

Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (dir.)

# LES PRÉSOCRATIQUES À ROME





« Les présocratiques », « Rome » : deux mondes que rien ne semble relier. Ces penseurs ont vécu alors que la Ville promise à l'éternité n'était qu'une minuscule bourgade. Le présent ouvrage met en évidence une surprenante densité de références à Héraclite, Démocrite, Empédocle ou Pythagore dans les textes latins. Il en décèle la présence, parfois réduite à des traces, non seulement dans la prose philosophique, mais aussi dans la poésie, jusqu'à l'époque impériale.

Rome n'a certes pas bouleversé l'interprétation des présocratiques, elle les a patiemment intégrés à sa culture, destinée à devenir la nôtre. Finalement, notre connaissance des présocratiques doit autant à Rome qu'à la Grèce. Les auteurs ont ainsi souhaité contribuer à restaurer un lien longtemps occulté entre l'hellénisme et la latinité.

Contenu de ce document :  
Horace et le pythagorisme · Aldo Setaioli

Illustration : James Abbott McNeill Whistler, *Nocturne en noir et or. La chute de la fusée*, huile sur bois, 1875, Detroit Institute of Arts © Bridgeman Images

ISBN :  
979-10-231-3507-7

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

## LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



R O M E E T S E S  
R E N A I S S A N C E S

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Apulée : roman et philosophie*

Géraldine Puccini

*L'Or et le calame.*

*Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens*

Pierre Laurens

*La Révélation finale à Rome.*

*Cicéron, Ovide, Apulée*

Nicolas Lévi

*Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

*D'une renaissance à une révolution ?*

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

*Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation*

Laure Hermand-Schebat

*La Poétique d'Ovide, de l'épigramme à l'épopée des Métamorphoses.*

*Essai sur un style dans l'Histoire*

Anne Videau

*Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*

Sabine Luciani

*La Villa et l'univers familial, de l'Antiquité à la Renaissance*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*Vivre pour soi, vivre dans la cité*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Sylvie Franchet d'Espèrey & Carlos Lévy (dir.)

# Les présocratiques à Rome



Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université (Faculté des Lettres)  
et de l'Agence nationale de la recherche (ANR)

Les PUPS sont un service général de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018  
ISBN : 979-10-231-0572-8

Mise en page 3d2s/Emmanuel Marc Dubois (Paris/Issigeac)  
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS  
Maison de la Recherche  
Université Paris-Sorbonne  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60  
fax : (33)(0)1 53 10 57 66

[pups@paris-sorbonne.fr](mailto:pups@paris-sorbonne.fr)  
<http://pups.paris-sorbonne.fr>

TROISIÈME PARTIE

## Horace et le pythagorisme





## HORACE ET LE PYTHAGORISME

*Aldo Setaioli*

L'auteur de l'article « Pitagora in Orazio » de l'*Enciclopedia Oraziana*, Giovanni Casertano, remarque dès le début que les allusions d'Horace à Pythagore sont pour la plupart humoristiques et ironiques<sup>1</sup>. Cela est bien loin de nous surprendre, si l'on pense aux vignettes plaisantes dont nombre de philosophes sont les protagonistes en plusieurs endroits de l'œuvre d'Horace<sup>2</sup>. On sait qu'Horace proclame : « Aucune astreinte ne m'a contraint de jurer sous les paroles d'un maître » (*nullius addictus iurare in verba magistri*<sup>3</sup>) et que ce qu'il reconnaît comme l'enseignement le plus fiable, c'est la sagesse pratique de son père ou d'un paysan simple mais fort judicieux comme Ofellus<sup>4</sup>. Avec Démocrite, Empédocle et Chrysippe, l'une des cibles de son ironie est justement Pythagore.

Par cette attitude, Horace se fait-il vraiment le porte-parole de la méfiance et de l'hostilité qui, dès le début de l'époque impériale, finit par entourer les doctrines pythagoriciennes, qu'Ovide célébrait encore à la fin de ses *Métamorphoses*<sup>5</sup> ? On peut se le demander, mais on ne peut pas douter de la réalité de cette attitude.

L'une des cibles les plus faciles de l'ironie anti-pythagoricienne, était, comme on peut bien s'en douter, les tabous alimentaires prônés par cette école philosophique, dont les Grecs s'étaient déjà beaucoup moqués<sup>6</sup>. Il se peut que, lorsqu'au début de la quatrième satire du second livre, le gourmet Catus proclame que les préceptes culinaires qu'il va ensuite détailler sont supérieurs aux enseignements de Pythagore, ce dernier ne représente que la sagesse philosophique, sans rapport direct avec ses doctrines végétariennes : c'est le cas

1 Giovanni Casertano, « Pitagora in Orazio », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996, p. 856 : « I suoi rapidi riferimenti sono per lo più scherzosi ed ironici ».

2 Voir à ce propos Paolo Fedeli, s. v., « Personaggi letterari », dans *ibid.*, t. I, p. 604.

3 Horace, *Ép.*, I, 1, 14. Traduction de François Villeneuve, Horace, *Épîtres* [1934], Paris, Les Belles Lettres, 2014. De même pour les citations suivantes des *Épîtres*.

4 Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 605.

5 Voir sur ce point la monographie de Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Torino, Giappichelli, 1955, p. 11.

6 Voir par exemple les passages comiques cités, entre autres, par Diogène Laërce, VIII, 37-38.

en effet de Socrate et Platon qui lui sont associés<sup>7</sup> ; il faut cependant remarquer que les mets décrits par Catus ne se composent pas seulement de légumes, mais de poisson et de viande aussi, s'opposant par là aux préceptes du pythagorisme<sup>8</sup>.

L'ironie, toute débonnaire qu'elle soit, est bien plus clairement saisissable lorsqu'Horace, rêvant de revenir prochainement à la campagne, souhaite pouvoir bientôt manger un plat de « fèves parentes de Pythagore » accompagné de légumes bien assaisonnés au lard<sup>9</sup>. Il faut souligner ici qu'Horace non seulement raille le précepte pythagoricien qui prescrit de s'abstenir de fèves « comme de la tête de ses propres parents », mais qu'en plus, si l'on en croit Pythagore, il commet un double sacrilège alimentaire : non seulement il mange des fèves, mais de plus il fait gras en assaisonnant ses légumes par du lard.

Mais ces tabous alimentaires mêmes étaient étroitement reliés, dans la pensée des pythagoriciens, à la doctrine la plus emblématique de leur école : celle de la métempsycose. Chez Horace, elle apparaît déjà dans le recueil des *Épodes*. L'un des rivaux en amour d'Horace l'avait supplanté dans le cœur de la belle Neaera. Il était très riche et de plus était initié aux mystères du pythagorisme, qui, à l'âge d'Horace, était encore à la mode<sup>10</sup> ; mais cela ne l'empêchera pas d'être abandonné à son tour par la belle inconstante. La doctrine pythagoricienne ne pourra donc pas le mettre à l'abri des chagrins d'amour. Toutefois la formulation d'Horace laisse entrevoir déjà ce qu'il considère comme la plus grande illusion des adeptes du pythagorisme : la métempsycose, déjà conçue comme le triomphe sur la mort : « Il se peut que, pour toi, les secrets de Pythagore le ressuscité n'aient aucun mystère<sup>11</sup>. » On peut comprendre que cette doctrine

212

7 Horace, *Sat.*, II, 4, 1-3 : “Vnde et quo Catus?” “Non est mihi tempus aventi /ponere signa novis praeceptis, qualia vincent /Pythagoran Anytique reum doctumque Platona” (« “D’où vient, où va Catus ?” “Je n’ai pas le temps ; j’ai hâte de marquer par des signes [dans ma mémoire], des préceptes nouveaux et tels qu’ils pourront laisser derrière eux Pythagore et la victime d’Anytus et le savant Platon” »). Traduction de François Villeneuve, Horace, *Satires* [1932], Paris, Les Belles Lettres, 2011. De même pour les citations suivantes des *Satires*.

8 Il se peut que Horace, *Ép.*, I, 12, 21 : *seu piscis seu porrum et caepe trucidas* (« Que tu immoles des poissons, ou bien des poireaux et des oignons ») contienne encore une allusion plaisante aux doctrines alimentaires pythagoriciennes, étant donné que, selon Pline (*N. H.*, XIX, 94), Pythagore avait écrit un traité sur l’oignon. Voir Leonardo Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, *op. cit.*, p. 103 et p. 464 ; Giovanni Casertano « Pitagora in Orazio », *art. cit.*, p. 856-857 ; mais peut-être cette expression n’est-elle qu’une reprise de ce qu’Horace avait dit un peu avant à propos de son ami Iccius : que celui-ci ne se conforme pas à l’idéal de sobriété décrit aux vers 7-11 et s’alimente de poissons (une nourriture de prix), ou bien qu’il lui soit fidèle en ne se nourrissant que de légumes, il devra également cultiver l’amitié de Grosphus.

9 Horace, *Sat.*, II, 6, 63-64 : *O quando faba Pythagorae cognata simulque /uncta satis pingui ponentur holuscula lardo* ? (« Oh, quand me servira-t-on la fève parente de Pythagore, et, avec elle, des légumes bien assaisonnés de lard onctueux ? »).

10 Voir *supra*, p. 215.

11 Horace, *Épod.*, XV, 21 : *Nec te Pythagorae fallant arcana renati*. On ne trouve pas grand chose dans le commentaire de Lindsay C. Watson, *A Commentary on Horace’s Epodes*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 477.

ne vaille pas grand-chose dans les escarmouches amoureuses; il est bien plus grave que sa promesse de vie renouvelée ne soit considérée que comme une illusion. On entrevoit déjà ici le biais tout particulier par lequel Horace – et avec lui d’autres Romains, tels qu’Ovide – ont considéré la doctrine pythagoricienne de la métempsycose. Mais nous reviendrons bientôt sur ce point.

