



CLASSIQUES
GARNIER

JAMBÉ (Ariane), « Reformuler l'*Iliade* pour la transmettre. De la paraphrase au réseau de savoir », in NAAS (Valérie), NOËL (Marie-Pierre) (dir.), *Écritures des savoirs dans l'Antiquité aux premiers siècles de notre ère*, p. 215-235

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-14951-4.p.0215](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-14951-4.p.0215)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2023. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

JAMBÉ (Ariane), « Reformuler l'*Iliade* pour la transmettre. De la paraphrase au réseau de savoir »

RÉSUMÉ – Le *Genavensis græcus 44*, un manuscrit byzantin, transmet, en plus de l'*Iliade*, un important matériel exégétique : scholies, gloses et paraphrase dialoguent ainsi avec l'épopée. Prenant appui sur un cas pratique autour des termes **θυμός** et **ψυχή**, cette contribution propose une lecture croisée du poème et de son matériel exégétique pour illustrer la façon dont se constitue un réseau de savoir. Ce faisant, il apparaîtra que la pratique exégétique relève aussi d'un enjeu herméneutique.

MOTS-CLÉS – Homère, pratique exégétique, exégèse, paraphrase, scholie, manuscrit, transmission des savoirs

REFORMULER L'ILIADÉ POUR LA TRANSMETTRE

De la paraphrase au réseau de savoir

UN MANUSCRIT DE L'ILIADÉ

Le *Genavensis græcus 44* (ci-après, le *Gen. gr. 44*) est un manuscrit byzantin de l'*Iliade* copié autour du XIII^e siècle de notre ère et conservé à la Bibliothèque de Genève¹. C'est au XIX^e siècle que l'helléniste genevois Jules Nicole en démontra son importance au regard de l'histoire éditoriale du poème homérique en découvrant que l'humaniste Henri II Estienne l'employa comme témoin principal pour son édition des poèmes épiques de 1566². Dans la préface à son édition, Estienne explique que, face à la difficulté de trouver un texte homérique de qualité, il a placé tout son espoir dans son « exemplaire ancien » (*vetus exemplar*) et dans le commentaire d'Eustathe³. Pour Philip Ford, cette édition fut la première « tentative sérieuse d'établir le texte selon des principes scientifiques » (Ford, 2007, p. 117) si bien que le texte finalement publié par l'humaniste « f[ut] autorité dans le monde homérique jusqu'à la fin du XVIII^e siècle et la publication, en 1788 de l'édition de l'*Iliade* de Jean-Baptiste d'Ansse de Villoison » (*ibid.*, p. 121). Si la qualité de l'édition d'Henri II Estienne

-
- 1 Le *Gen. gr. 44* est un manuscrit de 802 pages et mesure 21.5 cm sur 30.2 cm, ce qui équivaut peu ou prou au format A4. – Pour une notice descriptive, historique et critique complète du manuscrit, voir : Nicole, 1891. Voir aussi la notice d'André-Louis Rey pour le site *e-codices*, la Bibliothèque virtuelle des manuscrits en Suisse, dépositaire de la version numérisée du *Genavensis græcus 44* : <https://www.e-codices.unifr.ch/fr/description/bge/gr0044/>.
 - 2 Jules Nicole indique avoir identifié, sur la dernière page du manuscrit, l'*ex-libris* suivant : *ἐκ τῶν Ἑβρίκου (sic) τοῦ Στεφάνου*, « faisant partie [des livres] d'Henri Estienne » (1891, p. XI).
 - 3 Estienne, 1566, p. 18.

