p. 383, l. 21).

³⁹⁴ Dans trois passages (*Th.*, 571 ; *Th.*, 579 ; *O.*, 70), Hésiode énonce le dieu façonnant Pandore. HÉS., *Th.*, 945 contient un passage où sont nommées les épouses des dieux. Certaines divinités comme Héphaïstos sont accompagnées d'une épithète formulaire. Ajoutons que, dans le *Bouclier*, œuvre faussement attribuée à Hésiode, un vers (Ps.-HÉS., *Sc.*, 219) présente la création de Persée par Héphaïstos.

³⁹⁵ *Od.*, VIII, 321-323. Clément commente également ce passage dont il cite un vers (voir 1.17).

autres dieux pour exposer les amants pris dans son piège³⁹⁶. La deuxième occurrence contient une succession de noms de dieux dont certains sont accompagnés d'un attribut. Héphaïstos y est présenté tout d'abord par le terme ἀμφιγυήεις. Il est ensuite loué pour sa rapidité à trouver les adultères³⁹⁷ (ταχὺς εἰς μοιχῶν εὕρεσιν) que Grégoire introduit après un ἀλλά. Le chrétien affirme ensuite que le dieu est couvert de suie (κατηθαλωμένος). La louange est suivie d'une proposition concessive dans laquelle Grégoire le qualifie de κλυτοτέχνης, comme l'a fait Homère. Enfin, il le dénigre en le désignant de Thersite de l'Olympe (Θερσίτης Ὀλύμπιος)³⁹⁸. Le terme ἀμφιγυήεις semble plutôt avoir un sens négatif puisque Grégoire ajoute un ἀλλά pour le complimenter avec un deuxième adjectif. Il alterne enfin insultes et compliments, ce qui renforce l'idée qu'ἀμφιγυήεις est péjoratif.

Cyrille d'Alexandrie (IV^e-V^e siècle) l'utilise une fois pour indiquer Héphaïstos. L'auteur établit une comparaison avec la cosmogonie d'Hésiode. Il mentionne donc également le dieu dans le contexte de la création de Pandore. Il explicite qui est derrière la désignation ὁ ἀμφιγυήεις : τουτέστιν ὁ Ἥφαιστος³⁹⁹, « à savoir Héphaïstos ». Les auteurs citent en général soit le nom d'Héphaïstos, soit son épithète ἀμφιγυήεις pour le mentionner. Ces deux auteurs chrétiens, Grégoire et Cyrille, reprennent pourtant les deux termes (Ἥφαιστος et ἀμφιγυήεις). De plus, c'est généralement Héphaïstos qui est décrit par ἀμφιγυήεις, alors que Cyrille écrit d'abord l'adjectif en le substantivant pour ensuite expliciter le référent. Il est donc difficile de comprendre si l'adjectif ἀμφιγυήεις est dépréciatif ou mélioratif chez lui. Peut-être ne connaissait-il même pas le sens, l'utilisant et précisant uniquement le référent pour que ses lecteurs comprennent de qui il s'agit.

Ἀμφιγυήεις est également attesté dans l'*Etymologicon Magnum*⁴⁰⁰ (XII^e siècle), un important lexique byzantin. Le terme fait l'objet de deux explications : il désigne, d'un côté, Héphaïstos, lent dans sa démarche (ὁ βραδὺς ἐν τῷ πορεύεσθαι), dont le sens se rapproche de l'hypothèse concernant le sens de « boiteux ». Les deux sens sont finalement très proches. De l'autre, il donne une explication alternative (introduite par ἢ) et désigne Héphaïstos en tant que χολός, « boiteux ». L'entrée ne comporte pas l'interprétation « muni de deux membres robustes » ou « ambidextre ». À l'entrée « Héphaïstos », la *Souda* (X^e siècle)⁴⁰¹ comporte une description

³⁹⁶ NAZ., *Discours 4-5, Contre Julien*, I, 116, 32. BERNARDI (1983), p. 281, traduit ce terme par « boiteux ».

³⁹⁷ Voir 1.17.

³⁹⁸ NAZ., *Discours 4-5, Contre Julien*, II, 32, 9.

³⁹⁹ CYRILL., *Contre Julia*, III, 2, 20.

⁴⁰⁰ ETYMOLOGICON MAGNUM, s. v. ἀμφιγυήεις, p. 89 (éd. GAISFORD).

⁴⁰¹ SOUDA, s. v. Ἥφαιστος, p. 598 (éd. ADLER, II). Le terme ἀμφιγυήεις envoie en effet les lecteurs à l'entrée « ὁ Ἥφαιστος ».

d'une dizaine de lignes sur notamment ses capacités de forgeron et ses liens avec l'Égypte, mais également une brève mention de son handicap : ἐπλήγη τὸν πόδα καὶ γέγονε χωλός, « il a été frappé au niveau du pied et est devenu boiteux. » Cette explication est donnée sans référence explicite à l'épithète ἀμφιγυήεις.

2.2.2.5. Sens chez Clément

Le sens d'ἀμφιγυήεις est donc ambigu chez Homère et chez de nombreux auteurs qui s'en inspirent. Cependant, dans le *Protreptique*, Clément cite ἀμφιγυήεις au même titre que κυνάμυια, et reprend ainsi le sens péjoratif. Qu'Héphaïstos soit connu de tous sous le nom d'ἀμφιγυήεις est jugé dénigrant par Clément, qui ne se prive pas de le mentionner dans ce passage. Alors que le Dieu des chrétiens est bon, parfait, et respecté de ses disciples, ce n'est pas le cas pour ceux des païens. En effet, ceux-ci rabaissent un de leurs dieux en mettant en avant son handicap, « contraints par la vérité » (διὰ τὴν ἀλήθειαν ἐκβιαζόμενοι, § 75, 1).

Il est difficile de savoir si Clément a joué sur le double sens de cet adjectif et s'il était conscient de l'ambiguïté. Clément prend uniquement en compte sa qualification négative. On pourrait qualifier cette référence de citation « hors-contexte »⁴⁰². En effet, Homère ne semble pas vouloir dénigrer le dieu. Or, Clément ne s'en soucie pas, reprenant le terme et l'insérant dans son texte à sa meilleure convenance. Cependant, malgré les reproches qu'il fait aux dieux des païens, il salue le fait qu'Homère rende hommage à la vérité en les présentant sous une lumière défavorable. Peut-être ne connaissait-il tout simplement pas le sens mélioratif, puisque les dictionnaires et lexiques ont tendance à évoquer la signification de « boiteux » par rapport à l'autre signification méliorative.

2.3. II., III, 407

μηδ' ἔτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέψειας Ὕλυμπον

Après avoir donné ces deux exemples, κυνάμυια et ἀμφιγυήεις, l'apologiste amplifie son argumentation en insérant un hexamètre entier de l'*Iliade*. Il l'introduit par τῇ δὲ Ἀφροδίτῃ ἢ Ἑλένη φησί, « et Hélène dit à Aphrodite »⁴⁰³ :

μηκέτι σοῖσι πόδεσσιν ὑποστρέψειας Ὕλυμπον⁴⁰⁴,

⁴⁰² ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 102.

⁴⁰³ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 1.

⁴⁰⁴ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 1.

« puisses-tu ne plus revenir sur tes pas dans l'Olympe. »

Homère écrit ce vers de l'*Iliade*⁴⁰⁵ dans le cadre d'un duel entre Ménélas et Pâris, la déesse Aphrodite sauve ce dernier, alors qu'il allait perdre et fausse ainsi le combat⁴⁰⁶. Elle prend ensuite l'apparence d'une vieille femme (v. 386) dans le but d'aborder Hélène et de la conduire à Pâris, sauvé de justesse. Cependant, la jeune femme reconnaît la déesse et s'empporte contre elle en pensant qu'Aphrodite veut l'emmener ailleurs, comme elle l'a fait autrefois, en l'offrant à Pâris (v. 402). Hélène demande si la déesse compte la conduire encore plus loin en la qualifiant de *δολοφρονέουσα*, « qui médite des ruses » (v. 405). Hélène se permet ensuite de donner des ordres à la déesse en l'invitant à demeurer auprès de Pâris (*ἦσο παρ' αὐτὸν ἰοῦσα*, v. 406) et d'abandonner les chemins des dieux (*θεῶν δ' ἀπόειπε κελεύθους*, v. 406). Le vers suivant est celui repris par Clément. Cette fois, la formule est moins brutale avec un optatif aoriste pour le souhait au lieu de l'impératif pour l'ordre. Hélène invite Aphrodite à ne plus remettre les pieds dans l'Olympe comme si elle n'en était pas digne et exige ensuite d'elle au v. 408 qu'elle souffre (*ὄψυε*) auprès de Pâris et veille sur lui (*φύλασσε*). L'optatif est donc précédé de deux impératifs et est suivi de deux autres. Cet agencement le met en valeur dans une *Ringkomposition*. Son discours terminé, Aphrodite la remet à sa place, la traitant de *σχετλίη*, « pernicieuse », lui donnant l'ordre de ne pas la provoquer (*μή μ' ἔρεθε*) au v. 414 et la menaçant ensuite au v. 417 de la faire périr d'un sort funeste (*κακὸν οἶτον*)⁴⁰⁷.

Clément ne commente pas cette citation évoquant Aphrodite et Hélène si ce n'est en introduisant leurs noms avant le vers homérique. Il reprend néanmoins cet extrait de l'*Iliade* afin de mettre en évidence la façon dont d'Hélène s'exprime envers une déesse, passage où il félicite Homère d'avoir écrit la vérité, même s'il critique en même temps le contenu du poème épique. Hélène, une femme de Sparte, s'autorise à donner des ordres à une divinité et lui souhaite de ne pas retourner dans l'Olympe, parce qu'Aphrodite n'y aurait plus sa place. Il serait impensable pour un chrétien de parler de la sorte à son Dieu, comme si ce dernier était inférieur à un homme. L'affront ne venant plus d'un dieu comme c'était le cas dans la première citation, mais d'une humaine, l'humiliation n'en est que plus grande.

En citant le vers de l'*Iliade* et en rappelant ainsi aux lecteurs le souvenir du passage, Clément ne souligne pas seulement les propos d'Hélène, mais condamne également de manière implicite le comportement d'Aphrodite. Non seulement celle-ci leurre le jeu en sauvant Pâris lors du duel

⁴⁰⁵ *Il.*, III, 407.

⁴⁰⁶ *Il.*, III, 379-382.

⁴⁰⁷ *Il.*, III, 414-417.

et change ensuite d'apparence pour tromper Héléne, mais en plus elle la menace d'une mort cruelle pour l'avoir provoquée. La tromperie et la malveillance ne font pas partie des caractéristiques du Dieu des chrétiens. Clément d'Alexandrie loue la façon dont Homère a mis les personnages en scène : Aphrodite a commis de nombreux méfaits et Héléne a raison de remettre un personnage aussi fourbe et trompeur à sa place. Même si Homère dépeint les actes de la déesse comme s'il les considérait comme une attitude normale pour une divinité, la vérité est dévoilée et ne montre pas la déesse sous son meilleur jour. Elle est, en effet, présentée comme fautive à travers ce passage de l'*Iliade*. Clément mentionne ensuite un extrait de l'*Oreste* d'Euripide dévoilant la fourberie des dieux, alors qu'il regarde la vérité (εις τὴν ἀλήθειαν ἀπιδών)⁴⁰⁸, tout comme le fait Homère. L'apologiste félicite l'auteur épique de présenter aux spectateurs les dieux comme ils sont et à visage découvert⁴⁰⁹.

Un dernier détail mérite une explication : les manuscrits d'Homère ne donnent pas μηκέτι, mais bien μηδ' ἔτι. Cette dernière leçon, retenue par l'édition de West, est la bonne. L'éditeur de l'*Iliade* mentionne tout de même la leçon μηκέτι retrouvée chez Clément. Étant donné que l'apologiste retire la citation homérique de son contexte, μηδ' ἔτι ne serait plus correcte dans le *Protreptique*. Homère assurait en effet la liaison syntaxique en parataxe après les deux impératifs ἦσο et ἀπόειπε joints par un autre δέ au v. 406 et les deux impératifs ὄϊζε et φύλασσε joints par καί au v. 408. Μηδέ trouve ainsi bien sa place chez Homère parmi cette suite de particules de liaison. Clément effectue donc un changement sans aucun doute dans le but d'adapter le vers d'Homère au texte du *Protreptique*⁴¹⁰.

2.4. *Il.*, VI, 132-134

ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας
σεῦε κατ' ἠγάθειον Νυσηϊόν · αἶ δ' ἅμα πᾶσαι
θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου.

Clément cite le nom d'Homère en employant un ton presque vainqueur, alors que le poète aborde le dieu Dionysos :

ἐπὶ δὲ τοῦ Διωνύσου ἀναφανδὸν Ὅμηρος γράφει⁴¹¹,

⁴⁰⁸ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 3.

⁴⁰⁹ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 6 : γυμνῆ τῆ κεφαλῆ ἐκκυκλεῖ τῷ θεάτρῳ τοὺς θεούς, « il produit en public au théâtre les dieux la tête nue. »

⁴¹⁰ BOUQUIAUX-SIMON (1968), p. 11.

⁴¹¹ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 2.

