

Jean-Christophe JOLIVET

HORACE ET LA COMPARAISON DES POEMES HOMERIQUES (*Ep.* 1, 2, 6-26)

Le célèbre passage de l'épître à Lollius, où se trouvent mises en parallèle l'*Iliade* et l'*Odyssée*, présente classiquement Homère comme maître de morale, dont la science en matière d'éthique est supérieure à celle du Stoïcien Chrysippe et de l'Académicien Crantor (deux spécialistes d'Homère)¹. L'affirmation de cette double supériorité renvoie à un Homère inventeur de tous les savoirs et notamment de toute philosophie et, en quelque sorte, scholarque originel de toutes les sectes. Philodème, notamment dans la *Rhétorique*, évoque explicitement une telle thèse, ce qui permet de suggérer que la discussion sur ce point était vive à cette époque². Il a récemment été mis l'accent sur le fait que la simplification du matériau homérique rattachait le passage à un type de littérature populaire moralisante³. On a même pu parler d'un travestissement « ésopique » de l'épopée⁴. Il n'est pas sûr que cette vue, certainement exacte, rende parfaitement compte de l'acribie du traitement horatien d'Homère et il s'agira ici de suggérer que l'on a aussi affaire à une lecture savante ayant pour visée l'élaboration d'un modèle de σύγκρισις particulièrement complexe. Il ne s'agit pas de proposer une étude détaillée du passage. L'examen portera, dans un premier temps, sur quelques indices suggérant le caractère érudit de certaines notations horatiennes et dans un deuxième temps sur la confrontation du texte d'Horace avec un certain nombre de comparaisons antiques des deux poèmes attribués à Homère.

DES REFERENCES A DES LECTURES SAVANTES ?

L'évocation des deux poèmes homériques s'inscrit – que son ton soit sérieux ou badin⁵ –, dans la tradition du commentaire allégorique moral, et se caractérise par la densité

¹ Pour un commentaire détaillé du passage, avec bibliographie, P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco. Le Opere II, tomo quattro. Le Epistole, l'Arte poetica*, Rome, 1997, p. 1019-1029. Sur Horace et Homère, voir A. Ronconi, *Interpreti latini di Omero*, Lezioni Augusto Rostagni, vol. 7, Turin 1973, p. 59-71, M. Citroni, « Orazio lettore di Omero », dans *Posthomerica III*, a cura di F. Montanari e S. Pittaluga, Genova, 2001, p. 23-49. Sur Chrysippe et Homère, cf. M. Hillgruber, *Die pseudoplutarische Schrift De Homero*, Teil 1, Stuttgart – Leipzig, 1994, p. 24-25.

² *P.Herc.* 425, fr. 21, 8-14, cité par R. Janko, « Philodème et l'esthétique de la poésie », *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, éd. C. Auvray-Assayas, D. Delattre Paris, 2001, p. 283-296, dans la traduction suivante, p. 294 : « ... si bien qu'on entend appeler Homère le ' fondateur de la philosophie ', non seulement par les critiques, mais aussi par les philosophes eux-mêmes, et non seulement d'une secte, mais de toutes. » La question des rapports personnels entre Horace et Philodème est aujourd'hui débattue : A. Summers-Tsakiropoulou, « Horace, Philodemus and the Epicureans at Herculaneum », *Mnemosyne* 4, 51, 1998, p. 20-29. Sur ce thème d'Homère premier scholarque, voir aussi Sénèque, *Lettres à Lucilius* 88, 5 : *Nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum hi ipsis quibus colligunt negent; nam modo Stoicum illum faciunt, uirtutem solam probantem et uoluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem modo Epicureum, laudantem statum quietae ciuitatis et inter conuiuia cantusque uitam exigentis, modo Peripateticum, tria bonorum genera inducentem, modo Academicum, omnia incerta dicentem. Apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt.*

³ M. Citroni, « Orazio lettore di Omero », p. 46 : « L'utilizzazione della materia omerica per estrarne *elementa* di filosofia morale espressi in forma evidente, incisiva (l'auteur fait ici allusion à la formulation sentencieuse du vers 14, *quidquid delirant reges*), porta a una semplificazione delle situazioni epiche, che finisce col farle somigliare al comune materiale aneddotico e favolistico popolare, in cui le situazioni sono create al solo scopo di trarne un insegnamento evidente. »

⁴ M. Citroni, « Orazio lettore di Omero », *ibid.*

⁵ J. Farrell, *Virgil's Georgics and the Traditions of Ancient Epic*, Oxford, 1991, p. 257-258.

des allusions à un certain nombre de lieux classiques en la matière. Cette présentation se distingue très nettement de celle qui est proposée dans l'*Épître aux Pisons* (141-152). Cette dernière, où l'*Iliade* n'est que fort peu évoquée, repose davantage sur des questions de poétique, elle est plus proche d'une conception aristotélicienne⁶. Dans le texte qui nous occupe, la particularité la plus intéressante réside dans le fait qu'Horace procède à une présentation en deux temps des deux poèmes homériques, selon une sorte de schéma d'opposition, et l'on peut se demander quelles sont les conceptions qui président à cette manière de procéder. Voici l'évocation de l'*Iliade* (*Ep.* 1, 2, 6-16) :

*Fabula qua Paridis propter narratur amorem
Graecia barbariae lento conlisa duello
stultorum regum et populorum continet aestum.
Antenor censet belli praecidere causam ;
quid Paris? Ut saluus regnet uiuatque beatus
cogi posse negat. Nestor componere litis
inter Peliden festinat et inter Atriden ;
hunc amor ira quidem communiter urit utrumque.
Quicquid delirant reges, plectuntur Achiui.
Seditione, dolis, scelere atque libidine et ira
Iliacos intra muros peccatur et extra.*