Le ton plaisant qu’Horace emploie pour parler de la métempsycose se reconnaît par exemple dans l’allusion à l’incarnation antérieure du maître lui-même sous les traits du guerrier troyen Euphorbe. C’est la plus fréquemment attestée parmi les nombreuses incarnations que l’on attribuait à Pythagore<sup>12</sup>. Mais Horace, dans l’ode d’Archytas (I, 28<sup>13</sup>), ne se limite pas à dire qu’Euphorbe avait été une incarnation antérieure de Pythagore: il nomme le philosophe lui-même Euphorbe<sup>14</sup>; bien plus, il emploie des couleurs clairement homériques pour le faire: il se sert du patronyme solennel *Panthoiden*, qui se trouvait déjà chez Homère au même cas, l’accusatif, et dans la même position métrique<sup>15</sup>; il utilise aussi une tournure, *Orco / demissum*<sup>16</sup>, qui n’est pas sans rappeler la formule homérique célèbre du début de l’*Iliade* Ἄϊδι προΐαψεν<sup>17</sup>.

Il n’y a, à ma connaissance, que deux autres textes où Pythagore est appelé « Euphorbe ». L’un se trouve chez un écrivain dont l’intention satirique ne fait point de doute: c’est Lucien, chez qui Ménippe s’adresse à Pythagore, aux enfers, sous quelques-unes de ses identités antérieures<sup>18</sup>. Bien plus intéressant, mais pas aussi clair, est un fragment de Callimaque, où le poète attribue directement à Euphorbe les doctrines géométriques et alimentaires

12 Elle se retrouve dans presque toutes les listes des réincarnations de Pythagore, si différentes qu’elles soient; voir par exemple Diogène Laërce, VIII, 4-5; Aulu-Gelle, IV, 11, 14; Lucien, *Gall.*, 20: « Aucune importance que tu m’appelles soit Euphorbe, soit Pythagore, soit Aspasia ou Cratès » (Traduction de Jacques Bompaire, Lucien, *Œuvres*, t. III, Paris, les Belles Lettres, 2003). Quelquefois, comme chez Horace, Euphorbe est la seule incarnation antérieure mentionnée (par exemple Ovide, *Mét.*, XV, 160-164; Tertullien, *De anima*, 31, 3). La raison la plus plausible de ce choix est l’« étymologie » du nom d’Euphorbe, qu’on pouvait interpréter comme « celui qui mange la bonne nourriture », en suivant les tabous du pythagorisme. Michael Hendry, de son côté, remarque que chez Homère (*Il.*, XVII, 40) la mère d’Euphorbe s’appelle *Phrontis* (Φρόντις), un nom tout proche de *phrontis* (φροντις), « la pensée ». Voir *Id.*, « Pythagoras’ Previous Parents: Why Euphorbus? », *Mnemosyne*, n° 48, p. 210-211.

13 Voir *infra*, p. ●●●.

14 Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes*, Oxford, Clarendon Press, 1970, t. I, p. 328, ont raison de citer la définition d’Ennius qu’on trouve chez Perse (VI, 11: *Maeonides Quintus*) d’après le songe pythagoricien de l’auteur des *Annales*.

15 Homère, *Il.*, XII, 756 (quoique se référant à Polydamas).

16 Horace, *Odes*, I, 28, 10; *litt.*: « jeté chez Orcus ».

17 Homère, *Il.*, I, 3: « [la colère d’Achille] qui [...] jeta en pâture à Hadès [tant d’âmes fières de héros] » (Traduction de Paul Mazon, Homère, *Iliade*, t. I [1937], Paris, Les Belles Lettres, 2009). Voir Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono? (Hor., *Carm.*, I, 28, 8) », *Eikasmos*, n° 15, 2004, p. 323-341, ici p. 324, n. 6 et n. 7.

18 Lucien, *Dial. mort.*, 20, 3: « Salut, Euphorbe ou Apollon ou ce que tu voudras ». Voir aussi Lucien, *Gall.*, 20, cité *supra*, n. 12.

de Pythagore<sup>19</sup>. Il me semble clair que l'identification pure et simple du philosophe avec sa prétendue incarnation au temps de la guerre de Troie vise à donner une représentation plaisante de la doctrine de la métempsycose et de la personne même de Pythagore, qui ne serait que l'une de ses multiples incarnations successives.

L'attitude d'Horace à l'égard de la métempsycose apparaît clairement dans un passage célèbre de l'épître à Auguste, où il critique Ennius pour ne s'être pas soucié, dans la suite de son poème, de justifier le début solennel où il se présentait comme la réincarnation d'Homère<sup>20</sup>. Le poète fait allusion au songe bien connu d'Ennius, qui se trouvait dans le proème des *Annales*. Si, en Grèce, on disait que le poète Stésichore était Homère réincarné<sup>21</sup>, Ennius le disait, bien plus audacieusement, de lui-même. L'attitude d'Horace à l'égard d'Homère est nuancée et très complexe, comme j'ai cherché à le démontrer ailleurs<sup>22</sup>. Toutefois, pour lui aussi le grand poète grec représentait, du moins en théorie, le sommet le plus haut que la poésie avait atteint ; et la poésie primitive d'Ennius ne constituait sûrement pas, à ses yeux, un argument en faveur de la réincarnation d'Homère en l'auteur des *Annales*. La négation de la continuité littéraire entre Homère et Ennius entraîne en même temps la négation de la doctrine pythagoricienne de la métempsycose.

214

Tout cela reçoit une confirmation très claire à partir de l'esquisse de l'outretombe qu'on peut reconstruire en partant de la poésie d'Horace<sup>23</sup>. On constate que toutes les rivières infernales de la tradition, sauf le Phlégéthon, apparaissent chez Horace<sup>24</sup> ; cependant le Léthé est chez lui une rivière

19 Callimaque, fr. 191, 58-63 Pf. (= 11 A 3a DK, par rapport à Thalès). Sur ces vers voir Hugh Lloyd-Jones, « Callimachus, fr. 191.62 », *Classical review, N.S.*, n°17, 1967, p. 125-127 ; *id.*, « Callimachus, fr. 191.61-3 », *Classical review, N.S.*, n° 24, 1974, p. 5 ; Martin L. West, « Callimachus on the Pythagoreans », *Classical review, N.S.*, n° 21, 1971, p. 330-331.

20 Horace, *Ép.*, II, 1, 50-52 : *Ennius, et sapiens et fortis et alter Homerus, / ut critici dicunt, leviter curare videtur / quo promissa cadant et somnia Pythagorea*. (« Ennius, ce sage, ce vaillant, ce nouvel Homère, comme disent nos critiques, semble n'être guère en peine de ce que deviennent les promesses de ses songes pythagoriciens. »)

21 *Anthologie palatine*, VII, 75 (Antipater de Sidon), avec une allusion explicite au pythagorisme.

22 Aldo Setaioli, « Gli influssi omerici nella lirica oraziana », *Studi italiani di filologia classica*, n° 45, 1973, p. 205-222 ; *id.*, « Orazio e Omero », *Cultura e Scuola*, n°128, 1993, p. 23-30 ; *id.*, « Omero », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. I, p. 828-830.

23 Voir sur ce point Aldo Setaioli, « Orazio e l'oltretomba », dans *id.* (dir.), *Orazio. Umanità politica cultura*, Perugia, Università di Perugia, 1995, p. 53-66 ; *id.*, « Horace : l'âme et son destin », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 2, n° 25, 2005, p. 51-66 ; *id.*, « Oltretomba », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. II, p. 445-447.

24 Achéron : Horace, *Odes*, I, 3, 36 ; III, 3,16 ; Cocyte : *Odes*, II, 14, 18 ; Styx : *Odes*, I, 34, 10 ; II, 20, 8, IV, 8, 25 ; Léthé : *Odes*, IV, 7, 27-28 (*Lethaea... uincola*). Le sommeil et l'oubli associés au Léthé en *Épod.*, XIV, 3 : *Lethaeos... somnos* n'ont rien à voir avec la métempsycose ; ils se réfèrent simplement à l'inertie produite par l'amour.

comme les autres, dont la fonction est de retenir les morts aux enfers ; ce n'est pas la rivière où les âmes viennent boire l'oubli avant de se réincarner, comme c'était le cas chez Platon et même chez l'ami d'Horace, Virgile, avec lequel notre poète entretint un dialogue à distance portant sur le caractère définitif de la mort.

Mais il faut revenir à l'ode d'Archytas (I, 28) pour déceler les idées les plus importantes d'Horace sur la métempsycose<sup>25</sup>. Le biais par lequel le poète considère cette doctrine, que l'on peut seulement entrevoir dans l'épode XV, se révèle ici en toute clarté. Nous savons que pour Pythagore la réincarnation de l'âme est due à un κύκλος ἀνάγκης, « un cercle/cycle de nécessité », une contrainte à laquelle elle aimerait bien se soustraire<sup>26</sup>. Les témoignages des pythagoriciens, de Philolaos<sup>27</sup> jusqu'à la *Vie de Pythagore* de Jamblique<sup>28</sup>, s'accordent pour dire que l'entrée de l'âme dans le corps, qui est un véritable tombeau de chair, n'est qu'un châtement auquel elle est soumise. Nous sommes tout à fait sûrs qu'on concevait la métempsycose de cette manière même dans le pythagorisme d'une époque plus proche d'Horace, parce que nous la retrouvons dans l'écrit que la tradition attribue à Timée de Locres<sup>29</sup>. Celui-ci dit très clairement que la fonction de la métempsycose est punitive et que, par là, elle est aussi à l'origine des formes inférieures de vie. Il ajoute pourtant un élément qui provient peut-être d'une couche plus récente du pythagorisme : la fausseté des châtements mythologiques des enfers. Il s'accorde sur cela avec le Pythagore d'Ovide, qui considère ces fables comme « matière à poésie<sup>30</sup> », purs récits littéraires à rejeter résolument pour libérer l'âme de la crainte de la mort, tandis que Timée les croit utiles à détourner les ignorants des crimes et n'hésite pas à louer Homère pour sa description fantaisiste de l'au-delà<sup>31</sup>.