« et sur Dionysos, Homère écrit ouvertement. »

Tout d'abord, le poète est explicitement désigné comme auteur de la citation. S'il a été cité au début du § 76, 1 parmi d'autres poètes, il n'a pas été nommé explicitement comme auteur des deux mots κυνάμωιαν et ἀμφιγύην. Il était cependant implicitement compris dans le sujet non exprimé (par exemple οἱ ποιηταί) du verbe καλοῦσιν. Clément a ensuite inséré un vers dont l'auteur ne faisait aucun doute en raison des personnages et de la métrique. C'est pour le quatrième extrait que Clément introduit enfin une citation référencée. Pour les citations des autres Grecs dans ce chapitre, Clément indiquait également l'auteur, si ce n'est la troisième citation d'Homère précédente. Pour celle-ci, il comptait sur les lecteurs pour reconnaître les personnages de l'œuvre Aphrodite et Hélène. Il ne fait donc pas exception ici en nommant l'auteur, alors qu'il sortait du schéma justement en ne le citant pas pour les extraits précédents⁴¹².

Lors de la lecture de cette phrase introductrice, les lecteurs sentent déjà l'ébahissement de Clément dans ses mots, notamment avec l'adverbe ἀναφανδόν, « ouvertement ». En effet, l'apologiste entend par là que l'exemple qui va suivre convient parfaitement pour illustrer ses propos. L'ordre des mots est choisi judicieusement : commençant par ἐπὶ δὲ τοῦ Διονύσου, il retarde l'arrivée du terme Ὅμηρος en insérant entre les deux noms l'adverbe ἀναφανδόν. Il y a également un effet d'attente généré par Clément pour la citation qui suit. Les exemples précédents présentent des moments où Homère dévoile le vrai visage des dieux. Il faut donc prendre l'adverbe ἀναφανδόν dans le sens que cet auteur laisse enfin sortir la vérité telle qu'elle est. Il est d'ailleurs possible que l'adverbe apparaisse si tard pour marquer le scandale et le choc. Il peut aussi éventuellement faire partie du procédé de gradation que met en place Clément avec les quatre citations d'Homère de ce chapitre.

Clément présente ensuite la citation composée de trois vers de l'*Illiade*⁴¹³ :

ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας

σεῦε κατ' ἠγάθειον Νυσηΐον · αἱ δ' ἅμα πᾶσαι

θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου⁴¹⁴,

⁴¹² Bien qu'Homère soit identifié dans la troisième citation par les noms des personnages Aphrodite et Hélène.

⁴¹³ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 2.

⁴¹⁴ *Il.*, VI, 132-134. Clément, au VII, 76, 2, écrit Νυσηΐον sans tréma sur le ι, voir MONDÉSERT (1949), p. 141.

« [Lycurgue] qui un jour sur le mont divin de Nysa chassait les nourrices de Dionysos enragé⁴¹⁵. Et celles-ci, toutes en même temps, jetèrent leurs thyrses à terre, sous l'effet de l'action du meurtrier Lycurgue. »

Ces vers sont tirés d'une anecdote que le roi d'Argos Diomède, fils de Tydée, raconte au Lycéen Glaucos, fils d'Hippoloque et allié des Troyens, alors que les deux hommes s'apprêtent à se battre. Diomède lui demande son identité de peur d'avoir affaire à une divinité (v. 123). Il se justifie en expliquant comment Lycurgue, fils de Dryas, s'en est pris à Dionysos (v. 132-137) et a ensuite été puni par Zeus en devenant aveugle et en mourant peu de temps après (v. 139). La morale de son anecdote serait donc qu'il n'est pas possible de réussir en défiant les dieux⁴¹⁶.

Clément introduit cette réminiscence en tant que citation tronquée : chez Homère, la phrase est composée du verbe passif *θεινόμενοι* dont les nourrices sont le sujet, *δ'ὕπο* avec le génitif pour le complément d'agent du verbe passif et du datif instrumental *βουπλήγι*. Chez Clément, la structure change, étant donné qu'il omet la fin de la phrase⁴¹⁷. Il n'a en effet pas cité les deux premiers mots du v. 135 de l'hypotexte, à savoir *θεινόμενοι βουπλήγι*, « ayant été frappée par un fouet de bouvier »⁴¹⁸, qui se trouve être la fin de la phrase. Il n'y a donc pas de verbe au passif ni de datif instrumental, ce qui change la syntaxe de la phrase chez Clément. Dès lors, *ὕπο* chez Clément n'indique plus le complément d'agent, mais l'élément sous l'effet de l'action de Lycurgue⁴¹⁹. L'apologiste a dû procéder à un changement syntaxique pour adapter le vers épique à l'environnement immédiat du § 76, 2⁴²⁰.

Ce changement rend directement Lycurgue responsable de ces actes de profanation et est, dans les deux textes, la personne physique contraignant les nourrices. De plus, le premier et dernier mot de la citation, *ὄς* et *Λυκούργου* forment une emphase par une *Ringkomposition*, étant donné

⁴¹⁵ CUNLIFFE (1924) ne propose que cette occurrence pour ce sens de « frénésie bachique », tandis que SCHMIDT (1589) propose une autre occurrence dans *Il.*, XXII, 460 (pour la forme *μαινάδι*). D'après le sens qui peut être donnée à *μείνομαι* dans ce contexte, il conviendrait parfaitement de le traduire par « fou » ou « enragé ». De manière générale, Dionysos et ceux le suivant étaient associés à la folie, voir GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 113.

⁴¹⁶ GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 112.

⁴¹⁷ Il arrive assez souvent à l'apologiste d'abrégé les extraits de l'hypotexte en raison de leur inutilité ou de leur mauvaise adaptation par rapport à son développement, voir ZEEGERS-VANDER VORST (1972) p. 100. Il est difficile de tirer des conclusions quant à l'omission des deux derniers mots de la phrase. De même que nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses sur la sélection de ces trois vers, alors que tout l'épisode est sous-entendu.

⁴¹⁸ La nature de *βουπλήξ* assez imprécise. Il peut s'agir d'une hache, d'une aiguillon à bœuf ou d'un fouet. Nonnus (*Dionysiaques* XXI, 108), en reprenant un morceau homérique, remplace *βουπλήγι* par *μάστιγι* « le fouet », voir AGOSTI et MAGNELLI (2021), p. 123.

⁴¹⁹ MONDÉSERT (1949), p. 141. L'épithète détachée « contraintes » est ajoutée pour garder la syntaxe d'Homère avec Lycurgue comme complément d'agent.

⁴²⁰ BOUQUIAUX-SIMON (1968), p. 11.

qu'ils désignent tous les deux la même personne⁴²¹. Enfin, dans le texte épique, Lycurgue est désigné par ἀνδροφόνοιο, « meurtrier ». Clément souligne à quel point son comportement est inapproprié, puisqu'il ne s'apprête pas à tuer un homme, comme le sous-entend cet adjectif composé sur ἀνδρο-, mais il s'attaque à un dieu dans la suite de l'anecdote⁴²².

De plus, la mention des thyrses jetés à terre sous la contrainte de Lycurgue montre que ce dernier ne se contente pas de pourchasser les nourrices. Il se livre également à un véritable acte de profanation⁴²³.

Dionysos est celui qui importe contrairement aux nourrices, qui semblent pourtant au centre de l'intérêt dans ces trois vers. Elles sont le complément d'objet direct de σεῦε et deviennent ensuite le sujet du verbe κατέχευαν. L'action semble donc être directement liée à ce qu'elles subissent et à la manière dont elles réagissent. Pourtant, la *Ringkomposition* est créée avec le personnage de Lycurgue et Homère introduit la citation en mentionnant Dionysos. C'est donc bien le dieu du vin qui est mis en avant.

De plus, grâce à la modification effectuée, une construction en chiasme se forme : tandis que le premier des trois vers commence par ὅς (et donc Lycurgue) ποτε μαινομένοιο, la fin du troisième se termine par ἀνδροφόνοιο Λυκούργου. En outre, une seconde *Ringkomposition* se forme à l'intérieur de la première, composée de μαινομένοιο et ἀνδροφόνοιο qui se font écho non seulement par leur position, mais également par leur métrique. En effet, nous avons pour les deux terme un dactyle entier, ainsi qu'une longue et une brève formant la même désinence homérique du génitif singulier.

Par ailleurs, Clément félicite aussi Homère d'une certaine manière pour ce qu'il a écrit sur Dionysos, à savoir μαινομένοιο Διωνύσοιο. Il accorde en effet beaucoup d'importance à Dionysos possédant de multiples figures qu'il considère comme le dieu créateur des rituels tels que les mystères bachiques⁴²⁴. Ces rituels ne sont pas admis dans la religion chrétienne à cause de la luxure excessive que les chrétiens rejettent dans leur propre religion⁴²⁵. En effet, Dionysos a un rang assez spécial chez les chrétiens : d'un côté, les chrétiens essayent de le différencier du Christ, étant donné les similitudes entre les deux personnages⁴²⁶. De l'autre, Clément

⁴²¹ DANE (1993), p. 62.

⁴²² GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 114.

⁴²³ GRAZIOSI et HAUBOLD (2010), p. 114.

⁴²⁴ JOURDAN (2006), p. 265.

⁴²⁵ JOURDAN (2006), p. 267.

⁴²⁶ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 154. Les autres fils de Zeus, tels qu'Héraclès et Asclépios, étaient d'ailleurs régulièrement attaqués par les chrétiens pour cette même raison.

condamne le dieu du vin pour tout ce qu'il représente, à savoir l'ivresse, la folie et la débauche⁴²⁷.

Cependant, malgré les trois vers cités, Clément rappelle implicitement le passage au complet de l'anecdote de Diomède. L'accent n'est effectivement pas sur *μαιομένοιο*, bien que ce participe soit la seule caractérisation du dieu dans la citation tronquée. Clément fait une allusion subjective assez surprenante pour le lecteur qui se souvient du passage homérique duquel est repris la citation. Il n'est donc pas question de Dionysos en rage, mais de la faiblesse dont il fait preuve. De ce point de vue, l'adverbe *ἀναφανδόν* se trouvant dans la phrase introductrice de Clément peut prendre un sens ironique, puisqu'il ne dit en réalité que ce que l'apologiste a bien voulu écrire en faisant allusion à tout le passage suivant les trois vers.

Le dieu est effrayé et doit prendre la fuite. Homère l'écrit explicitement au v. 135 avec le participe aoriste passif *φοβηθείς*, « ayant été mis en fuite », puis au v. 137 *δειδιότα*, « ayant craint ». Il mentionne également *τρόμος* qu'il qualifie de *κρατερός* (« une forte peur ») dans ce même vers. Clément attire l'attention sur ce qu'Homère a écrit : les dieux sont faibles. Lycurgue est finalement puni par les dieux qui vengent Dionysos, ce qui rétablit l'équilibre dans le texte d'Homère. Mais les faits restent surprenants du point de vue de l'auteur chrétien : un humain fait fuir un dieu.

2.5. Éléments de conclusion

Dans le chapitre VII, Clément a présenté certains poètes qui étaient tout de même sur la bonne voie à ses yeux et qui étaient conscients de s'être trompés. Aucun des renvois à Homère ne s'inscrit dans ce même schéma, mais tous présentent les défauts des dieux en opposition au Dieu des chrétiens, qui est parfait. Ces citations indiquent la perception qu'ont les païens de leurs dieux, lorsqu'ils écrivent de telles paroles à leurs sujets, mettant en valeur leurs vices et leurs imperfections.

Comme bien souvent chez Clément, nous avons un effet de gradation dans l'écriture et la mise en forme. En effet, Homère est repris à quatre reprises dans cette partie. Les deux premières références (§ 76, 1, voir 2.2) sont des mots quadrisyllabiques dont Clément ne cite pas l'auteur,

⁴²⁷ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 101. Clément dénonce les scandales relatifs à Dionysos, qu'il rattache aux mystères païens, mais il est possible qu'il essaye également de l'adapter aux mystères chrétiens par son parallélisme avec le Christ, voir JOURDAN (2006), p. 265. Les apologistes n'hésitent pas à transformer des éléments païens pour leur donner une nouvelle finalité. L'image de Dionysos est ainsi souvent utilisée comme nouvelle figure du Christ, voir SHORROCK (2011), p. 55.

mais sont dites avoir été écrites par des poètes en général. En effet, il écrit un καλοῦσιν (§ 76, 1) assez évasif sans autre précision. Ensuite, à nouveau sans mentionner le poète épique, Clément introduit la citation par les noms d'Hélène et Aphrodite et fait suivre un hexamètre d'Homère dont le rythme sera immédiatement reconnu par les lecteurs, comme le sait l'apologiste (§ 76, 1, voir 2.3). Enfin, il introduit la dernière citation homérique par Ὅμηρος γράφει et insère trois vers de l'*Iliade* (§ 76, 2, voir 2.4). Clément n'avait évidemment pas besoin de citer Homère pour que ses lecteurs l'identifient, étant donné la mention du personnage de Lycurgue et de Dionysos dans un extrait se composant de trois hexamètres dactyliques.

De plus, en se concentrant uniquement sur le contenu et laissant de côté le style et la façon d'introduire ces citations, l'élévation et la gradation se font également ressentir. En effet, la première citation se compose d'une insulte envers un dieu (Héphaïstos) et une déesse (Athéna), dont l'énonciateur était également une divinité. Κυνάμνια est passé d'un camp de dieux à l'autre par Arès avant de retourner dans ce même groupe par Héra insultant Aphrodite. D'autre part, ἀμφιγυήεις, souvent prononcé par le narrateur et porteur de deux sens, ne semble pas avoir été écrit dans le but d'insulter. En effet, il met plutôt en évidence les aptitudes artisanales d'Héphaïstos. Ensuite, la troisième citation a été prononcée par une humaine s'énervant contre une déesse, comme si celle-ci était son égale, voire inférieure à elle. Enfin, les trois hexamètres rappellent un épisode dans lequel Lycurgue, un héros, aurait mis en fuite Dionysos, après avoir pourchassé ses nourrices.