« L'histoire où l'on raconte que, à cause de l'amour de Pâris, la Grèce s'entrechoqua en une longue guerre avec les barbares recèle le désordre des rois et des armées. Anténor est d'avis de retrancher la cause de la guerre⁷. Et Pâris ? Il dit qu'on ne peut le contraindre à régner et vivre heureux⁸. Nestor tente d'arranger les différends entre le fils de Pélée et l'Atride ; l'un⁹ est consumé par l'amour, la colère les consume tous deux. Quel que soit l'objet du délire des rois, les Achéens sont frappés. Par désunion, ruses, crime, passion, on faute dans les murs d'Ilion comme en dehors. »

Ce sont d'abord les passions, les *pathēmata* qui dominant cette *retractatio*. D'autre part, la présentation de l'*Iliade* ici proposée en fait un recueil d'*exempla* avec un certain nombre de particularités notables ; le poème de la colère d'Achille devient la *fabula* de l'amour de Pâris. Cette mise en avant du rôle de la passion amoureuse dans l'*Iliade* semble correspondre assez largement à une *interpretatio Romana* des *uitia* exposés par l'*Iliade*¹⁰, même si, par ailleurs, la lecture d'Homère comme expert des *πάθη τῶν ἀνθρώπων* est bien sûr un mode de lecture traditionnel dans l'exégèse¹¹. Cette *retractatio* renvoie de ce point de vue à des passages particulièrement fameux dans la tradition interprétative.

⁶ A. Ronconi, *Interpreti latini di Omero*, p. 63 sqq.

⁷ Homère, *Iliade*, 7, 348-353.

⁸ Homère, *Iliade*, 7, 357-364.

⁹ Sur la question de savoir si *hunc* renvoie à Agamemnon ou Achille, P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco. Le Opere...*, p. 1022.

¹⁰ Comparer à Properce, *Elégies*, 2, 8, 29-38 ; l'*Ilias latina*, 70 et suivants ; Ovide, *Amours* 1, 9, 33-34 ; 2, 8, 11. Voir T. Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerexegese. Untersuchungen zum Einfluß ethischer und kritischer Homerrezeption auf imitatio und aemulatio Vergils*, Berlin, New York, 1999, p. 197, qui souligne une tendance générale de l'exégèse homérique antique à voir en Homère le premier poète de la passion amoureuse. Cette tendance est liée à Rome au développement de l'épigramme érotique, mais trouve vraisemblablement son origine dans une analyse philosophique de l'*Iliade*.

¹¹ T. Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerexegese*, p. 8, n. 31, qui signale Dion de Pruse, 55, 9-21 ; Maxime de Tyr, 26, 6 ; Dion Chrysostome, 61, 1 et surtout Ps.-Plutarque, *De Homero*, 2, 163, 1, où les poèmes des deux poèmes sont lus comme annonçant un contenu éthique.

L'influence de Philodème ?

Le vers 8 est intéressant par son caractère allusif à un lieu commun de la critique homérique. L'*aestus*, ce tempétueux bouillonnement qui anime rois et *populi* (sans doute ici un décalque des *laoi* homériques) correspond au thème du désordre et du trouble, θόρυβος, thème exploité par l'exégèse antique à propos des armées troyenne et achéenne. Dans le chant 2 de l'*Iliade* lorsque les Grecs se précipitent aux navires pour retourner en Hellade, ce trouble se trouve précisément exemplifié par une fameuse image marine : φῆ κύματα μακρὰ θαλάσσης (*Il.* 2, 144) et la correspondance entre la comparaison homérique et le terme horatien est ici parfaite. Cette réflexion sur le désordre et la dissension dans l'*Iliade* est d'actualité à l'époque d'Horace ; on en trouve la trace dans le *Bon Roi selon Homère* de Philodème de Gadara¹² et il a été récemment montré qu'elle inspirait largement certains passages de l'*Énéide* de Virgile, notamment l'épisode de la tempête au chant 1¹³.

D'autres éléments de ce descriptif de l'*Iliade per mores* se retrouvent dans le *Bon Roi selon Homère*. Ce premier miroir des princes, conçu sans doute davantage dans une perspective protreptique que dans la lignée des *quaestiones convivales*, mais dont l'étude contribue aussi à enrichir la connaissance de l'exégèse homérique¹⁴, met en valeur la capacité de certains héros iliadiques, Nestor et Ulysse, à aplanir les difficultés soit sans armes soit avec un emploi proportionné de la force¹⁵. Un rapprochement intéressant a été proposé, il y a déjà plus d'un siècle, avec le texte horatien. Philodème présente Nestor se hâtant de résoudre la dissension entre Achille et Agamemnon (col. XXVIII, 27-28) : καὶ τὸν Νέστορα παρεισάγων **σπεύδοντα** λύειν τὴν στάσιν Ἀχιλλέως πρὸς Ἀγαμέμνονα. Ceci correspond parfaitement à la formule horatienne : *Nestor componere lites / inter Peliden **festinat** et inter Atriden*¹⁶. La *retractatio* de l'*Iliade* sélectionne, donc, dans une perspective protreptique, quelques passages célèbres pour l'exemplarité que leur confère la tradition exégétique¹⁷.

De façon surprenante cependant, la présentation horatienne du poème finit par lui faire perdre toute dimension héroïque - malgré le nombre des héros évoqués -, et même narrative - on y reviendra -¹⁸, pour en faire le lieu de déchaînement des *uitia* : *seditione, dolis, scelere atque libidine et ira / Iliacos intra muros peccatur et extra*. En ce sens, la perspective d'Horace ne semble pas réductible à celle de Philodème dans le traité du *Bon Roi* puisqu'elle

¹² M. Gigante, « Per l'interpretazione del libro di Filodemo *Del buon Re secondo Omero.* », *La Parola del Passato* 39, p. 285-298 (repris dans *Filodemo in Italia*, Florence, 1990, p. 81-101); voir notamment p. 293-294.

¹³ Sur ce sujet, les sources exégétiques et leur réutilisation dans l'*Énéide*, voir T. Schmit-Neuerburg, *Vergil's Aeneis und die Antike Homerehexese*, p. 66 et suiv., notamment p. 73.