On sait, en effet, que le pythagorisme de l'âge hellénistique, mais peut-être déjà de Philolaos<sup>32</sup>, interprétait les châtements infernaux de la mythologie comme une allégorie des passions qui nous tourmentent dans cette vie terrestre – ce qui permit à Lucrèce de l'emprunter dans son plaidoyer matérialiste contre la crainte de la mort<sup>33</sup>. Quelques échos de cette allégorie parviennent même

25 Voir dans le présent volume la contribution de Paolo Fedeli, p. ●●●.

26 Diogène Laërce, VIII, 14.

27 Philolaos, B 14 DK.

28 Jamblique, *Vita Pythag.*, XVIII, 55.

29 Timée de Locres, 104 c-e. Voir Matthias Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, Brill, 1972, p. 241-244.

30 Ovide, *Mét.*, XV, 155 : *materies uatum*.

31 Timée de Locres, 104 d.

32 Voir Platon, *Gorg.*, 493 b (qui fait partie du fr. B 14 DK), où apparaît déjà une allégorie semblable du mythe des Danaïdes.

33 Lucrèce, III, 978-1023. À Rome, on retrouve ce symbolisme chez Phèdre (*Appendix 5*).



à Horace, par la diatribe, lorsqu'il interprète le supplice de Tantale comme le symbole de l'avare qui souffre la faim et la soif au milieu de la richesse<sup>34</sup>.

À côté de l'idée ancienne de la réincarnation comme châtement, on rencontre chez Timée l'idée qui semblerait en être la conséquence naturelle : l'inexistence de l'outre-tombe. Mais il ne semble pas qu'il en ait été ainsi dans le pythagorisme plus ancien. Selon Diogène Laërce, Pythagore supposait un séjour dans l'au-delà entre deux incarnations<sup>35</sup>, et on racontait que lui-même avait rencontré aux enfers, entre autres, Homère et Hésiode, probablement punis à jamais<sup>36</sup>.

Sur l'arrière-plan de ces positions pythagoriciennes, essayons maintenant de déterminer celle d'Horace dans l'ode d'Archytas. Cette ode est peut-être la plus difficile de tout le recueil lyrique d'Horace celle qui a donné lieu aux interprétations les plus nombreuses et les plus diverses. Heureusement, le point le plus controversé n'affecte pas de façon décisive l'aspect qui nous intéresse. Il suffira, dès lors, de rappeler que l'ode a été interprétée tantôt comme un monologue tantôt comme un dialogue, et que les savants ne sont même pas d'accord sur le personnage ou les personnages qui parlent<sup>37</sup>. Pour ma part,

216

34 Horace, *Sat.*, I, 1, 68-72.

35 Diogène Laërce, VIII, 4.

36 Diogène Laërce, VIII, 21.

37 L'ode est le monologue d'un naufragé pour Ulrich von Wilamowitz Moellendorff, *Index Scholarum Publice Et Privatum In Academia Georgia Augusta, De tribus carminibus Latinis*, Göttingae, 1893 (= *id.*, *Kleine Schriften*, t. II, Berlin, Weidmann, 1941, p. 249-255), p. 3-9; Paul V. Callahan et Herbert Musurillo, « A Handful of Dust: The Archytas Ode (Hor., C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 59, 1964, p. 262-266; Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, op. cit.*; Hans P. Syndikus, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden* [1972], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, t. I, p. 263; Mischa Meier, « Der Tod des Archytas. Eine Bemerkung zu Horaz, Carmen I, 28 », *Gymnasium*, n° 106, 1999, p. 193-207; Jacques Filée, « Horace Ode I, 28 », *Les Études classiques*, n° 68, 2000, p. 55-69; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers. Pythagoreanism and Poetry in Horace Odes 1.28 », *Greece and Rome II*, n° 50, 2003, p. 206-219. Elle est un monologue d'Archytas pour Vincenzo Ussani, voir Orazio, *Le liriche*, Torino, Loescher, 1900, p. 119; D. W. Thomson Vessey, « Horace's Archytas Ode. A Reconsideration », *Živa antika*, n° 26, 1976, p. 73-87; telle était déjà l'interprétation des scholiastes (Porph. et Ps.-Acron, *ad Hor.*, C. 1.28. 1), qui néanmoins se contredisent plus loin : voir Isabella Gualandri, *Rileggendo l'ode di Archita (Orazio C. I, 28)*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1985, p. 75-102, ici p. 77, n. 3. Elle est un monologue du fantôme du pythagoricien hérétique Hippasos de Métaponte pour L. A. MacKay, « Horatiana: Odes 1.9 and 1.28 », *Classical Philology*, n° 72, 1977, p. 317-318. L'ode est un dialogue entre le *nauta* et Archytas pour Gianna Petrone, « Rileggendo l'ode di Archita (Hor., C. 1, 28) », *Pan*, n° 2, 1974, p. 55-65; William N. Turpin, « Death by Water: Horace, Odes 1.28 », *Arethusa*, n° 19, 1986, p. 79-86. Entre un naufragé défunt et Archytas pour Francesco Della Corte, « Quattro epodi stravaganti », *Maia*, n° 42, 1990, p. 101-120. Elle est un dialogue entre un *viator* (Ulysse ? Le poète ?) et le fantôme d'Archytas, aux Enfers, pour Ross S. Kilpatrick, « Archytas at the Styx (Horace C. 1.28) », *Classical Philology*, n° 63, 1968, p. 201-206. Entre Horace et un naufragé pour 'Patricius', « The Archytas Ode », *Greece and Rome II*, n° 12, 1965, p. 51-53, et, de façon plus nuancée, pour Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 75-102. Pour Bernard Frischer, les vingt premiers vers sont prononcés par Horace, les suivants sont l'épithaphe sur le tombeau d'Archytas : « Horace and the Monuments: A New Interpretation of the Archytas Ode (C. 1.28) », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 88, 1984, p. 71-102; il a été probablement suivi par David

je crois qu'il s'agit du monologue d'un naufragé jeté mort sur la plage, et qui s'adresse d'abord au philosophe pythagoricien Archytas, enterré non loin, et ensuite à un marin, un *nauta*, qui passe près de la côte.

Dans cette ode, où quelqu'un adresse la parole au philosophe pythagoricien Archytas de Tarente, on a cru reconnaître un peu partout des éléments imputables au pythagorisme. On a par exemple spéculé sur le nombre de vers de ce poème et sur celui des parties en lesquelles on peut le diviser<sup>38</sup>; on y a vu une allusion aux recherches d'Archytas sur la limite et l'illimité<sup>39</sup>, et jusque dans les personnages mythologiques – Tantale, Tithon et Minos – nommés aux vers 7-9 on a cru découvrir des symboles pythagoriciens<sup>40</sup>; Bernard Frischer a même imaginé qu'ils avaient été sculptés sur le cénotaphe d'Archytas<sup>41</sup>. Mais toutes ces tentatives pour rechercher des allusions cachées au pythagorisme négligent ce qui saute aux yeux dès les premiers vers de l'ode.

On peut discuter sur le ton avec lequel le personnage imaginé par Horace s'adresse à Archytas; on a souvent souligné qu'il l'admire comme savant, malgré l'ironie qu'on décèle dans son attitude<sup>42</sup>; mais il faut aussi remarquer

---

R. Shackleton Bailey, qui, dans son édition (*Q. Horati Flacci Opera*, Stuttgart, Teubner, 1985, p. 31-32), met entre guillemets les vers 21-36. Une variante se rencontre chez Alberto Cavarzere (*Sul limitare. Il « motto » e la poesia di Orazio*, Bologna, Pátron, 1996, p. 186), qui attribue les vers 1-20 au poète et les vers 21-36 à un mort sans sépulture (ἀταφος), qui s'adresse à Horace à travers l'épithaphe d'un autre tombeau. On comprend bien pourquoi Giorgio Pasquali (*Orazio lirico. Studi*, Firenze, Le Monnier, 1920, p. 714) avouait : « Je ne me sens pas en mesure de porter un jugement sur un poème que je ne comprends pas complètement. » Les travaux qui offrent les revues les plus complètes des interprétations de l'ode sont ceux de Jacques Filée, « Horace *Ode* I, 28 », art. cit., et de Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., qui est aussi la plus digne d'attention parmi les partisans du dialogue.

- 38 Par exemple Kajetan Gantar, « Die Archytas-Ode und ihre Stellung im dichterischen Werk des Horaz », *Grazer Beiträge*, n° 11, 1984, p. 134, n. 35 (le nombre des vers de l'ode, 36, est le carré de 6); Jacques Filée, « Horace *Ode* I, 28 », art. cit., p. 62 (36 est la somme des cubes de 1, 2 et 3; la première section de 20 vers correspond à la somme des quatre premiers nombres pairs [2+4+6+8], tandis que la seconde, de 16 vers, résulte de l'addition des quatre premiers nombres impairs [1+3+5+7]).
- 39 Armand D'Angour (« Drowning by Numbers », art. cit., p. 212 et 216-217) se réclame aussi des recherches du pythagoricien Hippias de Métaponte, que déjà Louis A. MacKay, avait évoqué (« Horatiana: *Odes* 1. 9 and 1. 28 », art. cit. *supra*, n. 36). Voir aussi Kajetan Gantar, qui pense aux recherches d'Archytas sur le problème de l'infini spatial (« Die Archytas-Ode », art. cit., p. 128-130). On a même vu dans les mots *aeris temptasse domos* (« demeures aériennes ») du vers 5 une allusion à la colombe de bois capable de voler, qu'Archytas aurait fabriquée (Gell., X, 12, 9); Jacques Filée, « Horace *Ode* I. 28 », art. cit., p. 62. Les mots *numeroque carentis harenae* (« et le nombre infini des grains de sable ») ont été interprétés par rapport au problème posé par le Ψαμμίτης d'Archimède (par exemple Kajetan Gantar, « Die Archytas-Ode », art. cit., p. 80, n. 11); Bernard Frischer, quant à lui, nie cette relation (« Horace and the Monuments », art. cit., p. 75-76).
- 40 Horace, *Odes du livre premier*, éd. de Marcel Delaunoy, Louvain-la-Neuve, J. Duculot, 1963, *ad loc.*; Jacques Filée, « Horace *Ode* I. 28 », art. cit., p. 63.
- 41 Bernard Frischer, « Horace and the Monuments », art. cit., p. 87.
- 42 Voir Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 604; Giovanni Casertano « Pitagora in Orazio », art. cit., p. 857; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers », art. cit., p. 213.

que le jugement du locuteur à propos de Pythagore ne coïncide pas avec celui d'Archytas, comme le démontre l'expression *iudice te*<sup>43</sup> : c'est Archytas qui juge que « il n'était pas [...] une autorité méprisante sur la nature et sur le vrai » (v. 14-15 : *non sordidus auctor / naturae verique*) et cette opinion ne semble pas du tout partagée par le locuteur. Or, sur quoi porte ce jugement ?