tient, pour la plus grande part, à son méticuleux travail de philologue, il faut aussi reconnaître que l'humaniste pouvait compter sur un manuscrit de choix⁴. Malgré quelques lacunes, le plus souvent comblées par une deuxième main, le *Gen. gr. 44* renferme les vingt-quatre chants de l'*Illiade* et se distingue principalement par l'abondance du matériel exégétique qu'il contient. Des scholies marginales encadrent le corps du texte et diverses gloses, le plus souvent supra-linéaires, précisent le sens d'un mot homérique quand elles ne proposent pas une variante textuelle⁵. Mais surtout, s'intercalant entre chaque vers des douze premiers chants, une paraphrase reformule, en prose, le poème homérique. Tant la richesse que la nature du matériel exégétique du manuscrit de Genève confirment le contexte de production et d'exploitation qui dut être le sien dans la Byzance lettrée des Paléologues : il faut, de toute évidence, le considérer comme un manuscrit à visée didactique, peut-être initialement employé par un maître d'école à qui revenait la tâche d'enseigner et de transmettre l'*Illiade*. Aucun nom de copiste ou de commanditaire et aucune date ne permet d'assurer cette hypothèse : la dégradation affectant la dernière page du manuscrit, mutilée sur son tiers inférieur, prive la recherche d'éventuels indices. Jules Nicole avait toutefois relevé la présence d'un *ex-libris* désignant Manuel de Crète ainsi que celle d'une sorte de monogramme attribuant à Théodore Méliténote les réfections récentes⁶. Manuel de Crète n'est autre que Manuel Moschopoulos, un disciple de Maxime Planude à l'activité intellectuelle foisonnante ; on lui doit un livre de grammaire grecque, un traité sur les

4 Sur l'importance de l'édition d'Henri II Estienne, voir : Ford, 2007, p. 116-121. – Sur Henri II Estienne et sa méthode philologique, voir : Boudou *et al.*, 2003.

5 Jules Nicole souligne que les scholies du *Gen. gr. 44* se rapprochent des scholies « bT » et « D », c'est-à-dire des scholies portant, respectivement, sur l'exégèse du poème – et non sur la critique textuelle – et sur le lexique homérique (1891, p. LXXIII). – Sur la distinction des familles de scholies, *cf. infra*.

6 Nicole, 1891, p. XIX-XX. – *Ex-libris* indique « τοῦ κυροῦ Μανουήλ (*sic*) τοῦ Κρήτης », c'est-à-dire « faisant partie [des livres] de Manuel de Crète » et le monogramme rapporte « τὰ γράμματα Μελιτινιώτου (*sic*) Θεοδώρου », à savoir « [ceci est] l'écriture de Théodore Méliténote ». Placés curieusement au milieu du manuscrit, l'*ex-libris* et le monogramme ont vraisemblablement été copiés par une troisième main, c'est-à-dire par un possesseur ultérieur. Jules Nicole en veut pour preuve qu'il eût été impossible que Théodore Méliténote copie faussement son nom, *Μελιτινιώτου* devant être corrigé en *Μελιτηνιώτου* (*ibid.*, p. XXI). Il suppose aussi que la troisième main aurait recopié ces indications au milieu du manuscrit de crainte qu'elles ne disparaissent en raison de son mauvais état en son début et à sa fin, c'est-à-dire là où, selon toute vraisemblance, elles auraient initialement été copiées (*ibid.*, p. XXII).

carrés magiques, une édition des *Odes* de Pindare, une paraphrase des *Travaux et des Jours* d'Hésiode ainsi que des deux premiers livres de l'*Iliade*⁷. Cette paraphrase n'est toutefois pas celle que l'on rencontre dans le *Gen. gr.* 44⁸. Théodore Méliténiole, pour sa part, fut un haut dignitaire de la cour impériale byzantine. Dès 1360, il occupa le poste de directeur de l'École Patriarcale de Constantinople ; il eut, par la suite, diverses responsabilités au sein de l'administration impériale⁹. Il est malaisé de tirer des conclusions sur l'usage que firent Manuel Moschopoulos et Théodore Méliténiole du manuscrit, sauf à considérer que le second est bien la main à qui l'on doit la plupart des réfections récentes. On peut cependant admettre que le contenu exégétique du manuscrit s'accorde bien au paysage intellectuel dans lequel doivent être replacés ces deux érudits. Ihor Ševčenko note : « [...] *the coherence of the intellectual community was maintained by the shared literary canon. It consisted largely of works read in school* » (Ševčenko, 1981, p. 88-89) et, à n'en pas douter, les poèmes homériques faisaient partie du canon littéraire étudié dans un contexte scolaire.