Clément est le premier auteur chrétien à procéder de la sorte en exposant la désapprobation des dieux par les poètes païens eux-mêmes⁴²⁸. De même, lorsqu'il félicite Homère qui expose les dieux de cette manière, il lui attribue le rôle d'un accusateur⁴²⁹. Le poète est beaucoup utilisé comme figure d'autorité. Clément encourage ses lecteurs à croire ce qu'il dit, parce qu'Homère l'a écrit lui-même.

⁴²⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 88.

⁴²⁹ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 101.

3. Chapitre XII du *Protreptique*

Clément d'Alexandrie conclut son œuvre par un chapitre, dans lequel il rappelle l'importance de suivre le Logos, à savoir le Christ. Tandis que les autres parties commencent par les particules continuatives ou juxtapositives τοίνυν, δὴ οὖν, δέ ou καί ou encore exhortatives comme ἀλλά, il ouvre ce dernier chapitre avec οὖν, une particule conclusive. Cette particule permet ainsi de finir son œuvre.

3.1. *Od.*, XII, 219-220.

Τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε
νῆα

Il commence le chapitre XII en parlant d'un promontoire difficile, qui est sûrement une allusion à Scylla⁴³⁰, de Charybde et des Sirènes. Reprises de l'*Odyssée*, ces créatures sont situées à trois reprises chez Homère. Tout d'abord, lors de la mise en garde de Circé. Celle-ci avertit le héros à propos du chant mortel des Sirènes et lui annonce qu'il devra choisir par la suite entre naviguer vers Charybde ou vers le monstre Scylla⁴³¹. Ensuite, Ulysse prévient ses compagnons des dangers à venir que représentent les Sirènes⁴³². Il omet cependant volontairement le monstre Scylla (qu'il choisit d'après la recommandation de Circé) en transmettant uniquement les informations qui l'arrangent⁴³³. Le récit des Sirènes se place après le départ d'Ulysse et ses compagnons⁴³⁴, tandis que la confrontation avec Scylla suit directement le passage des Sirènes⁴³⁵.

Clément demande aux lecteurs de fuir la συνήθεια à laquelle il compare les créatures. En effet, le verbe φεύγω, « fuir » est présent quatre fois au § 118, 1 et 2. Les deux premières occurrences ouvrent le chapitre au subjonctif aoriste pour représenter l'action pure et simple de fuir. Les deux autres formes au sous-paragraphe suivant sont au subjonctif présent et insistent sur la

⁴³⁰ En effet, Circé, dans sa mise en garde au chant XII de l'*Odyssée*, évoque l'habitat de Scylla en décrivant deux roches élevés (δύω σκόπελοι) au v. 73, et ajoute au v. 79, que nul mortel ne peut monter ou descendre tant la roche est glissante et polie (πέτρα γὰρ λίσ ἐστι, περιξεστή εἰκυῖα). De plus, la roche de Charybde est décrite comme étant plus basse que la première (τὸν δ' ἕτερον σκόπελον χαμαλώτερον ὄψε', Ὀδυσσεῦ, « Tu verras l'autre roche plus basse, Ulysse », *Od.*, XII, 101), ce qui renforce la hauteur et la difficulté que représente la roche de Scylla et que Clément décrit très bien par ἄκραν χαλεπήν au § 118, 1.

⁴³¹ *Od.*, XII, 37-110.

⁴³² *Od.*, XII, 154-164.

⁴³³ *Od.*, XII, 223-225.

⁴³⁴ *Od.*, XII, 168-200.

⁴³⁵ *Od.*, XII, 201-259.

durée et la continuité de l'action. Clément indique ainsi à ses lecteurs la constance dans le combat spirituel. Regroupés par deux, ces verbes sont présentés en anaphore et encadrent tout d'abord le terme *συνήθεια*, ensuite ὃ *συνναῦται*.

Le préfixe *συν-* de *συνναῦται* crée une connivence entre Clément et ses lecteurs : il indique qu'ils sont tous ensemble dans la même situation et qu'ils sont compagnons dans cette navigation. Le parallélisme entre les deux mots fait partie de la mise en garde de Clément. En effet, les *συνναῦται* chargés de fuir la *συνήθεια*, sont pris dans ce danger, ce qui rend encore plus pressant l'appel de Clément. Ce parallélisme devient finalement un contraste, puisque l'apologiste encourage à ce que les *συνναῦται* se trouvent le plus loin possible de la *συνήθεια*.

Φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, φύγωμεν οἶον ἄκραν χαλεπὴν ἢ Χαρύβδεως ἀπειλὴν ἢ Σειρήνας μυθικάς⁴³⁶,

« fuyons donc cette coutume, fuyons-la, comme un promontoire pénible ou la menace de Charybde ou les Sirènes mythiques. »

Φεύγωμεν, ὃ *συνναῦται*, φεύγωμεν τὸ κῦμα τοῦτο, πῦρ ἐρεύγεται⁴³⁷,

« fuyons, mes compagnons de navigation, fuyons ce flot, il vomit du feu. »

La notion de *συνήθεια* déjà rencontrée antérieurement⁴³⁸ contient tous les éléments que Clément exclut de sa religion et qui sont découverts tout au long de son œuvre. Clément critique cette coutume et la compare avec des éléments très divers et péjoratifs dans de nombreux chapitres. Il la décrit ici par les termes *παγίς*, *βάραθρον* et *βόθρος*⁴³⁹. Cependant, nous remarquons dans ce chapitre conclusif que l'apologiste est pour la première fois aussi direct en donnant l'ordre de s'en éloigner par les subjonctifs d'exhortation. Il fait ainsi ressentir à ses lecteurs une urgence (marqué par le subjonctif aoriste) et un besoin pressant de rester à distance et de se tenir éloigné (marqué par le subjonctif présent) de cette *συνήθεια*.

⁴³⁶ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 1.

⁴³⁷ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 2.

⁴³⁸ Voir 2.1.

⁴³⁹ *Παγίς* se trouve une seule fois dans le *Protreptique*, alors qu'il est absent des œuvres épiques. *Βάραθρον* ne se trouve pas chez Homère, mais au total six fois dans le *Protreptique* (II, 11, 1 ; II, 27, 1 ; IV, 57, 3 ; X, 96, 4 ; X, 109, 1 ; XII, 118, 1), à chaque fois pour désigner l'endroit où mènent les actes impies. *Βόθρος* ne se trouve qu'une fois au chapitre XII de Clément et sept fois chez Homère, mais en aucun cas pour mentionner Charybde chez ce dernier : *Il.*, XVII, 58 ; *Od.*, VI, 92 ; *Od.*, X, 517 ; *Od.*, XI, 25 ; *Od.*, XI, 36 ; *Od.*, XI, 42 ; *Od.*, XI, 95. Alors que *παγίς* ne fait pas partie du contexte homérique, *βάραθρον* s'en rapproche sémantiquement (Charybde est présentée comme un gouffre) et *βόθρος* fait pleinement partie de ce contexte épique, même si la signification chez Homère prend un sens plus large de « trou » ou de « fosse ».

Placé en tête de chapitre, le verbe φεύγω prend un nouveau sens, lorsqu'on remarque un enchaînement de verbes de mouvement dans la suite du texte. En effet, le chapitre commence avec ce verbe quatre fois au § 118, 1 et 2 pour marquer l'éloignement. Ensuite, παράπλει τὴν ὠδήν au § 118, 4 a également été repris du contexte de l'*Odyssee*⁴⁴⁰. Le préfixe de ce verbe composé met l'accent sur le fait de fuir en longeant et donc d'esquiver. Enfin, après la fuite et l'éloignement, les verbes se changent en mouvement vers une direction précise. En effet, le verbe ἤκε se trouve au § 119, 1 et à nouveau au § 119, 3, cette deuxième fois accompagné du datif éthique atone μοι, qui ajoute de l'emphase à l'impératif⁴⁴¹. Le verbe est attesté une troisième fois au § 120, 3 sous la forme d'ἤκετε ὡς ἐμέ. Le renforcement se voit par les trois syllabes de ἤκετε indiquant le pluriel (au lieu du singulier dissyllabique ἤκε) ainsi que par l'ajout de la préposition ὡς suivie de la forme tonique du même pronom joint à ἤκε au § 119, 3 (ἤκέ μοι). Cette dernière forme n'est plus prononcée par Clément, contrairement aux deux autres, mais par le Christ lui-même. Ce dernier ne s'adresse plus à une seule personne, comme le faisait l'apologiste, mais désormais à tout un public en ajoutant un effet de gradation. Un peu plus loin, se trouve δεῦτε πρὸς με au § 120, 5, dont la préposition πρὸς avec l'accusatif με marque le mouvement. Ces trois mots faisant partie d'une citation provenant de l'Évangile selon Matthieu⁴⁴² sont encore prononcés par le Christ qui invite le peuple à le suivre. Enfin se trouvent à deux reprises en asyndète et en anaphore les verbes σπεύσωμεν, δράμωμεν au § 121, 1, et suivi de σπεύδων quelques lignes après. Les différents verbes forment une *Ringkomposition* : celle-ci commence par les quatre formes conjuguées de φεύγω au début du chapitre XII. Ce début, plongé dans un contexte homérique, invite à fuir la συνήθεια, c'est-à-dire la tradition païenne. La *Ringkomposition* se finit sur quatre autres subjonctifs d'exhortation, à savoir à deux reprises σπεύσωμεν, δράμωμεν, qui cette fois enjoignent aux lecteurs de se précipiter et de courir vers le Christ. Le dernier verbe de mouvement, σπεύδων, s'accorde en tant que participe

⁴⁴⁰ Παραπλέω se situe au début du chant, lorsque Circé raconte un souvenir des exploits du célèbre Argo. Αοιδή se trouve trois fois dans le chant XII pour parler du chant des Sirènes de la même manière que Clément reprend ce terme au § 118, 4.

⁴⁴¹ La traduction de MONDÉSERT (1949) pour ἤκέ μοι n'est pas correct. En effet, il traduit ces trois mots par « Viens à moi » comme s'il invitait les païens vers lui. Cependant, il les invite bien à se diriger vers le Christ. Moi étant un datif éthique et servant à animer l'intérêt du lecteur, ne pas le traduire ou rajouter un adverbe pour renforcer le verbe aurait été plus judicieux (tel que « Viens donc »).

⁴⁴² Mt 11, 28-30 : (28) Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. (29) ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· (30) ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἑλαφρόν ἐστιν, « Venez à moi, vous tous, fatigués et chargés, et moi, je ferai en sorte que vous vous reposiez. Élevez mon joug sur vous et apprenez de moi que je suis doux et modeste par le cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes ; en effet, mon joug est bon et le fardeau est facile à supporter ». L'influence sémitique de l'Évangile explique la forme atone du pronom pourtant précédée d'une préposition qui a subi une certaine liberté, voir MOULTON et TURNER (1963) p. 38. De plus, alors que la forme accentuée du pronom semble tout de même la plus correcte dans les œuvres tardive, πρὸς reste une exception à cette règle, voir BLASS et DEBRUNNER (1961) p. 146, § 279.

avec le sujet de la phrase, à savoir le Christ, qui accourt lui-même vers Dieu. Le terme de ce mouvement, qui est initié par les formes de φεύγω, devient de plus en plus explicite au fil des pages, même s'il y a déjà un effet d'annonce dès le § 118, 1. En effet, sans nommer le Christ, l'auteur donne deux de ses attributs majeurs dans un passage emblématique et certainement bien connu des chrétiens : τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει, ἀπάγει τῆς ζωῆς, « elle détourne de la vérité, elle éloigne de la vie »⁴⁴³.

Clément fait très tôt allusion au chant XII de l'*Odyssée* au début de son chapitre soutenant qu'il faut fuir la συνήθεια tout comme il faudrait fuir un promontoire pénible, Charybde ou encore les Sirènes et aller vers le Christ. De plus, cela s'oppose à l'*Odyssée* : d'un part, Clément avertit ses lecteurs du danger, contrairement à Ulysse qui décide volontairement de cacher le danger à ses compagnons. De l'autre, Circé recommande à Ulysse de perdre ses compagnons sur le passage de Scylla, tandis que Clément insiste sur le fait qu'il n'y a pas de passage moins mauvais, mais qu'il faut tous les fuir.

L'apologiste cite ensuite les paroles d'Homère à deux reprises. Avant de reprendre deux hexamètres à propos des Sirènes⁴⁴⁴, l'apologiste élabore sa comparaison avec Charybde qu'il a commencée au début du chapitre (οἶον [...] Χαρύβδεωσ ἀπειλήν). Il l'illustre par un vers de l'*Odyssée* :

Τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε

νηῖα⁴⁴⁵,

« loin de cette fumée et de ce flot écarte ton vaisseau. »

Clément modifie toutefois le premier mot du vers en remplaçant τούτου par κείνου :

Κείνου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε

νηῖα⁴⁴⁶.

Est-ce une erreur de mémoire ou Clément d'Alexandrie a-t-il modifié le pronom délibérément ? La forme κείνου sans le ε prothétique permet de préserver le spondée du début du vers. D'autre part, il y a trois occurrences d'ἐκεῖνος sans le ε prothétique dans le *Protreptique* qui se trouvent

⁴⁴³ Nous retrouvons ces attributs par exemple dans l'Évangile de Jean : Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ ἡ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, « Jésus lui dit : C'est moi qui suis le chemin et la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi », Jn, 14, 6.