Les premiers vers de l'ode nous disent qu'Archytas, malgré toute sa science, à dû mourir, comme quelques personnages célèbres du mythe et comme son propre maître Pythagore, même s'il s'est vanté d'être revenu de l'au-delà et d'avoir reconnu dans un temple le bouclier d'Euphorbe qui lui avait appartenu dans une vie antérieure. Horace ne croit pas à la métempsycose<sup>44</sup> ; mais ce qui frappe le lecteur est sa manière de la concevoir : elle n'est pas le châtement d'une âme contrainte à revenir dans un corps-tombeau, comme pour le pythagorisme authentique, mais plutôt une garantie d'immortalité, et c'est comme telle qu'Horace la rejette : comme une vantardise assurément illusoire, et qui de plus, même si elle était fondée, nous ne montrerait qu'une réalité tout à fait écœurante.

218

On dit souvent que, dans cette ode, Horace soutient la thèse de la mortalité totale de l'âme. Pour ce qui concerne la conception horatienne de l'âme et de son destin, je ne peux que renvoyer à mes propres travaux<sup>45</sup>. L'article « Psiche (Psychè) » de l'*Enciclopedia Oraziana*, dû à Claudio Moreschini<sup>46</sup>, porte principalement sur les différentes facultés psychiques et leurs explications, analysées à partir de l'usage linguistique d'Horace, mais il traite très peu de l'âme comme substance et encore moins de son destin. Malheureusement, il n'y a pas d'article « Anima » dans l'*Enciclopedia Oraziana*. Mais l'examen attentif du contexte de cette ode permet de confirmer les conclusions auxquelles j'avais abouti.

On notera d'abord que le poète paraît accepter la conception du pythagorisme le plus ancien lorsqu'il dit que le Panthoïde Euphorbe<sup>47</sup> fut renvoyé à nouveau aux enfers (v. 10-11 : *iterum Orco / demissum*, « descendu chez Orcus une seconde fois »), après avoir reconnu le bouclier qui avait été le sien durant la guerre de Troie. Donc, même si la métempsycose existait, il y aurait un temps intermédiaire entre deux incarnations qu'on devrait passer aux enfers : une idée

43 « À ton jugement » (v. 14). Voir Bernard Frischer, « Horace and the Monuments », art. cit., p. 76-77 ; Armand D'Angour, « Drowning by Numbers », art. cit., p. 213.

44 Voir *infra*, p. ●●●.

45 Aldo Setaioli, « Orazio e l'oltretomba », art. cit. ; *id.*, « Oltretomba », art. cit. ; *id.*, « Horace : l'âme et son destin », art. cit. On ne trouve pas grand-chose chez Teivas Oksala, *Religion und Mythologie bei Horaz. Eine literarische Untersuchung*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1973, p. 173-178.

46 Claudio Moreschini, s. v. « Psiche », dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana*, op. cit., t. II, p. 608-610.

47 Sur l'ironie présente dans cette appellation, voir *supra*, p. ●●●.

qui, nous l'avons vu, est attribuée à Pythagore lui-même<sup>48</sup>. Il en résulte que la métempsycose, même si elle existe, entraîne une succession de morts<sup>49</sup> qui nous ramènent continuellement aux enfers auxquels nous croyions nous être soustraits. Si Horace fait une apparente concession au pythagorisme, il lui ôte toute importance doctrinale du fait que, avant même de l'avoir faite, il affirme de manière tranchante que la mort est définitive : Euphorbe est bien descendu aux enfers et il y est encore : « le Tartare possède le fils de Panthoüs » (v. 9-10 : *habentque / Tartara Panthoiden*). Le Tartare, donc, retient encore (le présent *habent* doit être relevé) son *alter ego* Pythagore<sup>50</sup>, malgré toutes ses prétentions à revenir au monde des vivants.

Pour le véritable Pythagore, cela va sans dire, c'est seulement par la séparation d'avec le corps que l'âme peut atteindre le bonheur. Mais Horace, lui, imagine-t-il vraiment dans cette ode qu'après cette séparation, l'âme soit totalement anéantie, comme on le dit souvent ? Il faut naturellement accorder leur juste poids aux conventions littéraires, mais ces vers ne nous permettent pas de tirer cette conclusion. Euphorbe *existe* encore dans un outre-tombe sombre et désolé, même s'il ne pourra jamais revenir à la vie. La conception d'Horace, au contraire de celle des pythagoriciens, posait que la plénitude de la vie était dans les joies de ce monde. Il ne se lasse jamais de répéter qu'après la mort il n'y a plus de joie, et devant la mort il parle comme l'insensé de Lucrèce. Horace dit à Postumus : « Nous devons quitter la terre et notre demeure et une épouse aimée<sup>51</sup> », et Lucrèce fait parler ainsi son insensé : « Désormais il n'y aura plus de maison joyeuse pour t'accueillir, plus d'épouse excellente<sup>52</sup> ». Et quoique Horace se cramponne à tous les espoirs de survie dans la plénitude que la culture de son temps mettait à sa disposition (survie par la poésie, pour lui-même et ses modèles Alcée et Sapho ; survie par la gloire, pour les héros jusqu'à Auguste ; survie par la renommée que le poète peut conférer etc.), il avoue, à la fin de sa vie, dans le véritable testament spirituel qu'on lit dans les derniers vers de l'épître à Florus, qu'il n'a pas réussi à vaincre l'effroi de la mort<sup>53</sup>.

Son attitude ne se relie pas à une philosophie quelconque, même pas au matérialisme épicurien, mais plutôt à des idées pré-philosophiques, qui n'excluent même pas la croyance aux fantômes et aux persécutions qu'ils

48 Voir Diogène Laërce, VIII, 4.

49 Ceci est bien souligné par Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 91.

50 Pythagore est placé dans l'au-delà encore par Marc Aurèle, VI, 47 ; XXXIII, 3 ; IV, 48.

51 Horace, *Odes*, II, 14, 21-22.

52 Lucrèce, III, 894-895. Traduction d'Alfred Ernout, Lucrèce, *De la nature*, t. I [1920] Paris, Les Belles Lettres, 2007. De même pour les citations suivantes du *De rerum natura*.

53 Horace, *Ép.*, II, 2, 207.

font subir aux vivants<sup>54</sup>. Il y a bien quelques passages, quoique pas tout à fait univoques, où Horace semble exclure toute forme de survie de l'âme : la mort, dit-il, est la dernière ligne<sup>55</sup> et, ensuite, nous ne sommes que poussière et ombre<sup>56</sup>. Mais la forme la plus fréquente que la représentation de l'imaginaire de l'outre-tombe reçoit chez Horace est bien celle, sombre et désolée, de l'au-delà homérique, où l'âme survit de manière affaiblie dans les ténèbres.

C'est bien cette conception qui se retrouve dans l'ode I, 28. Deux passages méritent d'être relevés. Au vers 6 *morituro* s'accorde-t-il avec *tibi* (v. 4) ou bien avec *animo*, plus proche (v. 5) ? On a trop hâtivement affirmé que, dans le premier cas, Horace soutiendrait la thèse générale de la mortalité de l'homme, qui survient lorsque l'âme se sépare du corps, tandis que, dans le second, il faudrait penser qu'il considère l'âme elle-même comme destinée à l'anéantissement<sup>57</sup>. Or, même si *morituro* doit être rattaché à *animo*, comme je le pense moi-même<sup>58</sup>, cela est bien loin d'entraîner une telle conclusion<sup>59</sup>. Le mot signifie seulement que l'âme se sépare du corps et perd la plénitude de la vie dont elle jouissait sur la terre ; mais *quelque chose d'Archytas*, dont l'âme était destinée à mourir lorsque le philosophe était en vie, doit survivre : on remarquera que le locuteur s'adresse à lui par un présent, comme à propos de Pythagore encore retenu (*habent*) dans le Tartare. Il ne lui dit pas « il ne t'a servi à rien », mais « il ne te sert à rien d'avoir mesuré l'univers » (v. 4 : *nec quicquam tibi prodest*), comme s'il parlait à une âme survivant encore, quoique sous une forme affaiblie, dans un au-delà ténébreux. Et n'oublions pas que, par le simple fait de lui adresser la parole, il fait semblant de penser qu'Archytas existe encore de quelque manière. Et si, comme nous le croyons, la poésie est le monologue d'un mort qui s'adresse à un autre mort, cette ode est loin de nier de façon absolue une survie quelconque de l'âme<sup>60</sup>.

220

54 Pour l'évocation des morts voir par exemple Horace, *Épod.*, V, 91-96 ; *Ép.*, II, 2, 209 ; *Sat.*, I, 8, 29 et 40-41.

55 Horace, *Ép.*, I, 16, 78 : *Mors ultima linea rerum est* (« La mort marque la ligne où tout finit »).

56 Horace, *Odes*, IV, 7, 16 : *pulvis et umbra sumus* (« Nous ne sommes plus que poussière et ombre »).

57 Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita (Orazio C. I 28) », art. cit., p. 87.