¹⁴ M. Gigante, « Per l'interpretazione del libro di Filodemo... », p. 90-295.

¹⁵ Philodème, *Le bon roi*, col. XXXII, 14-16 : κατορθοῦσθαι τὰ πράγματα καὶ χωρὶς ὄπλων καὶ μετὰ συμμέτρου δυνάμεως. Texte cité d'après l'édition de T. Dorandi, *Filodemo. Il buon re secondo Omero, edizione, traduzione e commento di Tiziano Dorandi*, Naples, 1982.

¹⁶ M. Gigante, « Per l'interpretazione del libro di Filodemo... », p. 297 qui renvoie à S. Sudhaus : « Philodemeum », *Rheinisches Museum* 64, 1909, p. 475-476. La formule horatienne met en valeur l'empressement de Nestor exprimé dans l'*Iliade*. 1, 248 : ἡδυεπὴς ἀνόρουσε λιγὺς Πυλίων ἀγορητῆς « devant eux se dressa le clair orateur de Pylos, à la voix douce. » La scolie bT valorise ainsi cette intervention : τὸ δὲ προνοητικὸν τῶν ὁμοφύλων νεανικὴν αὐτῷ περιτίθησι κίνησιν· οὐδὲ γὰρ γέροντα κυβερνήτην μέμψαισι κινδυνεύοντος σκάφους ὑπὲρ τὸ δέον κινούμενον. « Sa connaissance de ses frères de race lui donne un élan de jeune homme ; on ne saurait blâmer un vieux pilote de se démener plus que de besoin alors que le navire est en danger. »

¹⁷ M. Citroni, « Orazio lettore di Omero », p. 46.

¹⁸ Voir P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco. Le Opere*, p. 1021, ad 9-16, citant R. Ferri, *Il dispiacere di un epicureo. Uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole*, Pise, 1993, p. 103 : « La selezione dei fatti narrati non mette in rilievo una linea di forza narrativa. Non c'è 'azione', perché chi interpreta moralisticamente sceglie come caratteristici una serie di 'discorsi'. »

privilégie les *mala exempla*, tout en mettant Achéens et Troyens dans le même sac. La perspective protreptique n'est pas ici celle d'un miroir des princes. Un tel développement serait bien plus à sa place comme illustration iliadique d'un traité *Sur les Passions* (*ira* est bien entendu en fin de vers). Le contraste avec la présentation de l'*Odyssée* n'en est que plus frappant (17-26) :

*Rursus quid uirtus et quid sapientia possit
utile proposuit nobis exemplar Ulixen,
qui domitor Troiae multorum prouidus urbes
et mores hominum inspexit, latumque per aequor,
dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa
pertulit, aduersis rerum immersabilis undis.
Sirenum uoces et Circae pocula nosti ;
quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset,
sub domina meretrice fuisset turpis et excors,
uixisset canis immundus uel amica luto sus.*

« En revanche, ce que peuvent vertu et sagesse, il nous en a présenté un exemple utile à suivre à travers Ulysse le prudent qui, vainqueur de Troie, vit les villes d'hommes nombreux, scrutant leurs usages ; sur la vaste plaine salée, travaillant à son retour, pour lui, pour ses compagnons, il endura peines sans nombre, insubmersible, sur le flot de l'adversité. Tu connais les paroles des sirènes, les coupes de Circé. Si, sot et avide, il les avait bues, il eût, avec ses compagnons, été soumis à une maîtresse courtisane, honteux et stupide. Il eût vécu en chien immonde, en porc content dans sa fange. »

Traduire le proème de l'Odyssée

C'est le caractère moral d'Ulysse qui est ici mis en valeur, alors que l'*Iliade* était évoquée par un ensemble de *pathèmata*. Là encore, un certain nombre de lieux exégétiques classiques pour une lecture morale d'Homère sont rappelés : les Phéaciens et leur cithare, les coupes de Circé... On remarquera que la seule citation du texte d'Homère se trouve dans la partie réservée à l'*Odyssée* ; la traduction de quelques vers du proème revêt ici plusieurs particularités intéressantes, car elle intègre une interprétation. D'abord, l'expression *dum sibi, dum sociis reditum parat* (21) ne correspond pas exactement au vers 5 de l'*Odyssée* : ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων « cherchant à préserver sa vie et le retour de ses compagnons. » La traduction d'Horace valorise un unique souci d'Ulysse, son retour et celui de ses compagnons. Pour quelle raison ne se soucie-t-il plus de sa vie ? Pour la préserver, il aurait pu opter pour l'offre d'immortalité que lui faisait Calypso (*Od.* 5, 203 sqq.) plutôt que pour le retour à Ithaque, et c'était là une *vexata quaestio*. Le commentaire exégétique avait bien noté, dans son analyse de ce refus, qu'Ulysse, préférant le *nostos* à l'immortalité, faisait montre de vertu, mais il y avait plusieurs solutions à ce problème homérique. Aristote, guère bienveillant à l'égard d'Ulysse, voyait dans cette histoire un moyen pour le héros de se mettre en valeur aux yeux des Phéaciens en leur donnant l'impression de se préoccuper avant toute chose de son retour¹⁹. Une autre interprétation,

¹⁹ Porphyre, *Quaest. hom. ad Od.* p. 68, 23-69, 1. = Aristote, *Quaest. hom.*, fr. 148 Rose : Διὰ τί Ὀδυσσεὺς, τῆς Καλυπσοῦς διδοῦσης αὐτῷ τὴν ἀθανασίαν, οὐκ ἐδέξατο ; Ἀριστοτέλης μὲν οὖν πρὸς τοὺς Φαίακας φησι ταῦτα λέγειν Ὀδυσσεῖα, ἵνα σεμνότερος φαίνεται καὶ μᾶλλον ἄλλων σπουδάσαι πάντων τὸν νόστον. « Pourquoi Ulysse a-t-il refusé l'immortalité alors que Calypso la lui proposait ? Aristote dit qu'Ulysse

qui intéresse davantage notre propos sans doute, souligne, elle, le caractère édifiant de ce refus de l'immortalité :

Porphyre, *Quaest. hom. ad Od.* p. 69, 7-10 : παραιτούμενος δὲ τοὺς οἰκείους καὶ τὴν εἰς οἶκον ἐπάνοδον δι' ἐπαγγελίαν ἀθανασίας, ἀπώλεσεν ἂν τὴν ἀρετὴν· σὺν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν καὶ τὴν πρὸς θεοῦς ἄνοδον ἀπώλεσεν ἂν.