⁴⁴⁴ *Od.*, XII, 184-185.

⁴⁴⁵ *Od.*, XII, 219-220.

⁴⁴⁶ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 1.

toutes dans des citations poétiques : en ce qui concerne la première, κείνοις⁴⁴⁷, elle provient de l'*Illiade* et était à l'origine un τούτω⁴⁴⁸. La deuxième, κείνω⁴⁴⁹, dont la citation a été prise chez Euripide, a été modifiée à partir de τούτω⁴⁵⁰. Enfin, la troisième, κείνου, est celle qui nous intéresse ici. D'un côté, Clément ne se prive pas du pronom οὗτος avec plus de deux cents occurrences rien que dans le *Protreptique*. De l'autre, il se sert également du pronom ἐκεῖνος avec le ε prothétique dans cette œuvre-ci avec quarante et une occurrences, ainsi que quatre occurrences avec un καί formé en crase⁴⁵¹. Pourquoi donc alors choisit-il cette forme ? Homère a choisi la forme τούτου et donc le pronom intermédiaire pour exprimer la relative proximité du danger par rapport à Ulysse. Clément a cependant préféré κείνου, une forme qui semble plus adaptée à son grand style. En effet, elle crée une allitération de gutturales et permet également à l'auteur d'insister sur la longue distance à laquelle la fumée et le flot, mais aussi la συνήθεια, doivent se trouver par rapport au lecteur.

Il reprend donc les paroles d'Ulysse qui s'adresse à son pilote de manière pressante, après avoir rassuré ses compagnons en les encourageant à suivre ses conseils⁴⁵². Dans une phrase introductrice (Φεύγωμεν, ᾧ συνναῦται, φεύγωμεν τὸ κῦμα τοῦτο, πῦρ ἐρεύγεται, § 118, 2), Clément permet à ses lecteurs, par cette ambiance, de se sentir projetés dans le contexte homérique. Il rajoute comme incise ᾧ συνναῦται dans sa phrase pour rester dans sa comparaison. De plus, ἐρεύγεται provient également du contexte homérique avec huit occurrences d'ἐρεύγομαι⁴⁵³. Remarquons enfin que l'auteur reprend le terme d'Homère κῦμα, mais à la place du terme καπνός, l'apologiste emploie le mot πῦρ pour désigner le feu qui est vomé par le flot. L'apologiste a également insérer un chiasme avec ces termes, ce qui a pour

⁴⁴⁷ CLÉM., *Protr.*, II, 36, 1. Voir 1.20.

⁴⁴⁸ *Il.*, XXI, 568.

⁴⁴⁹ CLÉM., *Protr.*, VII, 76, 4.

⁴⁵⁰ EUR., *Or.*, 594. Κεῖνος se situe également au v. 593, ἐκεῖνον au v. 595 et ἐκεῖνος au v. 596, les pronoms désignent tous les quatre Apollon et aucune raison flagrante n'explique le changement de pronoms au v. 594, alors que le schéma métrique aurait été tout autant respecté avec un κείνω à la place de τούτω.

⁴⁵¹ I, 9, 2 ; II, 30, 1 ; IV, 54, 1 ; VI, 68, 5. Le premier et troisième renvoie font partie du texte de Clément, tandis que le deuxième renvoi est en poésie et vient de Pindare et le quatrième provient des Lettres de Platon (*Ép.* II, 312e) dont les collections (Les Belles Lettres, Teubner, Oxford Classical Text) ne gardent pas les mots καί et ἐκεῖνο en crase, mais bien séparés.

⁴⁵² *Od.*, XII, 208-221. Cette allocution d'Ulysse fait aussi écho à la narration qui précède, lorsque Ulysse décrit ce qu'il voit en approchant la région de Charybde : καπνὸν καὶ μέγα κῦμα ἴδον, « j'ai vu de la fumée et un grand flot » (v. 202).

⁴⁵³ *Od.* V, 403 ; *Od.* V, 438 ; *Od.* IX, 374 ; *Il.* XVI, 162 ; *Il.* XVII, 265 ; *Il.* XX, 403 ; *Il.* XX, 404 ; *Il.* XX, 406. Les deux premières occurrences de l'*Odyssée* ont le κῦμα comme sujet, tandis que la troisième renvoie au Cyclope Polyphème. L'*Illiade* désigne d'abord les Myrmidons crachant le sang du meurtre, alors que le sujet de la deuxième occurrence est à nouveau le flot. Enfin, les trois dernières représentent un homme mugissant tué par Achille ainsi que la comparaison de son mugissement avec celui d'un taureau et la substantivation de ce verbe pour désigner encore cet homme tué. Le terme ἐρεύγομαι représente donc chez Homère quelque chose de dangereux et dont il faut se méfier.

effet de retarder l'apparition du terme πῦρ et de donner plus d'emphase, lorsque le lecteur se retrouve confronté à ce mot.

Remplacer la notion de fumée par celle du feu pourrait sembler banal, les deux faisant partie du même champ thématique ; le feu est cependant lourd de sens dans le christianisme⁴⁵⁴. Dans ce cas-ci, Clément utilise ce terme métaphoriquement comme symbole des péchés. Avec cette signification cachée dans la figure de style, il est d'autant plus clair que Clément insiste sur la nécessité de s'éloigner de ce flot (c'est-à-dire le paganisme) qui vomit des péchés. Le terme πῦρ se retrouve une seconde fois au § 119, 3, inséré entre νῦξ et θάνατος. Il est dit de ces trois notions négatives que le Christ en débarrassera le païen reconverti.

Après avoir parlé du gouffre de Charybde, Clément s'en prend sans aucune transition⁴⁵⁵ aux Sirènes alors qu'Homère avait agencé le récit du chant XII en commençant par celles-ci et puis seulement avait écrit à propos de Charybde. Pour expliquer cette inversion, une hypothèse serait que l'apologiste commence par le gouffre afin de laisser la place aux Sirènes. À travers celles-ci, il entamerait un long développement sur l'ignorance des païens et la véritable connaissance du Christ, qui nous occupera ultérieurement.

Après sa modification de la notion de fumée en référence au feu, l'auteur poursuit son idée en incitant ses lecteurs à fuir cette fois une mignonne prostituée (πορνίδιον). En effet, celle-ci tente de persuader à travers son chant :

Ἄδει δὲ ἐν αὐτῇ πορνίδιον ὠραῖον, ἡδονή, πανδήμῳ τερπόμενον μουσικῇ⁴⁵⁶,

« une jeune prostituée mignonne⁴⁵⁷ chante sur celle-ci, le plaisir qui se réjouit d'une musique quelconque⁴⁵⁸. »

⁴⁵⁴ LAMPE (1961), p. 1208, s. v. πῦρ. Le feu est un symbole ambivalent puissant pour les chrétiens. Il peut en effet signifier une présence divine à travers le Saint Esprit ou un feu purificateur. Cf. Mt 3, 11 où Jean le Baptiste évoque un baptême dans l'Esprit saint et le feu ; cf. encore Ac. 2, 3-4, lorsque des langues de feu apparaissent et se posent sur les disciples au moment de la première Pentecôte. Cependant, le feu porte également un aspect négatif quant à sa fonction destructrice et est considéré comme un instrument de démon, voir J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT (1969), p. 350.

⁴⁵⁵ Il n'y a en effet aucune particule de liaison. De manière générale, la κοίνη admet une certaine négligence par rapport notamment à la place des particules, mais également à la quantité, beaucoup moins importante que dans les textes classiques, voir MOULTON et TURNER (1963) p. 329. De plus, alors que Clément entame un nouveau sujet, une ponctuation forte après ἐπεύγεται aurait rendu davantage justice au texte.

⁴⁵⁶ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 2.

⁴⁵⁷ L'adjectif « mignon » a été ajouté dans la traduction de πορνίδιον pour rendre l'effet du diminutif qui présente la prostituée comme un être inoffensif.

⁴⁵⁸ MONDÉSERT (1949), p. 187 traduit πανδήμῳ par « vulgaire », sans doute pour respecter l'étymologie de cet adjectif composé. La traduction « quelconque » est sans doute préférable pour souligner l'insignifiance de ce chant qui ne vaut même pas la peine d'être entendu, retirant ainsi l'ambiguïté des différents sens de « vulgaire » que nous connaissons aujourd'hui.

Ce chant est sans doute une référence au premier chapitre du *Protreptique* où Clément cite de nombreux chanteurs et musiciens païens⁴⁵⁹. En ce qui concerne la prostituée, elle renvoie évidemment à la Sirène qui chante et attire sur cette île mauvaise remplie d'os et de cadavres, ὄστοις καὶ νεκροῖς σεσωρευμένη⁴⁶⁰ (« remplie par des piles d'os et de cadavres »). Déjà Circé avertissait Ulysse de l'état de cette même île au moyen des vers πολὺς δ' ἄμφ' ὄστεόφιν θίς / ἀνδρῶν πυθομένων⁴⁶¹ (« autour il y a un grand amas d'os d'hommes qui se sont putréfiés »). Le renvoi de la prostituée aux Sirènes sert à retirer l'individualité propre aux deux personnages mythiques. Elles n'ont dès lors plus d'identité et, devenues la πορνίδιον, elles peuvent ainsi être identifiées à tout païen.

3.2. *Od.*, XII, 184-185.

Δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
νῆα κατάστησον, ἵνα νοῦτέρην ὄπ' ἀκούσης

Clément s'adresse ensuite à Achille :

Δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,
νῆα κατάστησον, ἵνα θειοτέρην ὄπ' ἀκούσης⁴⁶²,

« arrête ton vaisseau pour que tu écoutes une voix plus divine. »

Il reprend en réalité ces hexamètres de l'*Odyssee*, lorsque les Sirènes tentent d'attirer le héros grec. Il a toutefois modifié le deuxième vers. En effet, le texte d'Homère ne comporte pas le terme θειοτέρην mais νοῦτέρην :

νῆα κατάστησον, ἵνα νοῦτέρην ὄπ' ἀκούσης⁴⁶³,

« viens donc par ici, célèbre Ulysse, grande gloire des Achéens, arrête ton vaisseau pour que tu écoutes notre voix. »

Par ces paroles, les Sirènes tentaient de persuader Ulysse d'arrêter son vaisseau pour écouter leurs voix. En ce qui concerne le remplacement du mot νοῦτέρην par θειοτέρην, l'apologiste a pu se tromper en créant ainsi une modification non délibérée⁴⁶⁴. Il est cependant fort probable

⁴⁵⁹ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 261.

⁴⁶⁰ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 2.

⁴⁶¹ *Od.*, XII, 45-46.

⁴⁶² CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 2.

⁴⁶³ *Od.*, XII, 185.

⁴⁶⁴ HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 262.

qu'il avait une idée en tête avec un tel changement. Une explication serait qu'il prête la parole aux Sirènes pour leur faire énoncer des propos blasphématoires. Les créatures attirent en promettant une fausse connaissance, qui serait en plus divine et les rendrait encore plus dangereuses dans la perception de Clément vis-à-vis d'elles. Une autre hypothèse, tout à fait contraire à la précédente, donnerait tout d'abord la parole à Clément qui corrige les vers d'Homère, incitant ses lecteurs à se diriger vers une voix plus divine. Il « christianise » ainsi les paroles du poète en remplaçant un mot par un autre et en expliquant de ce fait l'attitude qu'il faut adopter.

Clément d'Alexandrie semble s'être focalisé sur le deuxième vers, au sein duquel il a opéré un changement sémantique par rapport à sa source. Quel était son intérêt en citant le premier vers ? Premièrement, il donne d'abord l'occasion au poète, qui prête sa voix au Sirènes, de s'exprimer durant un vers et demi avant que Clément ne reprenne la parole pour diriger ses lecteurs graduellement vers le Christ. Dans cette hypothèse de christianisation, la voix à écouter n'est pas celle des Sirènes, mais celle plus divine. En outre, le premier vers comporte le nom d'Ulysse, qu'Homère qualifie de μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, « grande gloire des Achéens ». Bien que κῦδος indique également l'objet de la gloire des Grecs, ce même terme laisse entendre que celui qui est à l'origine de cette gloire, à savoir le chef des Achéens, n'en est lui-même pas exempt, comme il s'en vante lui-même ailleurs⁴⁶⁵. La recherche de la gloire est certes une qualité qu'on retrouvait chez un héros grec. Cependant, le chrétien doit être humble. Ulysse, dont la renommée transparaît à travers le vers d'Homère⁴⁶⁶, est donc caractérisé négativement par Clément. À la suite de cette citation, Clément d'Alexandrie s'adresse directement à Ulysse en l'appelant ὦ ναῦτα. Le même terme au pluriel, composé avec le préfixe συν-, se trouvait au § 118, 2 pour désigner les lecteurs. Introduire un procédé d'assimilation des lecteurs avec Ulysse permet à Clément de mettre indirectement en garde contre la prostituée chaque personne lisant son œuvre. Il interpelle le héros, l'appelant encore τὸ κῦδος τῶν Ἑλλήνων, dans le but de le prévenir de la ruse de la prostituée, qui emploie la flatterie pour l'attirer à elle.

Après la première mention de la prostituée (πορνίδιον), cette femme est à nouveau qualifiée de prostituée, cette fois au moyen du terme πόρνη. Si le premier terme la désignant comprenait un

⁴⁶⁵ *Od.*, IX, 19-20 : εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν / ἀνθρώποισι μέλω, καί μεο κλέος οὐρανὸν ἵκει, « Je suis Ulysse, fils de Laërte, qui suis connu des hommes par toutes mes ruses et ma gloire atteint au ciel. » La traduction « atteint » a été choisie en raison du verbe ἵκει, « venir, parvenir » dont la particularité est qu'il se concentre sur le but désiré sans qu'il y ait pour autant un mouvement, voir Schmidt (1876), p. 508.