58 Même interprétation chez Paolo Fedeli, dans le présent volume, p. ●●●.

59 I, 28, 4-6 : *Nec quicquam tibi prodest / aérias temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum morituro*. « Il ne te sert de rien d'avoir exploré les demeures aériennes et parcouru la voûte du ciel, d'une âme destinée à la mort ». Traduction de Villeneuve, Horace, *Odes et Épodes* [1929], Paris, Les Belles Lettres, 2013. De même pour les citations suivantes d'*Odes* ; autre traduction possible : « il ne te sert de rien à toi qui es destiné à la mort, d'avoir exploré... »

60 Ulrich von Wilamowitz Möllendorff (*Index Scholarum Publice Et Privatim In Academia Georgia Augusta, De tribus carminibus Latinis, op. cit.*, p. 6) voyait de l'ironie dans le discours d'un mort rejetant la doctrine de la métempsycose. Bernard Frischer (« Horace and the Monuments », art. cit., p. 72) se fonde sur cette prétendue difficulté pour rejeter la thèse selon laquelle l'ode est le monologue d'un mort.



L'autre passage se trouve aux vers 15-16 : « Mais, tous, une même nuit nous attend ; tous, une fois, nous devons fouler le chemin du trépas » (*sed omnis una manet nox / et calcanda semel uia leti*). On y a vu une contradiction avec ce qu'Horace avait dit plus haut sur Pythagore/Euphorbe « renvoyé à nouveau aux enfers » (v. 10-11 : *iterum Orco / demissum*<sup>61</sup>). Mais, justement, Horace n'évoque la réincarnation qu'après l'avoir vidée de toute signification doctrinale par la constatation préalable du caractère définitif de la mort : Pythagore est encore aujourd'hui aux enfers (v. 9-10 : *habentque / Tartara Panthoiden*). L'expression *una nox* peut signifier « des ténèbres égales pour tous<sup>62</sup> », et *calcanda semel uia leti* veut dire qu'il faut parcourir le chemin de la mort « une bonne fois pour toutes » ; l'idée à mettre au premier plan est celle du caractère inévitable et définitif de la mort, quoique le sens d'« une seule fois » soit bien présent aussi : le Tartare, qui retient encore Pythagore, ne permet pas d'envisager un retour de l'au-delà, malgré les vantardises des pythagoriciens.

De ce qui précède devrait résulter clairement, désormais, que ce qu'Horace nie n'est pas la survie de l'âme dans un au-delà désolé, mais plutôt la possibilité de se soustraire à la mort. La suite du poème, avec la demande de sépulture, confirme d'ailleurs que c'est bien la conception traditionnelle de la mort et de l'au-delà – telle qu'on la trouve à partir d'Homère – qu'Horace a ici à l'esprit.

Que personne ne peut échapper à la mort est un *topos* très répandu dans la littérature antique, des écrits consolatoires à la diatribe, en passant par l'épigramme. Il s'exprime souvent à travers une revue de grands personnages qui, malgré leurs mérites ou leur puissance, durent en fin de compte mourir<sup>63</sup>. Il s'agit du *topos* de *l'ubi sunt?* qui fut développé avec une grande puissance poétique par Lucrèce au troisième livre<sup>64</sup>, et connu ensuite une large diffusion dans toute la poésie européenne. En France, il suffit de rappeler la *Ballade des dames du temps jadis* et la *Ballade des seigneurs du temps jadis* de François Villon : « Mais où sont les neiges d'antan ? », « Mais où est le preux Charlemagne ? » Nous trouvons une liste de ce type dans l'ode I, 28 aussi : Archytas est mort

61 Voir par exemple Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, op. cit.*, t. I, p. 329-330. Justes réserves chez Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 90-91.

62 Si l'on accepte que *iterum Orco / demissum* n'est pas une véritable concession aux croyances pythagoriciennes, on pourrait même y voir aussi le sens d'« ininterrompue », comme chez Catulle, 5, 6 : *Nox est perpetua una dormienda* « Il nous faut dormir une seule et même nuit éternelle ». Traduction de Georges Lafaye, Catulle, *Poésies* [1923], Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; autre traduction : « une nuit ininterrompue et éternelle ».

63 Sur ce *topos* voir en particulier Gian B. Conte, « Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053 », *Studi italiani di filologia classica*, n° 37, 1965, p. 114-132.

64 Lucrèce, III, 1035-1044. Pour l'influence de ce passage lucrézien sur cette ode, voir Valeria Grassi, « Influssi lucreziani nel I libro delle Odi di Orazio », *Vichiana*, n° 5, 2003, p. 206-228, ici p. 221-225.

comme moururent Tantale, Tithon, Minos et son propre maître, Pythagore, avant lui. Les trois personnages mythologiques cités sont trois privilégiés, qui avaient été favorisés de manière exceptionnelle par les dieux – ce qui, selon Horace, n'empêcha pas leur mort.

De Tantale, à vrai dire, nous savons par Pindare que non seulement il dînait avec les dieux, comme nous le dit Horace, mais qu'il était devenu immortel en mangeant l'ambrosie et en buvant le nectar<sup>65</sup>; mais il est néanmoins l'une des figures les plus emblématiques de l'outre-tombe mythique, où il est châtié par le supplice de la faim et de la soif ou encore par une pierre suspendue au-dessus de sa tête. De même, Minos, qui non seulement partageait les secrets de Zeus, mais était aussi son fils, apparaît traditionnellement aux enfers où il remplit la fonction de juge. Le cas est différent pour Tithon. On sait qu'il avait été enlevé par Èôs en raison de sa beauté. La déesse en fit son époux et demanda à Zeus de le rendre immortel, mais en oubliant de solliciter aussi pour lui la jeunesse éternelle. Tithon vieillissait donc de plus en plus, mais sans jamais mourir. L'histoire est déjà racontée dans l'hymne homérique à Aphrodite; selon une tradition postérieure Tithon fut finalement transformé en cigale<sup>66</sup>. Il n'y a pas de tradition fiable concernant la mort de Tithon<sup>67</sup>. On a dès lors discuté sans fin sur la raison pour laquelle Horace le fait mourir (v. 8 : *occidit*<sup>68</sup>). On a même

222

65 Pindare, *Ol.*, I, 62-64.

66 Sur Tithon voir Johannes Schmidt, s. v. « Tithonos », dans Wilhelm Heinrich Roscher (dir.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1924, Band 5, col. 1021-1029; Ernst Wüst, s. v. « Tithonos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1937, t. VI, A, 2, p. 1512-1519.

67 Voir Giorgio Jackson, s. v. « Titono » (o Titone, Tithonus, Τιθωνός), dans Francesco Della Corte et Scevola Mariotti (dir.), *Enciclopedia Oraziana, op. cit.*, t. II, p. 502-503. Le témoignage du Pseudo Acron, *ad Hor.*, C., II, 16, 19 (*tarde mortuus est per damna deficientis aetatis*) paraît induit du texte même d'Horace. Voir aussi Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., p. 329.

68 Voir par exemple John G. Griffith, « Horace, Odes, I.xxviii.7-9 », *Classical Review*, n° 59, 1945, p. 44-45; Archibald Y. Campbell, « Horace, Odes I.xxviii.7-15 and 24 », *Classical Review*, n° 60, 1946, p. 103-106; Donald S. Robertson, « Tithonus again », *Classical Review*, n° 61, 1947, p. 49-50; Herbert J. Rose, « Tithonus or Orpheus? (Horace, Odes I. 28.7-5) », *Classical Review*, n° 61, 1947, p. 50; John G. Griffiths, « The "Death" of Tithonus », *Classical Review*, n° 62, 1948, p. 11; Archibald Y. Campbell, « Neither Tithonus nor Orpheus », *Classical Review*, n° 62, 1948, p. 11-12. Un compte rendu complet de la discussion se trouve chez Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., dont la solution n'est cependant pas acceptable. Quant à *remotus in auras* (« enlevé dans les airs »), v. 8, il se réfère probablement soit au ciel soit au lieu « au bout du monde » où Tithon fut transporté *en vol* par Èôs. C'est assurément un signe de distinction – cela correspond à *conuiuia deorum* (« commensal des dieux »), v. 7, et à *Iouis arcanis...* *admissus* (« Minos, admis aux secrets de Jupiter »), v. 9 – et ce n'est pas, comme le voudraient certaines interprétations, une allusion à sa mort; Carlo Brillante (« Il vecchio e la cicala: un modello rappresentativo del mito Greco », dans Renato Raffaelli (dir.), *Rappresentazioni della morte*, Urbino, Quattro Venti, 1987, p. 49-89) y voit l'allusion à un ἀφανισμός miraculeux de Tithon. William N. Turpin traduit : « taken up by the winds » (« Death by Water », art. cit., p. 79-86, ici p. 80). On peut comparer Hor., *Odes*, I, 2, 49-50 : *neue [...] ocior aura / tollat* (« et qu'une brise trop prompte ne vienne point t'enlever »). L'expression fut bien comprise par Stace, *Silv.*, I, 2, 44-45 : *alma per auras / [...] prenum*

proposé de corriger le texte pour éliminer cette « poetic inexactitude », comme l'appelle John G. Griffith<sup>69</sup>, en lisant soit *Sithonius*, c'est-à-dire « le Thrace », Orphée<sup>70</sup>, soit *Tithonius*, à lire avec synérèse, c'est-à-dire Memnon, le fils d'Èôs et de Tithon<sup>71</sup>. Je crois pourtant qu'une solution plus satisfaisante est apportée par la comparaison avec un autre passage lyrique d'Horace où il est également question de Tithon.

Dans la seizième ode du deuxième livre, afin d'illustrer l'idée que personne n'est tout à fait heureux, le poète se réfère à Achille, qui mourut très jeune, et à Tithon, qui fut « amoindri par une longue vieillesse » (*longa Tithonum minuit senectus*<sup>72</sup>). On a voulu voir dans ces mots une allusion à la transformation de Tithon en cigale<sup>73</sup>, mais il me semble qu'ils s'accordent plutôt avec les sources qui nous parlent du rapetissement progressif du vieux Tithon, qui fut pour finir placé dans un berceau, comme un enfant<sup>74</sup>. On se rappelle, d'ailleurs, un autre être d'une vieillesse prodigieuse, la Sibylle, que, chez Pétrone, Trimalcion raconte avoir vue renfermée dans une ampoule suspendue, demandant de mourir<sup>75</sup>.