COEXISTENCE TEXTUELLE

Les scholies, les gloses et, plus encore, la paraphrase du *Gen. gr.* 44 interrogent les inévitables rapports qui se nouent entre un texte (ici, l'*Iliade*) et son exégèse. On le sait, les poèmes homériques ont donné lieu, dès l'Antiquité, à une abondante activité exégétique et critique¹⁰. Il n'est toutefois pas toujours possible de déterminer les différents états de cette tradition du fait que les sources dont on dispose, c'est-à-dire les *papyri* antiques et les manuscrits byzantins, n'en donnent qu'un aperçu partiel et dépourvu d'ordre chronologique¹¹. Il vaut la peine de rappeler

7 Cf. ODB, *s.v.* « Moschopoulos, Manuel ».

8 Sur la paraphrase de Manuel Moschopoulos, voir : Grandolini, 1981 ; Grandolini, 1982.

9 Cf. ODB, *s.v.*, « Meliteniotes, Theodore ».

10 La bibliographie à ce sujet est ample ; Eleanor Dickey donne une liste de titres incontournables (Dickey, 2007, p. 22-23), liste à laquelle on peut ajouter, en particulier : Haslam, 1997 ; Montanari & Pagani, 2011 ; Montanari 2020.

11 L'activité critique et exégétique prend un essor considérable durant la période hellénistique, à Alexandrie et à Pergame en particulier. Sur ce point, voir : Jacob & de Polignac,

la typologie des scholies homériques généralement admise par la critique moderne. Comme le résume Eleanor Dickey, les scholies dites « A » sont tirées des traités d'Aristonicos, de Didyme, d'Hérodien, et de Nicanor. Elles se rapportent, respectivement, aux signes critiques employés par les philologues alexandrins pour indiquer des vers jugés douteux ou vraisemblablement interpolés ; à l'édition de l'*Illiade* d'Aristarque ; à la prosodie homérique ; à la ponctuation. Les scholies dites « bT » sont d'ordre exégétique et contiennent une grande partie des *Questions homériques* de Porphyre et des *Allégories d'Homère* d'Héraclite. Les scholies dites « D », pour leur part, portent sur le lexique homérique et les explications mythologiques. En cela, elles ne sont pas sans rapport avec les résumés et les paraphrases des épopées homériques¹². La variété des champs critiques et exégétiques qu'explorent les scholies témoigne de la coexistence, dès la période alexandrine, de diverses intentions herméneutiques. Reste que les spécialistes de l'exégèse homérique sont confrontés à (au moins) trois difficultés majeures : l'ampleur et l'enchevêtrement du matériel exégétique¹³ ; leur constitution en *corpus*¹⁴ ; et, enfin, leurs

1992 ; Nagy 1998. Cependant, au regard des pratiques antérieures, Filippomaria Pontani démontre que les Bibliothèques d'Alexandrie et de Pergame témoignent moins d'une « *fucina da cui sgorgò un metodo nuovo fino ad allora inaudito* » que de structures permettant la pleine expression de « *stimoli già in embrione esistenti* » (Pontani, 2005 p. 42).

12 Dickey, 2007, p. 18-23.

13 À propos de l'ampleur et de l'enchevêtrement du matériel exégétique, Franco Montanari souligne : « *[i]l problema è che si tratta di un panorama estremamente ampio, composito e multiforme, ancora oggi troppo poco chiarificato e strutturato nel suo insieme, perché non si senta il bisogno di sempre maggiori sforzi tesi a introdurre elementi di organizzazione e classificazione* » (Montanari, 1984, p. 125-126).