« Si Ulysse avait renoncé aux siens et au retour chez lui à cause d'une promesse d'immortalité, il eût fait périr sa vertu, et il eût aussi fait périr avec elle l'immortalité de son âme et son retour auprès des dieux. »

C'est l'*aretè* du héros qui donc est au centre du poème. Ulysse ayant toutes les raisons de privilégier son retour, on peut s'interroger sur la portée de la διόρθωσις que l'*interpretatio Romana* fait subir au texte du proème, privilégiant le νόστος au détriment de la ψυχή. Par cet infléchissement, Horace reprend-il le caractère paradoxal de la solution exégétique : penser au retour est le vrai moyen de préserver son âme ? C'est évidemment impossible à dire. Quoi qu'il en soit, Ulysse est un héros du retour. Le vers horatien présente donc peut-être implicitement en avant un héros *ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem*²⁰.

Par ailleurs, il est fort possible qu'Horace traduise dans ces vers le texte du proème adopté par Zénodote d'Éphèse et non pas celui de la vulgate. Zénodote lisait en effet, au vers 3 de l'*Odyssee* :

πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόμον ἔγνω

« Il alla voir les villes de nombres d'hommes et connut leurs usages. »

là où le texte habituel propose νόον²¹. Horace rend la fin du vers 3 par *mores hominum inspexit* (20)²². Il faut tout d'abord reconnaître qu'il n'y a pas certitude absolue en la matière, qu'on ne peut exclure catégoriquement que *mores* traduise νόον²³, encore que la scolie E, si elle donne pour νόον une interprétation philosophique, ne lui confère pas un sens éthique²⁴. Il faut en somme reconnaître qu'il est difficile de bien cerner les tenants et les aboutissants de l'*interpretatio horatiana* de l'une ou l'autre version. L'hypothèse de la traduction du texte zénodotéen demeure toutefois extrêmement tentante et, si on la retient, il paraît peu vraisemblable qu'Horace, dans un contexte aussi érudit, maniant par ailleurs une matière exégétique familière à ses lecteurs, traduise, à l'occasion de la seule véritable citation, le texte zénodotéen sans intention délibérée. Supposer qu'il ne disposait que de ce

s'exprime ainsi pour paraître plus noble aux Phéaciens et sembler se préoccuper de son retour plus que de toute autre chose. »

²⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 88, 5.

²¹ Scolie M *ad Od.* 1, 3 : νόον ἔγνω· Ζηνόδοτος νόμον ἔγνω φησίν. Ἄμεινον δὲ τὸ νόον δι' ὧν Ὀδυσσεὺς αὐτὸς εἰσάγεται λέγων (Ὀδ. (Od. z, 121.) ἠὲ φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδής.

²² Cf. *Ars Poetica* 142 ; qu'Horace cite ici le texte de Zénodote est généralement admis. Voir par exemple l'apparat de Von der Mühl dans l'édition Teubner de l'*Odyssee*, *ad loc.* Voir également, F. Pontani, *Scholía Graeca in Odysseam*, I. *Scholía ad libros α-β*, Rome, 2007, *ad loc.*

²³ Horace utilise le même terme dans l'*Épître aux Pisons*, 142. C. O. Brink, *Horace on Poetry. The 'Ars Poetica'*, Cambridge, 1971, note, p. 218 : « *mores*, here and *Ep.* I. 2. 20, is said by many to render the Homeric text of Zenodotus, νόμον for νόον (*Schol. A, Od. I. 3*). So it may. But νόον is close to what latter ages would describe as ἦθος and Quint. *I. O.* VI 2. 8 remarked ἦθος, cuius nomine ... caret sermo Romanus; *mores* appellantur, etc. Hence *mores* may be a moralizing Roman way of rendering νόον. »

²⁴ Scolie E *ad Od.* 1, 3.

texte paraît improbable. Apprécier la signification de l'opération est difficile, mais le choix du terme *mores* était peut-être motivé par la volonté d'inscrire plus nettement dans le texte homérique la dimension éthique, faisant par là d'Homère un moraliste, comme dans la tradition stoïcienne²⁵. À tout prendre, même si Horace traduisait, non pas le texte zénodotéen, mais la vulgate νόον par *mores*, l'opération aboutissait à peu près au même résultat. La citation horatienne du proème de l'*Odyssée* tend à lui conférer une valeur programmatique en matière d'enseignement éthique. Or, il n'est pas impossible que la leçon de Zénodote (ou même les interprétations philosophiques de la vulgate) ait été en relation, à l'époque d'Horace, avec les débats sur la validité des lectures allégoriques d'Homère. Le *De Poematis* de Philodème dénonce, parmi d'autres explications allégoriques, le délire de ceux selon lesquels les poèmes homériques avaient été composés dans une visée de signification cosmologique et éthique (Philodème, *De Poem.* 2 = tract. C col. II 25-III 4 Sbordone = Cratès fr. 99 Broggiato = Métrodore, 61 fr. 4 Diels Kranz) :

Ἔνιοι δὲ καὶ φανερώς μαίνονται, καθάπερ οἱ τὰς δύο ποιήσεις Ὀμήρου περὶ τε τοῦ κόσμου λέγον- || τες πεποιῆσθαι μερῶν καὶ περὶ νόμων καὶ ἔθισμῶν τῶν παρ' ἀνθρώποις κτλ.