Horace connaissait donc la version la plus répandue du mythe de Tithon. Pourquoi l'a-t-il changée ici ? Il est intéressant, à cet égard, de considérer d'autres listes de grands trépassés chez Horace. On rencontre Numa Pompilius et Ancus Martius dans l'épître six du livre I<sup>76</sup>, et encore Ancus, accompagné par Tullus Hostilius et Énée dans la septième ode du livre IV<sup>77</sup>. Cette ode est intéressante, parce qu'elle s'achève par deux autres exemples, mythologiques cette fois, destinés à prouver qu'il n'y a pas de retour de la mort : Pirithous, et Hippolyte, que Diane ne rappela pas à la vie malgré sa pudeur : « Diane, en effet, ne délivre point des ténèbres infernales

*auetheret Tithonia biga* (« [si] la bienfaitrice déesse, épouse de Tithon, t'emportait sur son char ». Traduction de H. J. Izaac, Stace, *Les Silves* [1943], Paris, Les Belles Lettres, 2003.

69 John G. Griffith, « Horace, Odes, I. XXVIII. 7-9 », art. cit., p. 45.

70 Archibald Y. Campbell, « Horace, Odes I. XXVIII. 7-15 and 24 », art. cit.

71 Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit.

72 Horace, Odes, II, 16, 30. Cf. Perse, VI, 16 : *minui senio* (littéralement : « être amoindri par la vieillesse »).

73 Bruna Pieri, « Lunga vita a Titono ? », art. cit., p. 325. De très intéressants développements sur le symbolisme de la cigale, avec de fréquentes références à Tithon se trouvent chez Carlo Brillante, « Il vecchio e la cicala », art. cit.

74 Voir Johannes Schmidt, « Tithonos », art. cit., p. 1025 ; Ernst Wüst, « Tithonos », art. cit., p. 1517 ; Helen King, « Tithonos and the Tettix », *Arethusa*, n° 19, 1986, p. 15-35, ici p. 20.

75 Pétrone, XLVIII, 8. Pour des conceptions semblables dans l'Antiquité et dans le folklore moderne voir Martin S. Smith, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 131-132 ; Helen King, « Tithonos and the Tettix », art. cit., p. 22, n. 11.

76 Horace, *Ép.*, I, 6, 27 : *ire tamen restat, Numa quo deuenit et Ancus* (« Il te reste cependant à aller où s'en sont allés Numa et Ancus »).

77 Horace, Odes, IV, 7, 14-15 : *Nos ubi decidimus / quo pius Aeneas, quo dives Tullus et Ancus, / puluis et umbra sumus* (« Mais nous, une fois descendus où est Énée le Père, où sont le riche Tullus et Ancus, nous ne sommes plus que poussière et ombre »).

le chaste Hippolyte » (*infernus neque enim tenebris Diana pudicum / liberat Hippolytum*<sup>78</sup>). Or, dans l'*Énéide*, Virgile raconte tout le contraire : Diane aurait bien ressuscité Hippolyte<sup>79</sup>. Le désaccord avec Virgile à propos d'Hippolyte a été dûment remarqué par les interprètes. Mais il y en a un autre encore plus frappant dans l'ode, qui n'a pas été souligné comme il le devait<sup>80</sup>. Énée aussi se trouve dans l'outre-tombe. Or, dans l'*Énéide*, Virgile s'empresse de nous faire savoir, au début et à la fin du poème, par la bouche même de Jupiter, qu'Énée sera rendu immortel et reçu au ciel<sup>81</sup>.

J'ai montré ailleurs que le quatrième livre des *Odes*, et en particulier le dernier poème, est rempli d'hommages à l'*Énéide*<sup>82</sup> ; mais ici Horace dit que ni Hippolyte ni même le fondateur de la race romaine, célébré comme un dieu par le poème national, ne purent se soustraire à la mort, quoi que Virgile ait prétendu. J'ai aussi remarqué que le seul conflit véritable entre les deux amis portait sur le caractère inévitable et définitif de la mort. La piété, la vertu que Virgile attribue à Énée, et qu'Horace attribue à Virgile lui-même, ne peut rien contre elle<sup>83</sup> ; et, avec une sincérité qu'on ne trouve pas ailleurs, il lui dit que même en chantant mieux qu'Orphée, il ne fera pas revivre l'ami défunt<sup>84</sup> – c'est-à-dire que même la poésie n'est pas en mesure de donner l'immortalité, contredisant ce qu'Horace s'efforce de croire par ailleurs ainsi que, encore une fois, l'œuvre poétique de Virgile : cette fois le quatrième livre des *Géorgiques*. On constate qu'Horace adopte des versions différentes des mythes conférant l'immortalité lorsqu'il vise de façon polémique les positions de quelqu'un qui, lui, l'affirme, qu'il s'agisse de Virgile ou des pythagoriciens. C'est alors qu'il renverse purement et simplement ces histoires, tandis qu'il ne se soucie pas de le faire là où il ne polémique pas, comme lorsqu'il fait semblant de croire au pouvoir immortalisant de la

78 Horace, *Odes*, IV, 7, 25-26.

79 Virgile, *Én.*, VII, 765-777.

80 Mais voir Alfonso Traina, *Poeti latini (e neolatini)* [1981], Bologna, Pàtron Editore, 1986, t. I, p. 265 ; Paolo Fedeli et Irma Ciccarelli (éd.), *Q. Horatii Flacci : Carmina Liber IV*, Firenze, Le Monnier, 2008, p. 346.

81 Virgile, *Én.*, I, 259-260 : *sublimemque feres ad sidera caeli / magnanimum Aeneas* (« Et tu enlèveras bien haut vers les astres du ciel le magnanime Énée ») ; XII, 794-795 : *Indigetem Aeneas scis ipsa et scire fateris / deberi caelo fatisque ad sidera tolli* (« Énée est promis au ciel comme dieu indigète, ses destins l'élèvent jusqu'aux astres, tu le sais toi-même et tu en conviens »). Traduction de Jacques Perret, Virgile, *Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

82 Aldo Setaioli, « Le Virgile d'Horace », *Prometheus*, n° 32, 2006, p. 161-184

83 Horace, *Odes*, II, 14, 2-4 : *Nec pietas moram / rugis et instanti senectae / adferet indomitaeque morti* (« Et la piété n'apportera de retard ni aux rides, ni à la vieillesse imminente, ni à l'indomptable mort ») ; IV, 7, 23-24 : *Non te / restituet pietas* (« Ni ton éloquence, ni ta piété ne te feront revivre ») ; I, 24, 11-12 : *Tu [= Vergilius] frustra pius, heu, non ita creditum / poscis Quintilium deos* (« Toi, Virgile, toi dont la piété, hélas ! inutile réclame aux dieux Quintilius qu'elle ne leur avait pas confié pour cela »). En *Odes*, IV, 7, 15, Traina a raison de lire *pius Aeneas* plutôt que *pater Aeneas* (*Poeti latini (e neolatini)*, op. cit., p. 265). Voir aussi Paolo Fedeli et Irma Ciccarelli (éd.), *Q. Horatii Flacci Carmina. Liber IV, op. cit.*, p. 345-346.

84 Horace, *Odes*, I, 24, 13-18.

poésie et qu'il suit la version traditionnelle du mythe en décrivant Tithon amoindri par la vieillesse<sup>85</sup>. Dans notre ode, au contraire, il place ce héros, qu'on prétendait vieux mais immortel, au milieu du groupe des personnages mythologiques qui ne purent échapper à la mort malgré les honneurs que les dieux leur avaient rendus.

Mais dans notre ode Horace développe un autre thème qui, quoique ne provenant pas nécessairement du pythagorisme, lui avait été souvent associé et allait l'être de façon éclatante dans la représentation qu'Ovide donne de Pythagore dans le dernier livre des *Métamorphoses*. J'ai analysé à fond ce texte dans un article paru dans l'un des volumes d'hommage à Michael von Albrecht<sup>86</sup>. On doit souligner d'abord qu'Ovide conçoit la métempsychose de la même manière qu'Horace : comme la garantie que l'âme est immortelle et que l'outre-tombe affreux de la mythologie n'existe pas : il n'est qu'un simple sujet de poésie, *materies uatum*<sup>87</sup>. Horace, nous l'avons vu, ne croit pas à cette affirmation, si éloignée qu'elle soit du pythagorisme authentique. La position d'Ovide est plus nuancée : il assortit cette idée pythagoricienne – ou pseudo-pythagoricienne – de considérations matérialistes de facture lucrétienne destinées à combattre la crainte de la mort, mort qui ne peut atteindre ni le corps ni l'âme<sup>88</sup>. Mais, comme l'âme de l'Archytas d'Horace a atteint les demeures célestes et parcouru le ciel (« [il ne te sert à rien] d'avoir exploré les demeures aériennes et parcouru la voûte du ciel » (v. 5-6 : *aerías temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum*), de même, Ovide raconte que

85 Ou du moins il ne le fait que de façon indirecte : en *Odes*, II, 18, 36-38 il place encore une fois Tantale aux enfers, comme dans l'ode d'Archytas, mais il ajoute sa descendance : *Hic superbum / Tantalum atque Tantalii / genus coerces* (« Orcus tient prisonniers l'orgueilleux Tantale et la postérité de Tantale ») ; or on sait par Homère que l'un des descendants de Tantale, Ménélas, échappa à la mort (*Od.*, IV, 561-569).

86 Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* », dans Werner Schubert (dir.) *Ovid. Werk und Wirkung*, Frankfurt, Peter Lang, 1998, t. I, p. 487-514.