⁴⁶⁶ Par ailleurs, un passage de l'*Iliade* présente une invocation formulaire quasiment identique à celle du passage de l'*Odyssee* : εἴπ' ἄγε μ', ὃ πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, « Dis-moi donc, célèbre Ulysse, grande gloire des Achéens », *Il.*, IX, 673.

suffixe diminutif pour suggérer un aspect attrayant, le terme πόρνη est plus direct et entraîne une gradation. L'apologiste, par ce procédé, la montre telle qu'elle est, ainsi que le danger qu'elle peut représenter sous les traits trompeurs d'une πορνίδιον inoffensif qui flatte.

Ἐπαινεῖ σε, ὃ νᾶυτα, καὶ πολυύμνητον λέγει, καὶ τὸ κῦδος τῶν Ἑλλήνων ἢ πόρνη σφετερίζεται⁴⁶⁷,

« elle te loue, matelot, et parle de ta grande renommée, la prostituée cherche à s'approprier l'orgueil des Grecs. »

L'image de la prostitution représente, dans le monde judéo-chrétien, l'infidélité à Dieu et l'association aux démons païens⁴⁶⁸. Cette femme est donc le symbole du paganisme qui attire avec des paroles impies et qui représente l'attrait et le plaisir démoniaque. En d'autres termes, les Sirènes mythiques de l'épopée homérique (Σειρήνας μυθικάς, 118, 1) deviennent, chez Clément, l'image vivante des dangers du paganisme.

Une semi-transposition est constatée entre l'hypotexte et la phrase introductrice de Clément. En effet, la citation de l'*Odyssée* comporte μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, tandis que Clément écrit τὸ κῦδος τῶν Ἑλλήνων. Le terme poétique κῦδος⁴⁶⁹ est maintenu, mais pas la désignation poétique Ἀχαιῶν qui est remplacé par les termes prosaïques τῶν Ἑλλήνων. Il reste ainsi dans l'univers homérique avec κῦδος tout en partant progressivement vers son époque actuelle, puisque ce qui l'intéresse, c'est de convertir les Grecs païens de son époque.

3.3. *Od.*, XII, 178-179.

οἱ δ' ἐν νηϊ μ' ἔδησαν ὁμοῦ χειράς τε πόδας τε
ὄρθον ἐν ἰστοπέδη

Après ces mises en garde, Clément d'Alexandrie continue sur le thème de l'*Odyssée* au § 118, 4 avec παράπλει τὴν ὠδὴν, « navigue le long de ce chant », avant de donner la promesse suivante :

⁴⁶⁷ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 3.

⁴⁶⁸ LAMPE (1961), p. 1122, s. v. πόρνη. Par exemple, Osée, 4, 12 : πνεύματι πορνείας ἐπλανήθησαν καὶ ἐξεπόρνευσαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ αὐτῶν, « ils se sont égarés par un esprit de prostitution et ils se sont prostitués loin de leur Dieu ». Ce passage marque l'idolâtrie à laquelle s'adonne le peuple qui s'écarte ainsi de leur Dieu.

⁴⁶⁹ Le TLG atteste déjà 77 occurrences de κῦδος chez Homère sur 1011 occurrences au total. La grande majorité de ces occurrences faisant partie de la poésie, le reste, à quelques exceptions près, proviennent de grammairiens anciens ou de philosophes citant des poètes.

τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον⁴⁷⁰,

« attaché au bois, tu seras délivré de toute la corruption, le Logos de Dieu te guidera, l'Esprit Saint te fera entrer dans les ports des cieux. »

Clément déclare que celui qui est attaché au bois (τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος) sera délivré de la corruption (φθορᾶς) et sera piloté par le Logos de Dieu. Il emploie le lemme κυβερνάω dont le dérivé nominal est présent dans le passage de l'*Odyssée*, dans lequel Ulysse demande au pilote (κυβερνήθ') de s'éloigner du flot et de la fumée⁴⁷¹. Nous restons donc dans la métaphore de la navigation. En plus de ce renvoi, d'un côté Clément fait ici référence à Ulysse attaché au mât du navire par les mains et les pieds (οἱ δ' ἐν νηϊ μ' ἔδησαν ὁμοῦ χειρᾶς τε πόδας τε / ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, « et ceux-là sur le vaisseau m'ont lié à la fois les mains et les pieds, me tenant droit contre le mât »)⁴⁷² pour ne pas être tenté par les Sirènes. De l'autre, sa phrase est une allusion faisant référence au Christ attaché au bois de la croix qui apporte le salut⁴⁷³. C'est pour susciter cette ambivalence que Clément emploie τῷ ξύλῳ. Pour conserver le contexte de l'*Odyssée*, il aurait pourtant pu se contenter de reprendre l'expression ἐν ἱστοπέδῃ qui se trouve trois fois chez Homère et dans la même position métrique : la première fois lors de la mise en garde d'Ulysse par Circé⁴⁷⁴, la deuxième fois lorsque le héros explique à ses compagnons ce qui les attend⁴⁷⁵ et enfin au moment de naviguer près des Sirènes, quand ses compagnons l'attachent dans l'action même du récit⁴⁷⁶. À partir du matériau du mât, l'apologiste crée une métonymie pour pouvoir se référer au Christ, tout en restant dans le contexte maritime et homérique. Ainsi, le Christ est délivré de la corruption en retrouvant la vie et en vainquant la mort au bois de la croix. Ulysse est lui aussi délivré du chant de la Sirène en s'attachant au bois du mât. Tout homme païen peut donc être libre de la tradition païenne et se diriger vers le Logos.

Clément modifie donc substantiellement cette allusion à l'*Odyssée*. Il garde cependant le verbe δέω, « lier », sous la forme du verbe composé au participe parfait προσδεδεμένος. Il est intéressant de s'interroger sur le rajout du préverbe προσ- que Clément a pu adjoindre au lemme basique pour insister sur le fait que le Christ était attaché plus fixement (cloué) qu'Ulysse.

⁴⁷⁰ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 4.

⁴⁷¹ *Od.*, XII, 217-221. Le vers comportant la forme κυβερνήθ' est le 217.

⁴⁷² *Od.*, XII, 178-179.

⁴⁷³ MONDÉSERT (1949), p. 188, n. 3 ; HERRERO DE JÁUREGUI (2008), p. 263.

⁴⁷⁴ *Od.*, XII, 50-51 : δησάντων σ' ἐν νηϊ θοῆ χειρᾶς τε πόδας τε / ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, « t'ayant attaché sur le vaisseau les mains et les pieds, toi te tenant droit contre le mât. »

⁴⁷⁵ *Od.*, XII, 160-162 : Ἀλλά με δεσμῶ / δήσατ' ἐν ἀργαλέῳ, ὄφρ' ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω, / ὀρθὸν ἐν ἱστοπέδῃ, « mais attachez-moi dans une corde nouvelle, pour qu'enchaîné, j'attende là-même, droit contre le mât. »

⁴⁷⁶ *Od.*, XII, 178-179.

L'apologiste utilise ensuite son antonyme λύω : c'est après être attaché qu'on est libéré. Homère l'emploie à deux reprises : lorsque Ulysse avertit ses camarades de resserrer les liens s'il leur demande de les défaire⁴⁷⁷, ainsi que lorsqu'il leur ordonne de les desserrer, alors qu'il est sous l'emprise du chant des Sirènes⁴⁷⁸. Ensuite, Ulysse, attaché, était évoqué par le verbe simple à des modes divers de l'aoriste (δησάντων, δήσατε et ἔδησαν)⁴⁷⁹. Le héros est, comme le Christ, attaché par les mains et les pieds. Clément reste implicite, considérant l'événement de la mort du Christ connu. Ξύλον est également situé plus loin, lorsque Clément invite Tirésias, devin de Thèbes, à lâcher le thyrsos, attribut de Dionysos, en lui donnant un autre bois pour s'appuyer, sous-entendant à nouveau le bois de la croix⁴⁸⁰.

Après s'être débarrassé de la tradition, le païen peut désormais se concentrer sur la destination de tout chrétien, à savoir les mystères de Dieu :

τότε μου κατοπτρεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων⁴⁸¹,

« alors tu contempleras mon Dieu et tu seras initié à ces saints mystères et tu jouiras des biens cachés dans les cieux. »

À travers ces ἅγια μυστήρια, les hommes convertis auront accès à la véritable connaissance de Dieu. Clément ne parle de cette connaissance que tardivement si ce n'est les indices au début du chapitre avant son long développement (§ 118, 1)⁴⁸².

À la différence de la pleine connaissance promise au chrétien, la πόρνη, associée à la Sirène, apporte un certain « savoir » par son chant. En effet, chez Homère, les Sirènes affirment à Ulysse qu'il repartira avec plus de connaissances (πλείονα εἰδώς au v. 188). En effet, elles-mêmes connaissent tous les maux (ἴδμεν en anaphore au début des v. 189 et 191), qui représentent les fatigues et les efforts du passé. Il y a en effet un indicatif aoriste, μόγησαν (v. 190), « travailler péniblement », qui laisse penser que leurs connaissances sont du passé. En effet, le savoir prophétique de leurs propos est exprimé le mode hypothétique de l'éventuel qui se marque par le subjonctif γένηται (v. 191) dans la relative. Les Sirènes affirment qu'elles

⁴⁷⁷ *Od.*, XII, 53 ; *Od.*, XII, 163.

⁴⁷⁸ *Od.*, XII, 193.

⁴⁷⁹ Il faudrait ajouter encore une dernière occurrence du verbe simple, δέον, lorsque les compagnons d'Ulysse resserrent ses liens, *Od.*, XII, 196.

⁴⁸⁰ CLÉM., *Protr.*, XII, 119, 3 : ἰδοῦ σοι τὸ ξύλον ἐπερείδεσθαι δίδωμι, « Je te donne le bois pour t'y appuyer ». Il y a également la mention du thyrsos au 119, 1, lorsque Clément s'adresse à Penthée de la pièce des *Bacchantales* d'Euripide : μὴ θύρσῳ σκηριπτόμενος, « sans t'appuyer sur le thyrsos. »

⁴⁸¹ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 4.

⁴⁸² Voir analyse sur les attributs du Christ au 3. 1.

connaissent le passé et ensuite mentent sur le fait qu'elles peuvent également prévoir le futur. En quatre vers se trouvent trois occurrences de οἶδα. Clément les exploite pour insister sur l'ignorance des païens et met l'accent sur cette ruse des Sirènes, dont le but est d'attirer. Il fait resurgir tout ce contexte dans la conscience par ces deux vers prononcés par les Sirènes. Il amène le lecteur à se rendre compte au fur et à mesure de l'origine de la véritable connaissance en l'opposant au faux savoir de la prostituée assimilée aux Sirènes, et ainsi, à travers la valeur symbolique qu'elle représente, au faux savoir du paganisme.

Par la suite, l'auteur approfondie cette idée de deux savoirs opposés. En effet, il cite un extrait des *Bacchantes*⁴⁸³ d'Euripide au moment où Penthée, cousin de Dionysos, se fait piéger par le dieu en se ridiculisant, vêtu d'habits de femme pour aller espionner les Bacchantes⁴⁸⁴. Clément n'identifie pas ce personnage. Il aurait pu être à ses yeux un païen quelconque, simplement désigné par τις, suivant le même procédé de dépersonnalisation qu'avec la πόρνη. Il dénigre Penthée, l'humilie et l'identifie à n'importe quel païen, lui retirant toute personnalité individuelle comme s'il n'en méritait pas. Il le caractérise ensuite toujours au § 118, 5, par les mots ἀγνοία μεθύων ἀκράτω, « étant ivre par une pure ignorance ». Le savoir païen est donc explicitement présenté comme entièrement vide.

Clément termine ce paragraphe sur un jeu de mots :

ἐγὼ δ' αὐτὸν οἰκτεῖραμι παρονοῦντα καὶ τὸν οὕτω παρανοοῦντα ἐπὶ σωτηρίαν παρακαλέσαιμι σωφρονοῦσαν, ὅτι καὶ κύριος μετάνοιαν ἀμαρτωλοῦ καὶ οὐχὶ θάνατον ἀσπάζεται⁴⁸⁵,

« et moi, je plaindrais celui-ci étant indécent et j'appellerais celui qui a ainsi la pensée troublée vers le salut simple, parce que le Seigneur aussi accueille le repentir du pêcheur et non pas sa mort. »

Παρονοῦντα désigne le même païen déraisonnant déjà désigné par le pronom indéfini τις que Clément invite vers la μετάνοια. Ces formes proviennent toutes les deux de νοῦς. Il y a là des jeux de mots entre ces dérivés de νοῦς, puis σωφρονοῦσαν, participe présent de σωφρονέω (formé sur φρήν), dont le sens est sémantiquement proche de νοῦς. Ensuite, ἀγνοία partage la

⁴⁸³ CLÉM., *Protr.*, 118, 5. Ce passage du *Protreptique* comporte plusieurs mots relatifs aux mystères préparant le lecteur à la citation, voir STENEKER (1967), p. 141-173 à propos des termes des mystères dans le *Protreptique*.

⁴⁸⁴ EUR., *Bacch.*, 918-919. Penthée dit en effet : καὶ μὴν ὄραν μοι δύο μὲν ἡλίους δοκῶ, / δισσας δὲ Θήβας, « eh bien, il me semble voir deux soleils et une double Thèbes ». Clément semble préférer Euripide parmi les poètes, le considérant comme le plus philosophe d'entre eux, voir DE FAYE (1906), p. 218.