« Certains délirent, à l'évidence, comme ceux qui prétendent que les deux poésies homériques sont consacrées aux composantes de l'univers et aux us (lois ?) et coutumes en vigueur chez les hommes. »

L'interprétation cosmologique, qui ne nous intéresse pas ici, vise des interprètes dont le premier fut peut-être Métrodore de Lampsaque²⁶ ; quant à l'interprétation morale, dénoncée par le texte de Philodème, elle peut renvoyer aux deux poèmes, mais sans doute particulièrement à l'*Odyssée*, pour peu que l'on pense au texte de Zénodote²⁷. Vu la proximité du passage horatien avec les réflexions à l'œuvre chez Philodème, le rapport est ainsi particulièrement tentant à établir, même si le passage du *De poematis* dénonce une lecture éthique que précisément prône Horace. L'adoption du texte de Zénodote dans la traduction latine aurait en tout cas la fonction suivante : afficher une conception de l'*Odyssée* comme poème consacré aux us et coutumes des hommes. En outre, l'utilisation du terme *nomos* semble avoir constitué un problème homérique, en lien vraisemblablement, là encore, avec la leçon zénodotéenne :

Ps.-Plutarque, *De Hom.* 2, 175 : Εἰ μὲν οὖν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ νόμου ἦν κατ' αὐτὸν ἐν χρήσει, οὐκ ἔστι σαφῶς διορίσασθαι, ὅτι δὲ τὴν δύναμιν τῶν νόμων οἶδεν, εἰ μὴ καὶ ἐν γραφαῖς, ἀλλ' ἐν ταῖς γνώμαις τῶν ἀνθρώπων φυλασσομένην, ἐν πολλοῖς παρίστησι.

²⁵ Pour cette conception générale et les limites de sa validité, voir A. A. Long, « Stoic Readings of Homer », *Homer's ancient readers. The hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, éd R. Lambertson, J. J. Kearney, Princeton, 1992, p. 41-66.

²⁶ Metrodoros 48 fr. 3 Diels-Kranz = Tatien, *Ad Graecos* 21. Le premier rapprochement entre le passage de Philodème cité plus haut et celui de Tatien a été effectué par Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, Lausanne, 1904-1910, p. 399.

²⁷ Un passage du *De Homero* du pseudo-Plutarque permet peut-être de percevoir quelle nuance de sens existait, selon certains interprètes, entre les deux leçons du vers 3 de l'*Odyssée* : l'emploi même de νόμος chez le poète était en fait l'objet d'un débat. Le *De Homero* (2, 175) évoque la question du statut du πολιτικός λόγος dans Homère, lequel possède ἡ τῶν νόμων ἐπιστήμη.

« Si le terme *nomos* était en usage à son époque, c'est chose impossible à déterminer clairement ; qu'il connaît la puissance des lois, sinon sous forme écrite, du moins préservée dans l'esprit des hommes, il le montre en beaucoup d'endroits²⁸. »

Il se pourrait qu'Horace prenne part lui aussi à la *quaestio homerica* en sélectionnant la lecture qui l'intéresse. Au-delà de ce problème textuel, plus globalement, la valorisation philosophique de l'*homo uiator* est un lieu commun depuis Antisthène, les Stoïciens et bien d'autres en somme²⁹, et l'héroïsme éthique d'Ulysse est déjà une donnée de l'*interpretatio Romana* du personnage dès la tragédie républicaine³⁰.

L'Ulysse d'Horace et celui du pseudo-Héraclite

Mais c'est l'aspect unitaire de la *retractatio* autour du roi d'Ithaque qui frappe ici, si on la compare avec celle de l'*Iliade*. La présentation horatienne est celle d'un Ulysse *utile exemplar*, exemple positif, donc, utilisable, du pouvoir de la vertu et de la sagesse ; elle trouve une correspondance assez nette chez Héraclite qui, dans les *Allégories d'Homère* (70, 2), présente le roi d'Ithaque comme *πάσης ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι*. Établissant implicitement une hiérarchie entre l'*Iliade* et l'*Odyssee* du point de vue de l'enseignement éthique, il propose sous cet angle, lui aussi, une espèce de lecture intégrale de l'*Odyssee* :

Héraclite, *Alleg. Hom.* 71 = scolie T *ad. Od.* 10, 89 : Καθόλου δὲ τὴν Ὀδυσσεῶς πλάνην, εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλει σκοπεῖν, ἡλληγορημένην εὐρήσει πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι τὸν Ὀδυσσεῶα παραστησάμενος ἑαυτῷ διὰ τοῦτο πεφλοσόφηκεν, ἐπειδὴ τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον ἤχθηρε κακίας. Ἡδονὴν μὲν γε, τὸ Λωτοφάγον χωρίον, ξένης γεωργὸν ἀπολαύσεως, ἦν Ὀδυσσεὺς ἐγκρατῶς παρέπλευσεν· τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὡσπερὶ καυτηρίῳ τῇ παραινέσει τῶν λόγων ἐπήρωσε. Κύκλωψ δὲ οὗτος ὠνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν.

« Dans son ensemble, la course errante d'Ulysse, si on la soumet à un examen attentif, est une allégorie. S'étant, pour toute vertu, ménagé en Ulysse une espèce d'instrument, Homère, par ce moyen propose une réflexion philosophique, puisqu'il déteste les vices qui se repaissent de l'existence humaine : le plaisir, d'abord, qui est le pays des Lotophages, cultivant une jouissance exotique ; Ulysse est passé au large, plein d'empire sur soi. La colère sauvage de chacun de nous, il l'a brûlée, pour ainsi dire, au feu, par ses exhortations, et il l'a aveuglée : et cette colère a nom *Cyclope* : celui qui dérobe le jugement. »

²⁸ M. Hillgruber, *Die pseudoplatonische Schrift De Homero*, p. 374-375, signale une scolie au vers 276 des *Travaux* d'Hésiode : οὐδέποτε Ὅμηρος νόμον εἶπε. En revanche, le rapprochement avec le passage de Philodème n'est pas signalé.