87 Ovide, *Mét.*, XV, 155.

88 Ovide, *Mét.*, XV, 153-159 : *O genus attonitum gelidae formidine mortis, / quid Styga, quid manes et nomina uana timetis, / materiem uatum, falsique pericula mundi? / Corpora, siue rogos flamma seu tabe uetustas / abstulerit, mala posse pati non ulla putetis : / morte carent animae semperque priore relicta / sede nouis domibus uiuunt habitantque receptae* (« Ô genre humain, ô vous que paralyse la crainte d'être glacés par la mort, pourquoi redoutez-vous le Styx et ses ténèbres, noms sans réalité, matière à poésie, périls d'un monde imaginaire ? Que les corps aient été détruits par la flamme du bûcher ou réduits en poussière par le temps, ils ne peuvent plus souffrir d'aucun mal, sachez-le bien : pour les âmes, elles ne sont pas sujettes à la mort ; quand elles ont quitté une première demeure, elles vont toujours vivre dans de nouveaux domiciles et elles continuent à les habiter, une fois qu'elles y sont entrées »). Traduction de Georges Lafaye, Ovide, *Les Métamorphoses*, t. III [1930], Livres XI-XV, Paris, Les Belles Lettres, 2010. De même pour les citations suivantes des *Métamorphoses*.



l'esprit de Pythagore avait rejoint les dieux<sup>89</sup>. Plus loin Pythagore lui-même décrit de façon bien plus vivante le vol de son esprit à travers le cosmos<sup>90</sup>. On trouvait déjà l'image du voyage céleste dans le proème de Parménide<sup>91</sup>, et après Platon, qui l'emploie dans le *Théétète*<sup>92</sup>, elle devient un lieu commun, surtout dans des textes marqués par le ton enthousiaste de la révélation. On la trouve, par exemple, plusieurs fois chez Philon d'Alexandrie<sup>93</sup>, mais aussi chez l'épicurien Lucrèce, dans sa description du voyage de l'esprit d'Épicure à travers le cosmos<sup>94</sup>, et chez Manilius<sup>95</sup> et les astrologues grecs<sup>96</sup>; et on pourrait ajouter bien d'autres écrivains<sup>97</sup>.

Mais, dans la plupart de ces textes, il s'agit d'une métaphore; à partir de Platon, c'est la *διάνοια*, la pensée ou l'esprit de l'homme, qui entreprend ce voyage cosmique; or, ce qui nous intéresse surtout, ce sont les précédents chamanistes de cette conception, qui supposait à l'origine un vol matériel ou, au moins, une véritable translation psychique. On en trouve quelques traces dans la description de son propre vol par le Pythagore ovidien. En particulier, se faire transporter sur les nuages, comme il le dit (v. 149: *nube uehi*), n'a, à ma connaissance, qu'un seul parallèle, qui se trouve dans un papyrus de Bologne<sup>98</sup>,

- 89 Ovide, *Mét.*, XV, 62-64: *Isque licet caeli regione remotus / mente deos adiit et, quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit* (« Si éloignés que soient de nous les dieux dans les espaces célestes, il s'éleva jusqu'à eux par la pensée; ce que la nature refusait aux regards des hommes, il le découvrit avec les yeux de l'intelligence »). Pour le thème de l'« œil de l'âme », qu'Ovide joint ici à celui du « vol de l'esprit », voir Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora », art. cit., p. 493 sq.
- 90 Ovide, *Mét.*, XV, 147-149: *Iuuat ire per alta / astra, iuuat terris et inertis sede relicta / nube uehi ualidisque umeris insistere Atlantis* (« Je veux m'élever parmi les astres, je veux quitter le séjour de la terre immobile, me faire porter par les nues et fouler sous mes pieds les épaules du puissant Atlas »). On pourra aussi se référer à Ov., *Fast.*, I, 295-308. Voir à ce propos Aldo Setaioli, « L'impostazione letteraria del discorso di Pitagora nel XV libro delle *Metamorfosi* » et la riche bibliographie discutée dans cet essai, en particulier: Roger M. Jones, « Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe », *Classical Philology*, n° 21, 1926, p. 97-113, encore utile, quoiqu'il ne soit plus nécessaire aujourd'hui de prouver que ce thème n'a pas été mis en vogue par Posidonius; André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique* [1949], Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 441-459.
- 91 Parménide, B 1 DK.
- 92 Platon, *Théétète.*, 173e-174a (en citant Pindare, fr. 292 Maehler).
- 93 Philon, *Opif.*, 69-71; *Spec.*, I, 37; II, 45; *Alleg.*, III, 84; *Her.*, 239; cf. aussi *Deter.*, 89. Sur Philon, voir Anita Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'arche d'alliance. Images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris, Études augustiniennes, 1986.
- 94 Lucrèce, I, 72-77; voir aussi Cicéron, *Fin.*, II, 102.
- 95 Manilius, IV, 905-910.
- 96 Par exemple dans des vers orphiques (*Vettius Valens*, VI, *pr.*, 9, p. 231, 6-8 Pingree). Philon polémique contre l'appropriation de ce thème par les astrologues: *Migr.*, 184; *Somn.*, I, 53-54.
- 97 Par exemple Cicéron, *Nat. deor.*, II, 153; Ps.-Longin, *Traité du sublime*, XXXV, 2-3; Sénèque, *De otio*, V, 6; le début du *De mundo* ps.-aristotélicien; *Asclep.*, 6, et bien d'autres textes hermétiques.
- 98 Aldo Setaioli, « Nuove osservazioni sulla "descrizione dell'oltretomba" nel papiro di Bologna », *Studi italiani di filologia classica*, n° 42, 1970, p. 179-224

et qui contient un poème, peut-être orphique, décrivant l'outre-tombe ; on y rencontre dans les Champs Élysées les âmes des poètes qui, durant leur vie, ont chanté, comme Hésiode, les œuvres des hommes et la généalogie des dieux, et ont chevauché les nuages aériens<sup>99</sup>.

Cette image est bien le reste d'une tradition chamaniste dont les racines s'enfoncent dans des conceptions archaïques proches de la magie – une sphère dont la figure de Pythagore, telle que la légende l'eut bientôt décrite, fait partie à juste titre. On attribuait, au sens littéral, la capacité de voler à plusieurs personnages associés à lui, aussi bien qu'à Orphée. Et il ne doit pas nous échapper qu'il s'agit presque toujours de figures unissant la qualité de chaman et celle de poète inspiré. On disait cela, par exemple, d'Abaris<sup>100</sup> et de Musée<sup>101</sup>, et on attribuait des translations psychiques à Aristée de Proconnèse<sup>102</sup> et à Hermotime<sup>103</sup>. Or, celui-ci était l'une des incarnations précédentes de Pythagore lui-même<sup>104</sup>, dont d'ailleurs on racontait des miracles semblables, comme l'ubiquité<sup>105</sup>. Chez les philosophes, l'idée du vol de l'âme finit par devenir une métaphore pour signifier l'élan de l'esprit vers les vérités supérieures ; mais la conscience de cette transition s'entrevoit encore chez Maxime de Tyr, qui rapproche Aristée de Proconnèse de Pythagore, en mentionnant aussi son incarnation comme Euphorbe, et illustre par des références platoniciennes le passage de la conception chamaniste à la représentation philosophique<sup>106</sup>.

Archytas, en pythagoricien qu'il était, pouvait bien être considéré comme capable d'un vol de l'esprit destiné à lui permettre d'atteindre la connaissance des vérités cachées. Cicéron nous fait connaître une formule d'Archytas imaginant se trouver au sommet du ciel<sup>107</sup>. Selon le père

99 PBol 4, v. 105 Lloyd-Jones-Parsons : ἡερίων ἐφύ[π]ερθεν ὀχησάμεναι νε[φε]λάων.

100 Abaris était appelé αἰθοροβάτης et se mouvait ἀεροβατῶν (Porphyre, *Vita Pythag.*, 29 ; Jamblique, *Vita Pythag.*, 136 ; cf aussi 91). Sur Abaris et les autres figures semblables voir Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1999 (éd. anglaise 1951), p. 149.

101 Selon Pausanias, I, 22, 7. Voir Alois Rzach, « Mousaios (1) », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit., t. XVI, 1, p. 757-767, ici p. 760.

102 Voir Pline, *N. H.*, VII, 174 ; Maxime de Tyr X, 2-3 et XXXVIII, 3.

103 Pline, *ibid.* Voir Eduard Wellmann, « Hermotimos (2) », dans *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, op. cit., t. VIII, 1, p. 904-905 ; Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., p. 145, 147.

104 Voir Diogène Laërce, VIII, 5 ; Porphyre, *Vita Pythag.*, 45 ; Hippolyte, *Philos.*, II, 10, p. 557, 7 Diels.

105 Pythagore, 7 DK.

106 Maxime de Tyr, X, 2-3. Le thème du vol de l'esprit a été développé à plusieurs reprises par Maxime de Tyr : voir XI, 10 ; XVI, 6 ; XXXVIII, 3.

107 Cicéron, *De am.*, 88 : *Verum ergo illud est, quod a Tarentino Archyta, ut opinor, dici solitum nostros senes commemorare audiui ab aliis senibus auditum : « si quis in caelum ascendisset, naturamque mundi et pulchritudinem siderum perspexisset, insuauem illam admirationem ei fore ; quae iucundissima fuisset, si aliquem, cui narraret, habuisset »* (« Il est donc vrai,

Festugière<sup>108</sup>, cette idée aurait pu suggérer à Platon celle de l'ascension depuis les bas-fonds terrestres où nous habitons jusqu'à la surface sphérique de la terre baignée du pur éther, qu'on trouve dans le *Phédon*<sup>109</sup>. Bien plus, le savant anglais John S. Morrison se fonde sur l'ode I, 28 pour soutenir que l'image platonicienne du voyage céleste des âmes qu'on rencontre dans le *Phèdre*<sup>110</sup> provient d'Archytas<sup>111</sup>. Pour ma part, je pense qu'il est difficile, à partir de ce que Cicéron et Horace attribuent à Archytas, de déduire que ce philosophe pythagoricien concevait le vol de l'esprit autrement que de façon métaphorique.