⁴⁸⁵ CLÉM., *Protr.*, XII, 118, 5.

racine de γινώσκω, « connaître », et est phonétiquement proche de ἀνοία. Enfin, παροινούντα, le participe présent de παροινέω, ressemble à παρανοούντα, dont il est séparé par seulement trois mots. Les cinq mots de quatre racines différentes comportent toutefois des échos phonétiques et des ressemblances sémantiques, qui laissent penser que ces termes ont été délibérément choisis de cette manière. De plus, cette gradation, qui met en avant l'importance de l'acquisition de la vraie connaissance, rappelle la façon dont Clément a agencé les verbes de mouvement⁴⁸⁶. En effet, le chapitre s'ouvre sur l'exhortation à fuir la tradition (φύγωμεν et φεύγωμεν) au §118, 1-2. Ensuite, παράπλει au §118, 4, composé avec le préfixe παρα-, offrirait une notion d'esquiver en naviguant à côté et, petit à petit, les actions se sont tournées vers le Christ, non plus pour fuir, mais pour se diriger vers lui et atteindre la destination attendue par Clément (ἦκε ; ἦκέ μοι ; ἦκετε ὡς ἐμέ ; δεῦτε πρὸς με ; σπεύσωμεν, δράμωμεν, tous les deux répétés ; σπεύδων)⁴⁸⁷. Le même procédé est d'application pour la connaissance à travers un jeu de préfixes. En commençant par un mot composé d'un ἀ- privatif (ἀγνοία), l'auteur décrit négativement la tradition païenne, déclarant qu'elle transmet une fausse connaissance et rend les hommes ignorants. Ensuite, par παρανοούντα (accentué par l'écho à παροινούντα), il ne qualifie plus les hommes d'ignorants, mais emploie la notion de déraison de la même façon qu'il avait utilisé le préfixe παρα- auparavant. Enfin, l'apologiste se détourne de la tradition païenne et aborde le point d'arrivée tout à fait chrétien qui est la μετάνοια, terme dans lequel le préfixe μετα- exprime la notion de transformation.

De plus, la citation d'Euripide reprise par Clément est présentée comme une citation hors-contexte. En effet, lorsque l'apologiste joue sur la folie de Penthée et les jeux de mots avec l'ivresse et la folie, il sous-entend l'ivresse physique du personnage. Les lecteurs ayant ce nouveau point de vue, il est difficile pour eux d'avoir une idée noble de l'extase bachique⁴⁸⁸.

La cohérence entre les différents sous-paragraphes peuvent surprendre et paraître aléatoires car Clément reste implicite au début du chapitre en ce qui concerne la connaissance⁴⁸⁹. Cette thématique est initiée par les Sirènes qui proposent un contenu soi-disant véridique et devient de plus en plus explicite par la suite (τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, « tu jouiras des biens cachés dans les cieux », § 118, 4 ; l'opposition des deux connaissances au § 118, 5 ; τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, « la connaissance de Dieu », § 120, 3). La fausse connaissance,

⁴⁸⁶ CLÉM., *Protr.*, 118, 1-121, 1. Voir 3. 1.

⁴⁸⁷ CLÉM., *Protr.*, 119, 1-121, 1.

⁴⁸⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 208.

⁴⁸⁹ Si ce n'est une allusion quelque peu dissimulée au milieu du premier sous-paragraphes : τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει, « elle détourne de la vérité », § 118, 1.

caractérisée comme manque de connaissance et l'ignorance (ἀνοίας δὲ καὶ ἀμαθίας), s'apparente à une extrême impiété (τὴν ἐσχάτην δυσσέβειαν), tandis que l'homme tombe dans l'idolâtrie (εἰδωλολατρείας)⁴⁹⁰. L'auteur chrétien en viendra par la suite à assimiler pratiquement les hommes dépourvus de νοῦς (ἀνόητοι) à des ignorants (ἄγνοιαν), voire à des fous (μανίας, μεμηνέναι), rappelant une fois de plus que cet état mène à des actes impies (ἀνοσιουργεῖν) et des sacrilèges (ἀσεβεῖν)⁴⁹¹.

De plus, Clément exploite ces thèmes de toutes les manières inimaginables. En effet, il utilise l'image du héros fuyant les Sirènes au début du chapitre et fait allusion au même héros s'attachant au mat pour rejoindre sa patrie. De cette manière, il fait ainsi référence au chrétien se dirigeant vers le ciel⁴⁹².

3.4. II., XVII, 220

Κέκλυτε, μυρία φῦλα

Après la mention de Tirésias⁴⁹³ et durant ce long discours sur le savoir de Dieu, l'auteur traite également du Logos qu'il considère comme la source de cette connaissance⁴⁹⁴. Il présente ainsi au § 120, 2 αἰδῖος οὗτος Ἰησοῦς, « cet éternel Jésus », qui forme un chiasme et une *Ringkomposition* avec υἱὸς αἰδῖος, « le fils éternel » au § 121, 1. Clément écrit, de cette manière, une assez longue section (§ 120, 2-5) dans laquelle Jésus s'adresse à l'humanité dans un discours direct. C'est dans ce passage que Clément prête au Christ les paroles écrites par Homère, sans toutefois indiquer ni auteur ni personnage épique⁴⁹⁵ :

κέκλυτε, μυρία φῦλα⁴⁹⁶,

« écoutez, innombrables tribus. »

Ces termes de l'*Illiade* ont pour but d'attirer l'attention des lecteurs reconnaissant un hémistiche épique. Dans l'hypotexte, ces paroles sont prononcées par Hector, qui, ayant eu raison de Patrocle et portant désormais ses armes divines, à savoir les armes que le roi Pélée a offertes à son fils Achille⁴⁹⁷, aimerait récupérer la dépouille du vaincu. Le Troyen exhorte donc les chefs

⁴⁹⁰ CLÉM., *Protr.*, XII, 121, 3.

⁴⁹¹ CLÉM., *Protr.*, XII, 122, 1.

⁴⁹² ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 312.

⁴⁹³ CLÉM., *Protr.*, XII, 119, 3.

⁴⁹⁴ CLÉM., *Protr.*, XII, 120, 3.

⁴⁹⁵ CLÉM., *Protr.*, XII, 120, 2.

⁴⁹⁶ *Il.*, XVII, 220.

⁴⁹⁷ *Il.*, XVII, 194-196.

des alliés (περικτιόνων ἐπικούρων au v. 220) en leur déclarant qu'il les a faits venir dans le but de protéger les épouses et les enfants des Troyens. De plus, il partagera la moitié du butin avec celui qui vaincra Ajax et ramènera le corps de Patrocle⁴⁹⁸.

Tandis qu'Hector s'adresse à ces chefs alliés et voisins au nombre de dix et tous nommés⁴⁹⁹, Clément, en employant ces trois mots, étend le public qu'il agrandit considérablement. Il sollicite tout d'abord les Grecs nés dans la religion polythéiste et qui y restent par habitude⁵⁰⁰. Cependant, l'apologiste fait en sorte que le Christ s'adresse explicitement à tous par l'expression en polysyndète, absente dans l'hypotexte, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες (« et les barbares et les Grecs »)⁵⁰¹. Cette opposition binaire⁵⁰² désignant un ensemble signifie que Jésus accepte tout le monde, comme il le dit lui-même explicitement en précisant : τὸ πᾶν ἀνθρώπων γένος καλῶ, « j'appelle toute l'espèce humaine ». Là où Hector ne veut sauver que son propre peuple, c'est-à-dire les Troyens, le Christ vient sauver et les Grecs et les non-Grecs. Cette catégorie reprend à la fois ceux qui participent à la culture hellénique, qui est celle de Clément, et tous les autres humains. Cette extension (signalée par βάρβαροι) est mise en avant par le choix de la citation et de son contexte. Hector parle à dix chefs dans le but de sauver son propre peuple, tandis que le Christ parle à tous les hommes dans le but de les sauver eux-mêmes.

Dans son appel, en employant les mêmes termes qu'Hector s'adressant à ses alliés, Clément fait revenir le souvenir de tout un passage homérique. Hector emploie le terme ῥύοισθε⁵⁰³, « sauver », en expliquant les raisons de combattre, à savoir sauver son peuple. Il utilise de plus l'impératif, puisqu'il n'a pas la capacité de le faire seul. Clément présente ainsi un nouveau type de héros : Homère est, en effet, revisité par l'apologiste pour représenter quelqu'un qui surpasse un grand héros tel qu'Hector, le combattant des Troyens. Le Christ devient le héros

⁴⁹⁸ *Il.*, XVII, 220-232.

⁴⁹⁹ *Il.*, XVII, 216-218.

⁵⁰⁰ MONDÉSERT (1949), p. 27.

⁵⁰¹ CLÉM., *Protr.*, XII, 120, 2.

⁵⁰² L'expression est présente chez d'autres auteurs, tels qu'Isocrate (τοῖς Ἕλλησι καὶ τοῖς βαρβάροις, « aux Grecs et aux Barbares », ISOCR., *Call.*, 27, 5) ou encore Aristote, qui la rend encore plus explicite (πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες [...] καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, « tous les hommes ont en effet une conception au sujet des dieux, et tous [...] et les Barbares et les Grecs », ARSTT., *Cael.*, 270b ; διὰ τί πάντες ἄνθρωποι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, « pourquoi tous les hommes, et les Barbares et les Grecs », ARSTT., *Probl.*, XV, 3). L'opposition porte à l'origine sur un principe culturel avec, d'une part, un peuple civilisé, de l'autre, un peuple constitué de sauvages. Dans la pensée chrétienne, la différence ne se produit plus au niveau culturel, mais relève de la théologie, voir BARBU (2016) p. 10. Il est intéressant de constater que Clément reprend l'opposition qu'utilisaient les auteurs païens et qui n'est pourtant plus la séparation la plus pertinente à son époque.

⁵⁰³ *Il.*, XVII, 223-224 : ἀλλ' ἵνα μοι Τρώων ἀλόχοις καὶ νήπια τέκνα / προφρονέως ῥύοισθε φιλοπολέμων ὑπ' Ἀχαιῶν, « Mais pour que vous sauviez les femmes des Troyens et les enfants en bas âge avec empressement des Achéens belliqueux ».

par excellence : ce n'est pas Hector qui est le Sauveur, mais bien le Christ, qui surpasse le héros troyen dans cette volonté d'aider tout le monde et dans sa capacité à le faire seul.

Clément fait un autre parallèle entre le Troyen et le Christ. En effet, tandis qu'Hector promet d'offrir moitié de la dépouille de Patrocle (ἥμισυ τῷ ἐνάρω) et de garder l'autre pour lui (il utilise ἐγώ, v. 232). Il promet en même temps une gloire (τὸ κλέος) semblable à la sienne (il utilise ὅσσον ἐμοί)⁵⁰⁴, Clément fait dire au Christ τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι, « je me donne moi-même entièrement ». Le premier promet une moitié de butin et la gloire, tandis que le second donne entièrement sa propre personne.

3.5. Éléments de conclusion

Dans ce chapitre, Clément utilise donc des vers de l'*Odyssée* et de l'*Iliade* sans en citer l'auteur ou l'œuvre : c'est au lecteur de (re)connaître ces passages, en partie grâce à la versification et la langue, mais aussi sur la base du contenu des extraits cités. L'apologiste enrichit son texte avec ces (parties de) vers homériques, dans le but de faire passer des messages forts auprès des lecteurs. Il leur donne des images et des comparaisons qu'ils comprendront grâce à une excellente connaissance des œuvres épiques. De plus, Clément écrit des passages contenant des termes relatifs aux mystères. De cette manière, le contexte évoque une situation connue pour ses lecteurs païens⁵⁰⁵.

L'apologiste commence par des vers d'Homère sur Charybde, puis sur les Sirènes en incitant ses lecteurs à fuir la coutume païenne, la συνήθεια, qui transmet des fausses connaissances (§ 118, 1). Ensuite, survient l'ambivalence de la mention du bois où, comme Ulysse, attaché au bois du mât, est sauvé des Sirènes, le Christ, attaché à la croix du salut, l'est de la corruption (§ 118, 4). Quant au païen, il doit se laisser guider par le Logos (§ 118, 4). Enfin, lors du discours sur le Logos et le vrai savoir, Clément fait provenir de la bouche de Jésus un cri d'exhortation (§ 120, 2) emprunté à Hector motivant ses troupes. De cette manière, il rétablit l'identité du véritable Sauveur, Jésus. La présence d'Homère est plus marquée au début du chapitre XII, puis elle s'estompe : c'est un signe du rôle propédeutique que Clément assigne à l'héritage païen, qui est appelé à être dépassé par la suite.

Il y a une progression depuis l'image du monde matériel avec les Sirènes vers le monde spirituel du salut. Homère, dans l'*Odyssée*, présente ses personnages devant un choix : choisir ce qui les

⁵⁰⁴ *Il.*, XVII, 231-232.

⁵⁰⁵ STENEKER (1967), p. 143.

Chapitre XII du *Protreptique*

mènera soit vers le salut, soit vers la destruction⁵⁰⁶. Clément utilise également ce procédé en exposant à ses lecteurs deux choix, dont l'un est le christianisme apportant le salut et l'autre le paganisme apportant la destruction. Il utilise ces passages homériques dans des contextes, dans lesquels il presse ses lecteurs vers la conversion⁵⁰⁷.