²⁹ Voir par exemple, F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, 1956, p. 316, 350, 364 ; W. B. Stanford, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford, 1954, p. 100, 121 ; T. Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerexegese*, p. 83-84. Cf. A. Traina, *Rivista di Istruzione et di Filologia Classica*, 119, 1991, p. 296 : Ulysse est ici stoïcien pour Stanford et Ronconi, lié à l'épicurisme pour Gigante, cynique pour J. Moles, « Cynicism in Horace *Epistles* I », *Papers of the Liverpool Latin Seminar* 5, 1985, p. 33-60, disciple d'Aristippe pour Traina.

³⁰ Cicéron, *Tusculanes*, 2, 48-49 : Pacuvius dans sa *Niptra* a représenté Ulysse plus endurant que Sophocle ne l'avait fait.

Dans l'*Odyssée*, Ulysse est donc l'unique *exemplar*³¹, *organon* de toutes les vertus (évidemment, on aurait pu aussi penser à Pénélope, Télémaque, etc.), alors que, selon la présentation horatienne, il fallait faire appel à plusieurs héros iliadiques pour illustrer vices et vertus. Cette interprétation unitaire de l'*Odyssée* comme aventure morale d'un seul héros, commune à Horace et au pseudo-Héraclite, semble ainsi consacrer implicitement sa supériorité. En tout état de cause, les rapprochements qui viennent d'être proposés suggèrent que le passage horatien recèle un certain nombre d'allusions savantes.

SYNKRISEIS

Par ailleurs, la *retractatio* horatienne des poèmes homériques *per mores* établit une espèce d'opposition (la transition par *rursus* est assez forte) entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Cette opposition semble s'exprimer du point de vue de l'enseignement éthique d'une part, d'autre part du point de vue de la pluralité d'actions de l'*Iliade* à laquelle répond une narration unifiée autour d'un seul personnage dans l'*Odyssée*. L'*Iliade* contient une pluralité d'*exempla* de bonne et de mauvaise conduite, de sagesse et de folie, chaque héros nommé incarnant un vice ou une vertu, les vices finissant par occuper toute la scène épique. En revanche, Ulysse est uniment exemplaire dans l'*Odyssée* dont le seul sujet est celui des aventures d'un homme vertueux. L'analyse éthique de l'*Odyssée* présente ainsi un aspect plus unitaire du point de vue didactique dans la mesure où, Ulysse incarnant la progression vers la sagesse, toutes ses aventures sont susceptibles de faire l'objet d'une analyse morale cohérente face aux péripéties de l'*Iliade*³². Il résulte de cette présentation l'impression d'une plus grande cohérence narrative, alors même qu'Horace laisse dans l'ombre bien des épisodes de l'*Odyssée* et notamment la Télémachie. Si l'on examine les différents textes qui proposent des éléments de comparaison entre les deux poèmes, on retrouve une série d'éléments qui apparaissent significatifs au regard du texte d'Horace³³.

La Poétique d'Aristote

Prenons Aristote pour point de départ, dont Horace se distingue sensiblement. Voici comment la comparaison des deux problèmes se présente :

Aristote, *Poétique*, 1459 b 14-16 : ἡ μὲν Ἰλιάς ἀπλοῦν καὶ παθητικόν, ἡ δὲ Ὀδύσσεια πεπλεγμένον (ἀναγνώριστις γὰρ διόλου) καὶ ἠθική.

« L'*Iliade* est un poème simple et pathétique ; l'*Odyssée* est un poème complexe (car elle est reconnaissance de bout en bout) et de caractère. »

³¹ P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco. Le Opere II*, p. 1024, *ad loc.* À propos du terme *exemplar*, employé par Horace (18), a été rappelée la distinction que l'on doit à Festus (Paulus, *Excerpt. ex libr. Pomp. Festi.*, p. 72, l. 5 Lindsay) : *Exemplum est, quod sequamur, aut uitemus. Exemplar, ex quo simile faciamus. Illud animo aestimatur, istud oculis conspicitur* : « quest'ultima osservazione rivela tutta la pregnanza di *proposuit* ». Cette distinction semble opératoire pour rendre compte du diptyque *Iliade / Odyssée* ici présenté.

³² On remarquera en outre que, si les exemples de vices ne sont pas absents de l'*Odyssée*, ils sont incarnés par des groupes (Phéaciens et prétendants) et non des héros, comme dans l'*Iliade*. L'exemplarité de l'*Odyssée* s'en trouve implicitement renforcée, d'autant que Phéaciens et prétendants sont ici évoqués en dehors du cadre de la *retractatio per mores* des deux poèmes dans une apostrophe au lecteur sur le ton de la *diatribè* philosophique (27-31) : *nos ... sumus sponsi Penelopae nebulones Alcinoique* « c'est nous qui sommes les prétendants de Pénélope et les jeunes gens d'Alcinoos... », etc.

³³ Les textes se trouvent présentés par W. Bühler, *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, Göttingen, 1964, p. 46-47. On pourra trouver quelques compléments dans R. Griesinger, *Die Ästhetischen Anschauungen der Alten Homererklärer dargestellt nach den Homerscholien*, Tübingen, 1907, p. 11.