14 Par *corpus*, on entend la définition qu'en donne Fausto Monatana : « *[w]e will define a corpus of scholia as an exegetic editio variorum, designed to be made up in an orderly way alongside or around the text commented upon. By "editio variorum" we refer to the result of a carefully planned and systematic editorial process of compiling and stratifying different sources. With the phrase "designed to be made up in an orderly way" we describe a fully deliberate codicological and paleographic set-up : first, the planning of the mise en page by the craftsman of the manuscript, that is to say, assigning the space required for the main text and the secondary text by ruling ; secondly, the professional copyist's well ordered execution of his task, which involved the carefully concerted mise en texte both of the main work and the associated annotations.* » (Montana, 2011, p. 107) La constitution du matériel exégétique en tant que *corpus* reste un point débattu. Certains estiment que les érudits byzantins auraient, au début du IX^e siècle, reporté dans les marges des manuscrits le matériel exégétique qui circulait alors dans des volumes indépendants. D'autres considèrent que l'agrégation progressive du matériel exégétique aux épopées homériques se situe autour des V^e et VI^e siècles de notre ère. Sur ce point, voir : Pontani, 2005, p. 97 *sqq.* ; Wilson, 1967.

contextes d'exploitation et transmission sur un temps long. À cet égard, Henri Irénée Marrou note que « dans l'Orient grec, l'éducation byzantine prolonge [...] l'éducation classique » (Marrou, 1964, p. 485)¹⁵. Pour autant, le rapport à la littérature classique s'est transformé au fil du temps ; comme le souligne Filippomaria Pontani, les érudits byzantins la considéraient non plus « *come testi da leggere e considerare nel loro contesto storico e letterario ma come Fundgruben di topoi letterari da piegare alle proprie esigenze retoriche o didattiche* [...] » (Pontani, 2005, p. 137). La persistance, dans les manuscrits byzantins, d'une partie du matériel exégétique issu de la période hellénistique pourrait donc s'expliquer par la persistance de l'architecture générale de l'éducation grecque et de la place prépondérante qu'occupent les épopées homériques dans cette structure¹⁶.

Il importe surtout de souligner à quel point le matériel exégétique relève d'une forme d'écriture des savoirs en raison de la nature de ce qu'il transmet. Ainsi, au sein d'un manuscrit, le matériel exégétique n'est pas seulement un outil fonctionnel au service d'une *Wörterklärung*¹⁷ ; par le fait même de sa transmission, il témoigne de la volonté d'ancrer une œuvre littéraire dans le champ de la (re)production des savoirs et, par conséquent, se révèle aussi un outil socio-culturel qui interroge la réception de la littérature classique. De là, une question émerge : le *Gen. gr. 44* n'est-il vraiment qu'un manuscrit de l'*Iliade* et son matériel exégétique n'est-il vraiment qu'un paratexte ? Un bon point de départ pour articuler cette réflexion vient du catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Genève constitué par Jean Senebier en 1779, catalogue qui référence, pour la première fois, le manuscrit de Genève sous la cote qu'on lui connaît encore aujourd'hui. La cote du manuscrit indique brièvement : « n^o. 44 : *les vingt-quatre livres de l'Iliade, fol. Papier* » (Senebier, 1779, p. 48). La notice descriptive qui accompagne cette cote s'avère plus explicite dans la mesure où Jean Senebier note la présence d'« une traduction grecque de chaque vers grec, placée immédiatement au-dessous du vers qu'elle explique » (*ibid.*) ; en guise d'exemple, il reproduit le premier vers du poème accompagné de sa reformulation, dans un grec non accentué :

15 Voir aussi : Wilson, 1996.

16 Sur l'importance d'Homère dans l'éducation grecque : Pfeiffer, 1968, p. 14-15 ; Criboire, 1994 ; Criboire, 1996, p. 3 *sqq.* ; Marrou, 1964, p. 39-41.