Clément n'exploite pas, dans cette partie, une citation pour nier son contenu ou s'en servir pour renforcer ses arguments, mais il crée des liens avec ses lecteurs sensibles aux passages homériques populaires⁵⁰⁸. Les citations qu'on pourrait considérer de « décoratives » ont en réalité un rôle plus important, bien qu'elles n'apportent aucun argument ni n'en illustrent. Il utilise également des images des œuvres d'Homère, des métaphores et des procédés littéraires pour intéresser ses lecteurs cultivés, qui seraient moins sensibles au message initial de conversion⁵⁰⁹. En effet, Clément puise dans un passé commun et une tradition et coutume avec laquelle ils sont familiers⁵¹⁰.

Le chapitre XII reproduit le même schéma que l'œuvre entière à une plus petite échelle. En effet, dans les deux cas, on se dirige de plus en plus vers le salut et on fuit le paganisme. Les premiers chapitres (à l'exception du chapitre I) se concentrent sur le paganisme et ce qu'il ne fallait pas suivre. Au fur et à mesure du *Protreptique*, le discours de Clément tend vers ce qui est à garder dans le paganisme pour, finalement, se laisser guider par le Logos divin. Le chapitre XII commence par un épisode assez alarmiste, lorsque Clément enjoint le lecteur à fuir la *συνήθεια*. Il reprend la coutume païenne dans son ensemble, alors qu'il en détaillait le contenu dans les premiers chapitres. Au fur et à mesure que le lecteur avance dans le chapitre, le paganisme s'efface au profit du christianisme et des références aux Testaments.

⁵⁰⁶ VAN DER POLL (2021), p. 323.

⁵⁰⁷ VAN DER POLL (2021), p. 314.

⁵⁰⁸ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 279.

⁵⁰⁹ STENEKER (1967), p. 174.

⁵¹⁰ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 312.

Conclusion

Ce travail participe à mettre en lumière les stratégies employées par Clément d'Alexandrie lorsqu'il cite Homère dans les chapitres II, VII et XII du *Protreptique*. Clément ne se prive pas d'évoquer le poète en remaniant ses extraits pour encourager les Grecs païens à se convertir au christianisme. Il utilise plusieurs procédés pour insérer les vers, qui diffèrent en fonction de la thématique du chapitre.

En effet, les citations référencées – citations dont Clément indique explicitement l'auteur – sont principalement regroupées dans le chapitre II du *Protreptique*. Le nom d'Homère y est surtout écrit au nominatif⁵¹¹, bien que les lecteurs n'en aient pas besoin pour reconnaître l'auteur. Il devient alors l'objet des moqueries de Clément. Le nom du poète est donc employé non pas lorsque l'une de ses références est particulièrement difficile à être identifiée, mais lorsque Clément l'accuse directement d'avoir écrit certains vers. C'est notamment pour cette raison que la plupart des occurrences d'Ὅμηρος se retrouvent dans le chapitre II⁵¹². Quand Homère n'est pas explicitement mentionné, d'autres indices, tels que les personnages, la métrique, les épithètes... permettent de deviner l'auteur. En ce qui concerne les citations non référencées plus complexes, Clément compte sur le bon niveau intellectuel et culturel de ses lecteurs.

Les références à Homère peuvent se composer de trois vers (voir 1.7 ; 1.14 ; 2.4) comme d'un mot (1.4 ; 2.2). Les citations homériques, bien que parfois utilisées en tant qu'ornement – aussi appelées « citations décoratives », puisqu'elles n'apportent aucun argument ni n'en illustrent – jouent souvent un rôle plus complexe : elles permettent de créer un lien entre Clément et son lecteur par un socle culturel commun. L'apologiste montre, de cette manière, que lui aussi a été éduqué dans la tradition grecque païenne. Ces citations servent ainsi à rendre les lecteurs plus réceptifs à ses idées. Outre son haut niveau littéraire, Clément possède un style d'écriture élaboré, qui plaira d'autant plus à ses lecteurs.

Un grand déséquilibre se marque quant aux choix des citations homériques. En effet, Clément reprend davantage de passages de l'*Illiade* que de l'*Odyssée*, suivant la tradition grecque, puisque la première œuvre était beaucoup plus représentée que la deuxième. L'analyse des références à Homère révèle un autre déséquilibre. Le premier chapitre analysé (II) contient vingt-sept références au poète, regroupant citations et allusions, tandis que les deux autres (VII et XII) en comptent quatre chacun. Le chapitre II est la plus longue partie du *Protreptique*, ce

⁵¹¹ Il est nommé douze fois au nominatif et quatre fois au vocatif.

⁵¹² Le chapitre II comporte onze occurrences sur les seize du *Protreptique*.

Conclusion

qui explique en partie le nombre élevé de références qu'on peut y trouver. Clément y attaque ouvertement le paganisme en reprenant des citations dont il nie le contenu, et raille Homère. Il enchaîne les thèmes et ne commente pas toujours les citations reprises, laissant le soin de la réflexion à ses lecteurs cultivés.

Dans le chapitre VII, l'apologiste présente un Homère « chrétien », qui apporte enfin la vérité en révélant le véritable visage des dieux païens. Il entend par là que les doctrines chrétiennes ne sont pas nécessairement incompatibles avec la poésie grecque et que les deux peuvent même coexister, bien que de nombreux éléments (qu'il présente dans le chapitre II du *Protreptique*) ne concordent pas⁵¹³.

Le chapitre XII se concentre essentiellement sur le Logos divin. Clément part de la coutume païenne qu'il faut fuir pour se diriger vers le Christ. Autour des quatre citations, Clément plonge le lecteur dans le thème de l'*Odyssee*, l'associant au héros Ulysse, qui fuit les monstres. Les citations dans ce chapitre n'apportent aucun argument rationnel et pourraient être considérées comme « décoratives ». Néanmoins, Clément ne les insère pas sans finalité dans son œuvre, puisque sa manière d'agencer les références captivera ses lecteurs sensibles au thème de l'*Odyssee*.

Dans les trois chapitres, Clément insère les citations homériques sans pour autant les contextualiser. Tous les moyens sont bons pour apporter un nouveau sens apologétique, même si, pour ce faire, il doit jouer sur le contexte (1.15 ; 1.17 ; 1.26) ou l'évolution d'un mot (1.11). Il ne recopie pas les vers, comme le font d'autres apologistes, mais les adapte. Il rend ainsi son style plus léger et raffiné. Clément se démarque également quant à la disposition de son œuvre : il est clair qu'il avait un plan prédéfini concernant ses thèmes et ses idées, qu'il illustre ensuite par les renvois à Homère. Clément est ainsi assez original, étant donné que certains apologistes du II^e siècle appuyaient leur argumentation sur des vers homériques choisis avant même la fixation du plan de leurs œuvres⁵¹⁴.

Bien qu'il construise son argumentation avant d'insérer les références à Homère, Clément a toutefois des préférences pour certains passages. En effet, dans toute son œuvre, il n'évoque pas certains chants homériques (comme le chant V de l'*Odyssee*), et en reprend d'autres à

⁵¹³ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 314 nomme ce phénomène « christianisme hellénisé ». De même, LE BOULLIEUX (2017), p. 158 évoque une hellénisation du christianisme, mais emploie également – ce qui paraît être une expression plus appropriée – une christianisation de l'hellénisme.

⁵¹⁴ ZEEGERS-VANDER VORST (1972), p. 67-69.

Conclusion

plusieurs reprises (par exemple, le chant V de l'*Illiade*)⁵¹⁵. Malgré ses connaissances culturelles assez impressionnantes, il arrive cependant que Clément confonde des personnages et attribue par la même occasion des adjectifs qui désignent un autre personnage chez Homère (1.6 ; 1.17).

L'apologiste est également imprévisible. Il reprend d'abord une réminiscence d'Homère, puis d'autres, créant une sorte d'accumulation, et s'arrête soudainement, ne citant plus du tout le poète, avant de le mentionner à nouveau plus loin. Il ne ressent pas le besoin de citer de longs passages et se contente, la plupart du temps, de quelques mots. Par ses références, il parvient toutefois à faire revivre tout le passage homérique (1.6 ; 2.2 ; 2.4 ; etc.).

Malgré les références à Homère éparpillées dans son œuvre, il arrive à l'auteur de lier des passages homériques lorsqu'il se focalise sur un personnage en particulier. Les citations, qui se suivent de près dans son texte, peuvent alors provenir de chants très éloignés chez Homère (voir 1.1 avec 1.2 et 1.3 ; 1.11 avec 1.12). De même, il peut créer une nouvelle phrase à partir de deux citations homériques (voir 1.26).

Clément crée souvent des gradations pour amener ses lecteurs au point culminant de son argumentation. Le chapitre II expose de nombreux thèmes, ce qui rend le phénomène moins visible, mais les chapitres VII et XII présentent des gradations assez importantes. Clément joue sur le nombre de mots, le fond, la forme... Autrement dit, sur tout ce qu'il peut exploiter. En outre, il adapte l'hypotexte (2.3), le tronque (2.4), le retire de son contexte (1.26).

Il n'est pas toujours facile de comprendre les intentions de l'apologiste, en apparence contradictoires, bien qu'il suive, toujours selon un plan, la visée de la persuasion apologétique et protreptique. Clément utilise ainsi Homère de toutes les manières : il lui arrive de le critiquer (1.6 ; 1.8 ; 1.11 ; etc.), de le corriger (1.4), de l'utiliser comme argument d'autorité par rapport à d'autres extraits païens (1.10). En outre, il le loue, le félicitant de révéler la vérité (2.2 ; 2.3 ; 2.4). Alors que le *Pédagogue* et les *Stromates* développent la théologie de Clément, la nature exhortative du *Protreptique* permet à Clément, par ces nombreux procédés d'insertion, une aussi grande richesse philologique.

⁵¹⁵ Voir annexe.

Bibliographie

Éditions et commentaires

APOLLODORUS, *The Library*, with an English translation by Sir J. G. FRAZER, I, Londres, 1921 (LCL).

ARISTOPHANE, I, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, texte établi par V. COULON et traduit par H. VAN DAELE, Paris, 1923 (CUF).

ARISTOTE, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. MORAUX, Paris, 1965 (CUF).

ARISTOTE, *Problèmes*, II, *Sections XI à XXVII*, texte établi et traduit par P. LOUIS, Paris, 1993 (CUF).

A. M. BOWIE, *Iliad, book III*, Cambridge, 2019.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, introduction, traduction et notes de C. MONDÉSERT, Paris, 1949 (SC 2 bis).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, texte grec, introduction, traduction et notes de H.-I. MARROU, traduction de M. HARL, Paris, 1960 (SC 70).

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*, II, *livre III-V*, introduction et annotation de M.-O. BOULNOIS, texte grec de C. RIEDWEG, traduction de J. BOUFFARTIGUE, M.-O. BOULNOIS et P. CASTAN, Paris, 2016 (SC 582).

M. W. EDWARDS, *The Iliad : A Commentary, Volume V, books 17-20*, Cambridge, 1991.

Epicorum Graecorum fragmenta, Vol. I, coll., dispositio, comment. criticum adiecit G. KINKEL Vol. I, Leipzig, 1877 (BT).

Etymologicon Magnum seu uerius Lexicon, recensuit T. GAISFORD, Oxford, 1848 [réimpr. Amsterdam, 1962].

EURIPIDE, *Oreste*, Tome VI¹, texte établi et annoté par F. CHAPOUTHIER et traduit par L. MÉRIDIER, Paris, 1959 (CUF).

EURIPIDE, *Les Bacchantes*, Tome VI², texte établi et traduit par H. GRÉGOIRE avec le concours de J. MEUNIER, Paris, 1961 (CUF).

Bibliographie

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique, Livre II-III*, introduction, texte grec, traduction et annotation par E. DES PLACES, Paris, 19 (SC 228).

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique, Livres V-VII*, texte grec, traduction et notes par G. BARDY, Paris, 1955 (SC 41).

[EUSTATHE DE THESSALONIQUE], *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes ad fidem exempli Romani editi, I*, curavit M. VAN DER VALK, Leiden, 1971.

B. GRAZIOSI et J. HAUBOLD, *Homer, Iliad, Book VI*, Cambridge, 2010.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 4-5, Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, Paris, 1983 (SC 309).

HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, texte établi et traduit par F. BUFFIÈRE, Paris, 1962 (CUF).

HÉRODOTE, *Histoires, II, Euterpe*, texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND, Paris, 5^e éd., 1972 (CUF).

M. HERRERO DE JÁUREGUI, *The Protrepticus of Clement of Alexandria : A Commentary*, Bologne, 2008.

HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les jours, le Bouclier*, texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, 1928 (CUF).

[HOMÈRE], *Homeri Ilias*, recensuit M. L. WEST, Leipzig, 2 vol., 2000 (BT).

HOMERUS, *Odysea*, recensuit M. L. WEST, Leipzig, 2017 (BT).

ISOCRATE, *Discours I*, texte établi et traduit par G. MATHIEU et É. BRÉMOND, Paris, 1928 (CUF).

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par C. MUNIER, Paris, 2006 (SC 507).

G. S. KIRK, *The Iliad : a Commentary, volume 1 : books 1-4*, Cambridge, 1985.

G. S. KIRK, *The Iliad : a Commentary, volume 2 : books 5-8*, Cambridge, 1990.

[Ménandre] R. KASSEL et C. AUSTIN, *Menander, Testimonia et fragmenta apud scriptores servata*, Berlin, 1998 (PCG VI 2).