Cette distinction inspire aux commentateurs la remarque suivante : « Apparemment les quatre espèces correspondraient à une mise en relief soit du caractère (*ēthikē*), soit de l'histoire, sous ses différents aspects, que l'on souligne les effets violents (*pathētikē*), ou la complexité de l'action (*peplegmēnē*) avec coups de théâtre et reconnaissances, ou encore l'absence même de ces éléments, la simplicité de l'action (*haplē*) (...)»³⁴. » Il va de soi que l'on ne saurait ici aborder une étude, fût-elle approximative, du sens du jugement d'Aristote, qui pose bien des problèmes aux commentateurs³⁵. C'est sans doute quant au caractère éthique de l'*Odyssee* que la présentation d'Horace se rapproche le plus du jugement du Stagirite. À l'inverse, Aristote insiste sur l'unité d'action de l'*Iliade* et sur la complexité de l'action dans l'*Odyssee*, contrairement à ce que suggère Horace. Ce dernier joue sur la multiplicité des épisodes liés à des vertus et des vices dans l'*Iliade* (Anténor, Nestor, *seditione, dolis, scelere atque libidine et ira / Iliacos intra muros ... et extra*) et la simplicité d'une action unifiée par les aventures d'un *homo uiator* vertueux dans le poème du retour d'Ulysse. Il ignore totalement le déroulement dramatique de l'*Odyssee* et notamment la succession des reconnaissances. La réflexion sur les rapports de composition entre les deux poèmes s'avère ainsi divergente de la σύγκρισις aristotélicienne ; ailleurs encore, Aristote souligne l'unité d'action de l'*Iliade* (*Poet.* 1459 b 2 : *περὶ μίαν πράξιν*). Cette divergence s'explique dans la mesure où l'opposition entre la simplicité de l'*Iliade* et la complexité de l'*Odyssee* chez Aristote s'effectue selon des critères de composition et de constitution de l'intrigue, quand précisément Horace n'opère pas cette distinction et s'intéresse à l'unicité ou à la diversité du contenu d'un point de vue moral, en fonction des acteurs en cause.

Le pseudo-Héraclite

De la présentation du pseudo-Héraclite, le texte d'Horace se rapproche davantage. Après que l'*Iliade* a été caractérisée, du point de vue de l'exégèse allégorique, comme « un chant ininterrompu de sagesse (*philosophia*) homérique », voici comment est présentée la formule de transition de l'étude de l'un à l'étude de l'autre poème dans les *Allégories d'Homère*, 60 :

Ἀπὸ τῆς ἐναγωνίου καὶ πολεμικῆς Ἰλιάδος ἐπὶ τὴν ἠθικὴν μεταβῶμεν Ὀδύσειαν· οὐδὲ γὰρ αὕτη τελείως ἀφιλοσόφητος.

« Passons de l'*Iliade* batailleuse et guerrière à l'*Odyssee*, œuvre morale ; elle non plus n'est pas sans aucune résonance philosophique. »

Si le point de vue du pseudo-Héraclite est celui de l'exégèse allégorique, qui soumet les deux poèmes au même type d'examen, il n'en demeure pas moins que l'opposition entre le caractère guerrier et le caractère éthique des deux œuvres correspond partiellement à la présentation horatienne.

Le De Homero

Le pseudo-Plutarque nous donne un autre angle de lecture. L'opposition horatienne entre vices iliadiques (*peccatur*) et vertu odysseenne (*uirtus*) trouve par exemple un écho assez net, comme il a été remarqué³⁶, dans le *De Homero*, (2, 163, 1) :

³⁴ R. Dupont-Roc et J. Lallot, *Aristote. La Poétique*, Paris, 1980, *ad loc.*, p. 376, et les annotations p. 372-373.

³⁵ Notamment quand on le confronte à 1455 b 32 sqq. On se contentera de renvoyer à R. Dupont-Roc et J. Lallot, *Aristote. La Poétique*, notamment, sur ces questions, *ibidem*.

³⁶ T. Schmit-Neuerburg, *Vergils Aeneis und die Antike Homerehexegese*, p. 8, n. 31.

Ἐν τῇ Ἰλιάδι προαναφωνῶν ὅτι μέλλει λέγειν ὅσα διὰ τὴν Ἀχιλλέως ὀργὴν καὶ διὰ τὴν Ἀγαμέμνονος ὕβριν κακὰ τοῖς Ἑλλησιν συνέβη, καὶ ἐν τῇ Ὀδυσσεΐα ὅσοις πόνοις καὶ κινδύνοις περιπεσὼν ὁ Ὀδυσσεὺς πάντων τῇ τῆς ψυχῆς συνέσει καὶ καρτερίᾳ περιεγένετο.

« Dans l'*Iliade*, Homère annonce qu'il va dire *tous les maux* qui sont advenus aux Grecs du fait de la colère d'Achille et de la démesure d'Agamemnon, et dans l'*Odyssée*, le nombre des peines et des dangers dans lesquels Ulysse est tombé tour à tour, pour en sortir vainqueur par sa sagesse et sa force d'âme. »

Le texte met ainsi en exergue la solitude vertueuse de l'*homo uiator* et la valeur programmatique éthique des deux poèmes homériques³⁷. Toutefois, si les deux poèmes sont ici analysés du point éthique, comme chez Horace, le pseudo-Plutarque insiste sur la multiplicité des épisodes dans l'*Iliade* (*osa kaka*) comme dans l'*Odyssée* (*osois ponois kai kindynoïs*). Dans le *De Homero*, il opère en outre une opposition simple, entre les vices de deux héros, Achille et Agamemnon, cause des maux des Grecs d'une part, et la vertu d'un seul héros qui lui fait surmonter travaux et dangers d'autre part. La présentation horatienne est donc plus complexe que celle du pseudo-Plutarque, en ce qu'elle suggère une organisation radicalement différente du contenu didactique ou de la matière morale de chaque poème.

La complémentarité narrative des deux poèmes dans les scholies et le traité Du Sublime

La présentation horatienne, on l'a dit, met artificiellement en valeur l'unité narrative de l'*Odyssée* et fait pour ainsi dire disparaître celle de l'*Iliade*, au profit d'épisodes multiples. Sur le plan du contenu narratif, certaines *synkrisis* soulignent effectivement une différence des poèmes ; mais elles valorisent la *poikilia* de l'action dans l'*Iliade* par opposition au contenu plus uni de l'*Odyssée*, cette comparaison s'effectuant au détriment de l'*Odyssée*, dont le contenu serait un peu mince. C'est ainsi que les scholies justifient le voyage de Télémaque à Sparte et à Pylos et les récits auxquels la Télémachie donne lieu comme l'occasion de réintroduire de la matière iliadique dans l'*Odyssée*, dont la teneur apparaîtrait sans cela trop pauvre :

Scholie DE *Od.* 1, 284 : τῆς Ὀδυσσεΐας οὐκ ἐχούσης ἐξ αὐτῆς ποικιλίαν ἱκανὴν, τὸν Τηλέμαχον ἐξελεθεῖν εἰς Σπάρτην καὶ Πύλον ποιεῖ, ὅπως ἂν τῶν Ἰλιακῶν ἐν παρεκβάσει πολλὰ λεχθεῖν διὰ τε τοῦ Νέστορος καὶ τοῦ Μενελάου.