228

On pourra pourtant, peut-être, reconnaître l'image du vol de l'esprit au début même de l'ode, sans la limiter aux expressions des vers 5-6 : *aerias temptasse domos animoque rotundum / percurrisse polum*. Au début Horace dit qu'Archytas a mesuré la mer, la terre et le sable infini<sup>112</sup>. On a souvent reconnu dans l'expression *terrae mensorem* la traduction du grec γεωμέτρης<sup>113</sup>; mais l'idée de la mesure s'accompagne fréquemment de celle du vol de l'esprit, particulièrement, il est vrai, par rapport au cosmos<sup>114</sup>, et Sénèque achève sa préface au premier livre des *Questions naturelles* en parlant de la mesure de Dieu lui-même (*mensus deum*)<sup>115</sup>.

Mais que pensait Horace, personnellement, de cette représentation? Bien avant lui, le thème du vol de l'esprit, en version chamaniste ou philosophique, avait fait l'objet de bien des plaisanteries. Nous en trouvons un échantillon dans *Les Nuées* d'Aristophane, où Socrate est représenté « marchant dans l'air<sup>116</sup> » et

---

comme Archytas de Tarente, je crois, le disait, et comme je l'ai entendu citer à nos vieillards, qui l'avaient entendu d'autres vieillards : "Si quelqu'un était monté jusqu'au ciel, s'il avait contemplé l'univers et la beauté des astres, cette admiration serait sans charme pour lui ; mais elle lui aurait été très agréable s'il avait eu quelqu'un à qui raconter ce qu'il avait vu" ». Traduction de Robert Combès, Cicéron, *Lélius, De l'amitié* [1928], Paris, Les Belles Lettres, 2011.

108 André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le Dieu cosmique*, op. cit., p. 447, n. 3.

109 Platon, *Phédon*, 109b-e.

110 Platon, *Phèdre*, 246a-248e.

111 John S. Morrison, « The Origins of Plato's Philosopher-Statesman », *Classical Quarterly*, N. S. n° 8, 1958, p. 198-218, en particulier p. 215-216.

112 Horace, *Odes*, I, 28, 1-2 : *Te maris et terrae numeroque carentis harenae / mensorem* (« Toi qui mesurais la mer et la terre et le nombre infini des grains de sable »).

113 Voir par exemple Robin G. M. Nisbet et Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes*, op. cit., p. 320 ; Isabella Gualandri, « Rileggendo l'ode di Archita », art. cit., p. 80, n. 11.

114 Lucien, *Icarom.*, 6 : οὐρανοῦ τε πέρατα διορᾶν ἔφασκον καὶ τὸν ἥλιον περιεμέτρουν (« Ils prétendaient voir distinctement les limites du ciel, ils mesuraient la circonférence du soleil »). Traduction de Jacques Bompaire, Lucien, *Œuvres*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 2003. De même pour la citation suivante de Lucien ; *Asclep.*, 6 : *caelum... metitur* (« il mesure le ciel ») ; Cf. Nemesius, I, p. 15, 64 Morani.

115 Sénèque, *N. Q.*, I, pr., 17.

116 Aristophane, *Nuées*, 225.

« suspendant en haut sa pensée<sup>117</sup> » afin de s'enquérir de la nature du soleil et des choses d'en haut. Une parodie plaisante se retrouve encore dans l'*Icaroménippe* de Lucien, où Ménippe monte lui-même au ciel, et, entre autres, y rencontre Empédocle – le dernier chaman grec, comme l'appelle Dodds<sup>118</sup> – qui, comme le Socrate d'Aristophane, « marche dans l'air<sup>119</sup> ».

Et Horace ? Dans l'épître douze du livre I, il traite le *topos* du vol de l'esprit en se référant à Démocrite, dont Diogène Laërce rapporte l'admiration qu'il avait pour Pythagore<sup>120</sup>, et à propos duquel Cicéron nous dit qu'« il voyageait à travers tout l'infini », par l'esprit, naturellement<sup>121</sup>. Voici ce qu'en dit Horace, qui ailleurs critique Démocrite pour ses doctrines irrationnelles sur la poésie<sup>122</sup> : « nous nous étonnons si l'on laissa le bétail paître librement dans les champs de Démocrite, pendant que son âme, rendue rapide par la séparation du corps, se trouvait à l'étranger<sup>123</sup> ». On ne peut pas méconnaître ici l'ironie contenue dans la représentation de l'âme qui va « à l'étranger » (*peregre*)<sup>124</sup> en abandonnant son corps aussi bien que ses possessions, qui courent en effet à leur ruine. Ici le vol de l'âme est une représentation ridicule qui se révèle en réalité nuisible. Dans le cas d'Archytas, c'est une vantardise inutile, qui ne sauve pas de la mort. Horace a-t-il donc totalement rejeté l'idée de l'élan de l'âme ? Il l'a bien sûr fait à propos de la recherche scientifique et de la philosophie ; et pourtant Horace a connu, lui aussi, l'élan de l'âme : « L'esprit et l'âme m'emmènent à la campagne et désirent briser les obstacles qui les empêchent de flâner<sup>125</sup> ». On reconnaît ici l'influence des images que Lucrèce avait appliquées au vol de l'intellect d'Épicure<sup>126</sup> ; chez les deux poètes les protagonistes sont l'esprit (*mens*) et l'âme (*animus*), et ici

117 Aristophane, *Nuées*, 229.

118 Eric R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.* p. 149.

119 Lucien, *Icarom.*, 11 et 13 respectivement. Il emploie le même verbe : ἀεροβατῶ. Dans le second passage Empédocle dit : ἐν τῇ σελήνῃ κατοικῶ ἀεροβατῶν τὰ πολλὰ (« Et à présent j'habite la lune, je marche couramment dans les airs »).

120 Diogène Laërce, IX, 38.

121 Cicéron, *Tusc.*, V, 114 : <in> *infinitem omnem peregrinabatur* (« Il [sc. Démocrite] voyageait, lui, à travers tout l'infini »). Traduction de Jules Humbert, Cicéron, *Tusculanes*, t. II [1931], livres III-V, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

122 Horace, *A.P.*, 295-298. Voir Paolo Fedeli, « Personaggi letterari », art. cit., p. 604.

123 Horace, *Ép.*, I, 12, 12-13 : *Miramur, si Democriti pecus edit agellos / cultaque dum peregre est animus sine corpore uelox* (« Nous nous étonnons que le bétail ravage les champs et les cultures de Démocrite pendant que son esprit voyage avec agilité, séparé de son corps »).

124 Il y a peut-être une parodie de la représentation lucrétienne d'Épicure, qui par son intellect a parcouru (*peragruit*, 1.74) l'infini.

125 Hor., *Ép.*, 14, 8-9 : *Istuc mens animusque / fert et amat spatiis obstantia uincere claustra.* (« C'est là-bas qu'aspirent ma pensée et mon âme et elles brûlent de prendre leur course en rompant les barrières qui les arrêtent. »)

126 Lucrèce, I, 72-74 : *Ergo uiuida uis animi peruicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragruit mente animoque.* (« Aussi l'effort vigoureux de son esprit a fini par triompher ; il s'est avancé loin au-delà des barrières enflammées de notre univers ; de l'esprit et de la pensée il a parcouru le tout immense. »)

aussi bien que là, on brise les remparts qui nous enserrent : chez Lucrèce, il s'agit des « remparts de feu du cosmos » ; chez Horace, bien plus modestement, des empêchements qui le retiennent loin de la campagne ; mais ce fut seulement pour la campagne qu'Horace connut l'amour enthousiaste que d'autres esprits portèrent à la philosophie et à la science.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. Les présocratiques et la littérature latine Carlos Lévy & Sylvie Franchet d'Espèrey .....	7
--	---

### PROLÉGOMÈNES

#### LE PROBLÈME PHILOLOGIQUE

#### DE L'EXPLOITATION DES FRAGMENTS LATINS

La doctrine de Démocrite sur la nature du poète à la lumière des fragments latins et de leur contexte Marcos Martinho .....	15
---	----

373

### PREMIÈRE PARTIE

#### CICÉRON

Démocrite chez Cicéron Pierre-Marie Morel .....	41
Cicéron et les atomistes Emmanuele Vimercati .....	57
Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : Les œuvres de 56-54 avant J.-C. Andrea Balbo .....	85
Quelques remarques sur La place des présocratiques dans les conceptions cicéroniennes de l'histoire de la philosophie Carlos Lévy .....	117
Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque Mauro Bonazzi .....	129

### DEUXIÈME PARTIE

#### LUCRÈCE

L'allusion empédocléenne en Lucrèce, <i>De rerum natura</i> II, 1081-1083 David Sedley .....	145
Lucrèce et Épicure Sur la nature : Les livres XIV et XV du <i>Peri Phuseôs</i> Sont-ils la source de la « critique des présocratiques » dans le <i>Drn</i> I? Francesco Montarese .....	161



Lucrèce et les psychologies présocratiques	
Sabine Luciani.....	179
Lucrèce et les présocratiques : philosophie et rhétorique	
Thomas Baier.....	195

TROISIÈME PARTIE  
HORACE ET LE PYTHAGORISME

Horace et le pythagorisme	
Aldo Setaioli.....	211
Horace et Archytas ( <i>Odes</i> , I, 28)	
Paolo Fedeli.....	231

QUATRIÈME PARTIE  
L'« ÉPOS EMPÉDOCLÉEN » À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

374

Une certaine idée de la tradition épique, d'Empédocle à Lucain	
Damien Patrick Nelis.....	247
Horace et le sublime empédocléen	
Philip Hardie.....	263
Hercule, Cacus et Empédocle	
Jean-Christophe Jolivet.....	283
Enjeux moraux et idéologiques des usages d'Empédocle au Livre XV des <i>Métamorphoses</i> : une réponse d'Ovide à Virgile ( <i>Énéide</i> VI et VIII)	
Jacqueline Fabre-Serris.....	303

CINQUIÈME PARTIE  
OVIDE ET LA POÉTIQUE DES ÉLÉMENTS

Reconstruire une poétique des présocratiques :	
Le feu dans les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide	
Hélène Casanova-Robin.....	323
Les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide, une cosmogonie originale	
Anne Videau.....	347
Index locorum.....	363
Liste des contributeurs.....	372
Table des matières.....	373