17 Montanari, 1984, p. 129 ; van Thiel, 2000.

Μηνιν αειδε θεα πηλειαδεω αχιλλεωσ
 Την οργην ειπε ημιν ω θεα του υιου του πηλεωσ αχιλλεωσ

« Chante, déesse, la colère d'Achille, le Péléide
 Dis-nous, déesse, la colère d'Achille, fils de Pélée. »

Jean Senebier souligne encore ces « marges [...] remplies d'une foule de notes de tout genre » (*ibid.*), c'est-à-dire les scholies. Si la notice descriptive ne s'attarde finalement guère peu sur le poème, elle met toutefois en jeu, sur le plan strictement formel, la question de la répartition de l'information textuelle entre l'*Iliade* et le matériel exégétique. Mais c'est à Jules Nicole que l'on doit de s'être penché, en premier, sur la relation formelle qu'entretient le poème à sa paraphrase interlinéaire :

[le système] qui répond le mieux au caractère et au but de la paraphrase, c'est bien l'interlinéaire, où le texte et l'explication du texte tombent en même temps et mot à mot sous le regard. [...] L'étude du Genevensis (*sic*) permet d'observer un fait qui a son importance pour l'histoire des mss. d'Homère et qui ne paraît pas avoir été mis en lumière jusqu'ici. Il était impossible que le contact perpétuel de la [paraphrase] n'exerçât pas de copie en copie une certaine influence sur le texte même. (Nicole, 1891, p. xxxiii)

Comme le constate l'helléniste genevois, l'alternance interlinéaire du poème et de la paraphrase ainsi que l'ordre syntaxique en « mot à mot » de cette dernière implique une lecture simultanée de ces deux *corpora* textuels. Autrement dit, pour les douze premiers chants du *Gen. gr. 44*, l'unité textuelle principale du manuscrit genevois est constituée du couple que forme chaque vers du poème avec sa reformulation. On peut avancer, de plus, des éléments codicologiques : l'uniformité de l'encre et de l'écriture entre le poème et sa reformulation et le partage égal de la plage textuelle centrale suggèrent que le copiste n'a pas cherché à distinguer *a priori* l'*Iliade* de sa paraphrase, contrairement à ce qui se produit dans d'autres manuscrits au contenu exégétique semblable¹⁸. La « certaine influence » relevée par Jules Nicole prend diverses formes ; par exemple, l'ajout systématique de la lettre grecque -ν (« nu ») en fin

18 À titre d'exemples, la paraphrase du *Vat. gr. 1404* est transcrite en « paragraphe » qui suit le poème ; celle du *Vat. gr. 1316* est divisée en deux colonnes ; celle du *Marc. gr. Z 514* encadre le poème dans les marges ; celle du *Marc. gr. Z 455* est écrite dans une encre rouge et précède, de façon interlinéaire, le poème homérique. Toutes ces mises en page témoignent de la volonté de distinguer nettement le poème de sa paraphrase.

de vers dès lors que la ligne suivante, c'est-à-dire la paraphrase, débute par une voyelle ou une diphtongue, évitant ainsi le hiatus. On en donne une occurrence :

<i>Iliade</i> IV, 167	αὐτὸς ἐπισείησιν ἐρεμνὴν αἰγίδα πᾶσιν
<i>Paraphrase</i> IV, 167	αὐτὸς ἐπισείσει καὶ ἐπενέγκοι τὴν σκοτεινὴν αἰγίδα ἐν ἅπασιν
<i>Iliade</i> IV, 168	τῆσδ' ἀπάτης κοτέων, τὰ μὲν ἔσσειται οὐκ ἀτέλεστα.

« Lui-même brandira contre eux tous sa sombre égide
lui-même secouera et portera contre eux tous sa ténébreuse égide
s'irritant de cette tromperie ; et cela ne restera pas vain. »

Le copiste transcrit *πᾶσιν* (« contre [eux] tous ») au lieu de *πᾶσι* parce que la ligne suivante (c'est-à-dire la paraphrase) débute par la diphtongue *av-* (*αὐτὸς*, « lui-même »). La présence du phénomène épheleucyrique indique que la paraphrase était bel et bien lue immédiatement à la suite du vers homérique¹⁹. On peut encore relever une certaine souplesse morphologique qui conduit parfois le copiste à retenir la variante prosaïque en lieu et place de la variante poétique. Il en va par exemple ainsi au vers 176 du chant X, lorsque Nestor s'adresse à Diomède. Le copiste transcrit *σὺ γὰρ εἶ νεώτερος* (« car tu es plus jeune ») au lieu de la variante homérique admise : *σὺ γὰρ ἔσσι νεώτερος*, probablement par attraction de la paraphrase qui recourt à la forme attique usuelle *εἶ* (« tu es »).