« Comme l'*Odyssée* en elle-même ne comporte pas une diversité suffisante, le poète envoie Télémaque à Sparte et Pylos, afin que, par l'intermédiaire de Nestor et de Ménélas, beaucoup de faits liés à la guerre de Troie puissent être narrés par digression. »

Une autre scholie au même vers indique que la Télémachie a été composée ἵνα μὴ μονότροπος ᾖ ἢ τῆς ποιήσεως ὁ τρόπος, « afin d'éviter une trop grande uniformité au cours de l'*Odyssée*³⁸ » Cette opposition reposant sur la variété du contenu narratif est encore utilisée par le pseudo-Longin, *Du Sublime*, 9, 13 :

³⁷ M. Hillgruber, *Die pseudoplutararchische Schrift De Homero*, p. 352-353.

³⁸ Scholie HM^o *Od.* 1, 284.

Τῆς μὲν Ἰλιάδος γραφομένης ἐν ἀκμῇ πνεύματος ὅλον τὸ σωματίον δραματικὸν ὑπεστήσατο καὶ ἐναγώνιον, τῆς δὲ Ὀδυσσεΐας τὸ πλεον διηγηματικόν, ὅπερ ἴδιον γήρωσ.

« Il a donné au corps entier de l'*Iliade*, alors qu'il était dans la plénitude du souffle, un caractère dramatique et guerrier³⁹, tandis que celui de l'*Odyssée*, pour la plus grande partie, il en a marqué le caractère narratif, ce qui est le propre de la vieillesse. »

La présentation horatienne souligne assez clairement la *poikilia* de l'*Iliade*, son caractère dramatique et guerrier, qu'elle oppose à une dimension narrative et thématiquement plus unifiée de l'*Odyssée*. L'auteur du traité *Du Sublime*, pour lequel l'*Odyssée* se définit, par rapport à l'*Iliade*, comme « second sujet » et poème de la vieillesse, simple épilogue de l'*Iliade* (οὐ γὰρ ἀλλ' ἢ τῆς Ἰλιάδος ἐπίλογός ἐστιν ἡ Ὀδύσεια), indique en outre qu'il n'y a plus autant de passions dans l'*Odyssée* : il y manque τὴν πρόχυσιν ὁμοίαν τῶν ἐπαλλήλων παθῶν, « la même profusion de passions qui se relaient sans cesse » (9, 12-13). En ce sens, c'est bien de cette dernière présentation que la comparaison horatienne est la plus proche. Peut-être n'est-il pas indifférent que l'éloge de l'*Odyssée* soit le fait d'un Horace qui, dans ses *Épîtres*, adopte précisément la *persona* d'un *poeta senex*⁴⁰, essentiellement intéressé à la réflexion morale.

Ainsi, la comparaison horatienne accentue sensiblement les oppositions des deux poèmes dans un sens qui ne peut relever uniquement d'une simplification populaire mais présente de curieuses similitudes avec certaines *synkrisis poiëmatôn*⁴¹. Sans que l'on puisse parvenir à une conclusion déterminante, il semble peu probable que l'on ait affaire à un simple travestissement ésopique, plusieurs passages suggérant des références à des débats exégétiques savants. Horace se livre ici à un exercice de *krisis poiëmatôn*, de *iudicium* littéraire, en utilisant la forme canonique de la *synkrisis*. Même si son jugement s'effectue à la seule aune d'une lecture éthique, il n'en adopte pas moins la *persona* du *poiētēs hama kai kritikos*.

³⁹ Il faut prendre ici *dramatikon* dans un sens non technique. Voir Bühler, *Beiträge*, p. 59-60. L'emploi de l'adjectif δραματικὸν à propos de l'*Iliade* pourrait renvoyer entre autres à l'abondance des actions qui sont évoquées dans le poème. Bühler propose de gloser le terme, parmi d'autres interprétations, par l'expression « von Handlung erfüllt, dramatisch-bewegt », et souligne le parallèle avec Eustathe, qui indique, dans le proème à son commentaire de l'*Iliade* que celle-ci (1, 25) est παροιμία μὲν τις κακῶν et encore δραματικώτερον ... σχηματιζομένη διὰ τῆς μονοειδοῦς μὲν, πολυπροσώπου δὲ ἀφηγήσεως. Un autre passage d'Eustathe indique d'ailleurs qu'il faut prendre l'adjectif *dramatikos* dans un sens non technique (cf. *ad Il.* 6, 11 : εἰ καὶ δραματικῶς ἔγραψε, ἀλλ' οὐκ ἐδραματούργησε σκηρικῶς).

⁴⁰ Horace, *Épîtres*, 1, 1, 1-11

⁴¹ La *synkrisis* d'Homère et de Virgile est pratiquée comme exercice rhétorique à Rome ; Juvénal 6, 436 ; 11, 180.

BIBLIOGRAPHIE

BRINK C. O., *Horace on Poetry. The 'Ars Poetica'*, Cambridge, 1971.

BUFFIERE, F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, 1956.

BÜHLER W., *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, Göttingen, 1964

CITRONI M., « Orazio lettore di Omero », dans *Postbomerica III*, a cura di F. Montanari e S. Pittaluga, Genova, 2001.

FEDELI P., *Q. Orazio Flacco. Le Opere II, tomo quattro. Le Epistole, l'Arte poetica*, Rome, 1997.

RONCONI A., *Interpreti latini di Omero, Lezioni Augusto Rostagni*, vol. 7, Turin, 1973.