Bibliographie

NONNOS DE PANOPOLIS, *Les Dionysiaques, VIII, chants XX-XXIV*, texte établi et annoté par N. HOPKINSON et traduit par F. VIAN, Paris, 1994 (CUF).

Novum Testamentum Graece, post Eb. NESTLE, Erw. NESTLE ed. K. et B. ALAND et al., 27e éd., Stuttgart, 2007.

LUCIEN, *Œuvres, tome II, opuscules 11-20*, texte établi et traduit par J. BOMPAIRE, Paris, 1998 (CUF).

LUCIAN, III, with an English translation by A. M. HARMON, Londres 1969 (LCL).

PAUSANIAS., *Description de la Grèce, VIII, L'Arcadie*, texte établi par M. CASEVITZ, traduit et commenté par M. JOST, avec la collaboration de J. MARCADÉ, Paris, 1998 (CUF).

PLATON, *Œuvres complètes, tome VI, livre I-III*, texte établi et traduit par E. CHAMBRY avec introduction d'A. DIÈS, Paris, 1959 (CUF).

[PORPHYRE], *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, fasc. 1 edidit H. SCHRADER, Leipzig, 1880 (BT).

PROCOPE DE GAZA, *Discours et fragments*, texte établi, introduit et commenté par E. AMATOS, A. CORCELLA, G. VENTRELLA, traduit par P. MARÉCHAUX, Paris, 2014 (CUF).

PSEUDO-HOMÈRE, *Hymnes*, texte établi et traduit par J. HUMBERT, Paris, 2004 (CUF).

[Scholies], G. DINDORFIUS, *Scholia Graeca in Homeri Odysseam, ex codicibus aucta et emendata, Tomus I*, Amsterdam, 1855 [réimpr. Amsterdam, 1962].

[Scholies], G. DINDORFIUS, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem, ex codicibus aucta et emendata, Tomus I*, Leipzig, 1875.

[Scholies], H. ERBSE, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia uetera), uolumen primum, Praefactionem et Scholia ad Libros A-Δ continens*, Berlin, 1969.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, edidit A. RAHLFS, Stuttgart, 5^e éd., 2 vol., 1952.

SEXTUS EMPIRICUS, *Opera II, Adversus dogmaticos, V (Adv. Mathem. VII-XI)*, recensuit H. MUTSCHMANN, Leipzig, 1914 (BT).

[Souda], *Suidae lexicon*, II, edidit A. ADLER, Leipzig, 1928 (Lexicographi Graeci 1).

Bibliographie

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse, I*, texte établi et traduit par J. de ROMILLY, Paris, 1958 (CUF).

Études

G. AGOSTI et E. MAGNELLI, « Homeric Nonnus » in C.-P. MANOLEA (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Leiden, 2021, p. 108-139.

D. BARBU, *Naissance de l'idolâtrie, image, identité, religion*, Liège, 2016.

O. BARDENHEWER, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres, I, de la fin du 1^{er} siècle au commencement du IV^e*, Paris, 1898.

BARDY, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926.

W. BECK, « κωνάμωια », in H. J. METTE et B. SNELL (éds), *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, II, Göttingen, 2010, col. 1589.

C. BONNER, « Κεστός ἱμάς and the Saltire of Aphrodite », *AJPh* 70, No 1 (1949), p. 1-6.

A. LE BOULLIEUX, « Première partie : Clément d'Alexandrie », in B. POUDERON (éd.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, III, *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Paris, 2017, p. 57-170.

O. BOUQUIAUX-SIMON, *Les lectures homériques de Lucien*, Liège, 1968.

O. BOUQUIAUX-SIMON, M.-H. MARGANNE, W. CLARYSSE, K. VANDORPE, et J.-C. DIDDEREN, *Les livres dans le monde gréco-romain*, Liège : CeDoPaL n° 2, 2004.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 2010.

H. VON CAMPENHAUSEN, *Les Pères de l'Église, vol. 1. Les Pères grecs*, traduit de l'allemand par O. MARBACH, Paris, 1963.

H. CROUZEL, « La théologie de l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *AHlg* 5 (1996), p. 75-97.

A. DAGUET-GAGEY, « Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens ? », *BSAF* 2000 (2004), p. 206-208.

J. A. DANE, « The Notion of Ring Composition in Classical and Medieval Studies: a Comment on Critical Method and Illusion », *Neuphilologische Mitteilungen* 94, n° 1 (1993), p. 61-67.

Bibliographie

- J. DEL TREPPO, « Imiter Homère : sur la tmèse chez Apollonios de Rhodes », *Aitia* [en ligne] 9.2 (2019), DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.5092> (consulté le 27 février 2023).
- E. DICKEY, *Ancient Greek Scholarship, A Guide to Finding, Reading and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford, 2007.
- F. DINGREMONT, « Homère, le génie du paganisme et les philosophes : un conflit des sagesses », *L'Homme* 201 (2012), p. 55-84.
- G. DORIVAL, « Les formes et modèles littéraires », in B. POUDERON et E. NORELLI (éds), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451, I, Introduction : problèmes et perspectives*, Paris, 2016, p. 155-207.
- C. A. FARAONE, « Aphrodite's ΚΕΣΤΟΣ and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual », *Phoenix* 44, No. 3 (1990), p. 219-243.
- E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris, 1906.
- J. FISH, « An Epicurean Evaluates the Practical Wisdom of Homer : Philodemus, *On the Good King* », in C.-P. MANOLEA (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Leiden, 2021, p. 259-274.
- V. FRANKESKOU, « Gregory Nazianzen's Usage of the Homeric Simile », *JHS*, 139 (2019), p. 147-171.
- B. GAIN, « Citations isolées et citations groupées dans la littérature chrétienne des premiers siècles », in C. NICOLAS (éd.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, 2006, p. 179-190.
- G. GENETTE, *Palimpseste : la littérature au second degré*, Paris, 1982.
- A. HERMANN, « Fliege (Mücke) », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band VII, Stuttgart, 1969, col. 1110-1124.
- M. HERRERO DE JÁUREGUI, « *Xenophanes redidivus* ? : l'anthropomorphisme des dieux d'Homère dans la littérature apologétique chrétienne », in R. GAGNÉ et M. HERRERO DE

Bibliographie

JÁUREGUI (dirs), *Les dieux d'Homère II – Anthropomorphismes*, Liège, 2019 (Kernos, supplément 33), p. 235-260.

J. JOUANNA et P. DEMONT, « Le sens d'ἰχῶρ chez Homère (*Iliade* V, v. 340 et 416) et Eschyle (*Agamemnon*, v. 1480) en relation avec les emplois du mot dans la collection hippocratique », *REA* 83 (1981), p. 197-209.

F. JOURDAN, « Dionysos dans le *Protrepétique* de Clément d'Alexandrie, Initiations dionysiaques et mystères chrétiens », *RHR*, 3 (2006), p. 265-282.

J. LABARBE, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949.

F. LÉTOUBLON, « Citations et formules chez Homère », in C. NICOLAS (éd.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, 2006, p. 17-32.

M. LORÉ, « L'impegno pedagogico di Clemente Alessandrino fra influssi filosofici greci e profonda fede cristiana », *Ricerche Pedagogiche* 210 (2019), p. 86-100.

J.-M. LUCE, « Les chiens dans l'Antiquité grecque », in C. BELLIER, L. CATTELAÏN et P. CATTELAÏN (éds), *Chiens et chats dans la Préhistoire et l'Antiquité*, Treignes, 2015, p. 61-68.

P. MARAVAL, « L'erreur athée dans le *Triakontaétérikos* d'Eusèbe de Césarée », in G. DORIVAL et D. PRALON (éds), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, 2002, p. 311-318.

B. MEZZADRI, « Arès : dieu niais, dieu nié », in G. DORIVAL et D. PRALON (éds) *Nier les dieux, nier Dieu*, Provence, 2002, p. 29-36.

A. MOTTE, « L'expression du sacré chez Platon », *REG* 102, No. 485/486 (1989), p. 10-27.

C. NICOLAS, « Présentation du recueil en forme de synthèse », in C. NICOLAS (éd.), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, Grenoble, 2006, p. 7-14.

A. D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.

M. ONS, *L'apport du motif littéraire des chiens dévorant les corps humains à la construction du récit et des personnages dans la tragédie grecque classique* (mémoire), Université de Liège, Liège, 2021-2022.

Bibliographie

- E. F. OSBORN, *The Philosophy of Alexandria*, Cambridge, 1957.
- M. PARRY, *L'épithète traditionnelle dans Homère : essai sur un problème de style homérique*, Paris, 1928.
- J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église, II*, Paris, 1957.
- S. ROUX, *Homère et les philosophes*, Paris, 2020.
- K. O. SANDNES, *The Challenge of Homer: School, Pagan Poet et Early Christianity*, Londres, 2009.
- R. SHORROCK, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Londres, 2011.
- M. SCHMIDT, « μαίνομαι », in H. J. METTE et B. SNELL (éds), *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, III, Göttingen, 2010, col. 5-7.
- H. STENEKER, *ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ*, *Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nijmegen, 1967.
- C. VAN DER POLL, « Clement of Alexandria's Reception of Homer », in C.-P. MANOLEA (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Leiden, 2021, p. 309-334.
- N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^e siècle*, Louvain, 1972.

Outils

- A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 26^e éd. revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, 1963.
- F. BLASS et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1961.
- J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, 1969.
- R. J. CUNLIFFE, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, Londres, 1924.

Bibliographie

J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford, 1954

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon* (ed. rev. and augm. throughout by Sir H. S. JONES with the assistance of R. MCKENZIE, and the cooperation of many scholars), Oxford, 1996.

J. MOULTON et N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek, Vol. III, Syntax*, Édimbourg, 1963.

Le Petit Larousse, Grand format, P. MAUBOURGUET (éd.), Paris, 1995.

UNIVERSITÉ DE LORRAINE, ATILF, CNRS, *Trésor de la Langue Française Informatisé (TLFi)*, <http://atilf.atilf.fr/frantext.htm> (site consulté le 20 mai 2024).

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, *Thesaurus Linguae Graecae (TLG), Digital Library* (ed. Maria C. PANTELIA), <https://www.tlg.uci.edu> (site consulté du 21 juillet 2023 au 20 mai 2024).

Annexe

Tableau de correspondance des références des vers repris d'Homère par Clément dans les chapitres II, VII et XII du *Protreptique*.

Homère	Clément	Homère	Clément
<i>Iliade</i>			
<i>Il.</i> , I, 423-424	II, 36, 5	<i>Il.</i> , VI, 132-134	VII, 76, 2
<i>Il.</i> , I, 528-530	II, 33, 1	<i>Il.</i> , VIII, 49*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , I, 544*	II, 32, 4	<i>Il.</i> , VIII, 132*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , I, 591	II, 29, 5	<i>Il.</i> , XI, 182*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , I, 607**	VII, 76, 1	<i>Il.</i> , XIV, 214-215	II, 33, 2
<i>Il.</i> , II, 426	II, 18, 1	<i>Il.</i> , XIV, 239**	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , II, 547	II, 22, 1	<i>Il.</i> , XV, 12*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , III, 243-244	II, 30, 4	<i>Il.</i> , XV, 47*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , III, 407	VII, 76, 1	<i>Il.</i> , XVI, 458*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , III, 424-425	II, 35, 2	<i>Il.</i> , XVI, 676	II, 18, 2
<i>Il.</i> , IV, 49	II, 18, 2 ; II, 41, 3	<i>Il.</i> , XVII, 220	XII, 120, 2
<i>Il.</i> , IV, 68*	II, 32, 4	<i>Il.</i> , XVIII, 383**	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , V, 31	II, 29, 2	<i>Il.</i> , XVIII, 393**	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , V, 340	II, 36, 3	<i>Il.</i> , XVIII, 411	II, 29, 5
<i>Il.</i> , V, 343	II, 36, 1	<i>Il.</i> , XVIII, 462**	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , V, 385-387	II, 29, 3	<i>Il.</i> , XVIII, 614**	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , V, 395	II, 36, 2	<i>Il.</i> , XX, 56*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , V, 403	II, 33, 4	<i>Il.</i> , XXI, 394	VII, 76, 1
<i>Il.</i> , V, 416	II, 36, 3	<i>Il.</i> , XXI, 568	II, 36, 1
<i>Il.</i> , V, 426*	II, 32, 4	<i>Il.</i> , XXII, 167*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , V, 455	II, 29, 2	<i>Il.</i> , XXIV, 103*	II, 32, 4
<i>Il.</i> , V, 858	II, 36, 1		
<i>Odyssée</i>			
<i>Od.</i> , I, 28*	II, 32, 4	<i>Od.</i> , XII, 184-185	XII, 118, 2
<i>Od.</i> , IV, 63	II, 37, 4	<i>Od.</i> , XII, 219-220	XII, 118, 1
<i>Od.</i> , VIII, 300**	VII, 76, 1	<i>Od.</i> , XII, 445*	II, 32, 4
<i>Od.</i> , VIII, 324	II, 33, 7	<i>Od.</i> , XVIII, 137*	II, 32, 4
<i>Od.</i> , VIII, 349**	VII, 76, 1	<i>Od.</i> , XIX, 34	II, 35, 2
<i>Od.</i> , VIII, 357**	VII, 76, 1	<i>Od.</i> , XIX, 163	II, 37, 4
<i>Od.</i> , XI, 601-602	II, 30, 6	<i>Od.</i> , XXI, 26	II, 30, 6
<i>Od.</i> , XII, 178-179	XII, 118, 4		

* Occurrences de πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

** Occurrences d'ἀμφιγυήεις.