Passant du plan formel au plan critique, toute la question est de savoir ce qu'induit une lecture simultanée de l'*Iliade* et de sa paraphrase et quels liens tissent ces deux textes avec les scholies reportées en marge ? Il vaut la peine de s'arrêter sur l'étude d'un cas pratique avec la conscience qu'il ne s'agit là que d'un exemple.

19 Le phénomène du -véphelcystique concerne également les douze derniers chants de l'*Iliade* alors même que la paraphrase n'y est plus présente. Voir : Nicole, 1891, p. xxxiv.

LA COLÈRE D'AGAMEMNON

On le sait bien, l'*Illiade* s'ouvre sur la colère d'Achille et s'ensuit sa motivation : dans le camp grec, le prêtre Chrysès avait imploré Agamemnon de lui rendre sa fille, Chryseïs, détenue comme part d'honneur par l'Atride. Dans un premier temps et contre l'avis des Achéens, Agamemnon avait refusé de libérer Chryseïs, attirant sur le camp grec les flèches vengeresses d'Apollon. Pour faire cesser ce désastre, Agamemnon se résolut à renvoyer Chryseïs auprès de son père, non sans avoir exigé qu'on lui donne, en échange, Briséis, captive d'Achille. Les quelques vers que l'on se propose d'examiner prennent place immédiatement après la demande de Chrysès :

<i>Illiade</i> I, 22	Ἐνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοί
<i>Paraphrase</i> I, 22	Καὶ τότε δὴ οἱ μὲν λοιποὶ πάντες εὐφύμῳς ἐβόησαν Ἑλληνας,
<i>Illiade</i> I, 23	αἰδεῖσθαι θ' ἱερῆα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα·
<i>Paraphrase</i> I, 23	ἐντρέπεσθαι τὸν ἱερέα καὶ τὰ λαμπρὰ αὐτοῦ δέχεσθαι δῶρα·
<i>Illiade</i> I, 24	ἀλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ,
<i>Paraphrase</i> I, 24	ἀλλὰ τῷ υἱῷ τοῦ Ἀτρέως τῷ Ἀγαμέμνονι οὐκ ἤρεσκε τῇ ψυχῇ,
<i>Illiade</i> I, 25	ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερόν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλε·
<i>Paraphrase</i> I, 25	ἀλλὰ κακῶς τὸν ἱερέα ἀπέπεμπεν, ἰσχυρὸν δὲ λόγον προσέταττε·

« Et déjà tous les autres Achéens furent d'accord
Et de même, tout le reste des Achéens approuvèrent à grand cris
d'avoir du respect pour le prêtre et de lui donner de splendides rançons.
de respecter le prêtre et de lui donner d'éclatants cadeaux.
Mais cela ne plaisait pas au θυμός ["âme", "cœur"] de l'Atride Agamemnon ;
Mais cela n'agréait pas à la ψυχῇ ["âme", "cœur"] du fils d'Atrée, Agamemnon ;
alors, il le renvoya brutalement et l'invectiva par un violent discours.
alors, il repoussa brutalement le prêtre et le menaça par un discours violent. »

À n'en pas douter, la demande de Chrysès provoque chez Agamemnon un ressentiment puissant qui se traduit d'abord par un geste – le renvoi brutal (κακῶς ἀφίει) – puis par un discours qualifié de violent (κρατερόν). Reste que la nature et la localisation de ce ressentiment sont plus difficilement définissables : οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ, « cela ne plaisait pas au cœur de l'Atride Agamemnon », que la

paraphrase traduit par τῷ υἱῷ τοῦ Ἀτρέως τῷ Ἀγαμέμνονι οὐκ ἤρεσκε τῇ ψυχῇ, « cela n'agréait pas au cœur du fils d'Atrée, Agamemnon ». Plus remarquablement, elle traduit θυμός par ψυχῇ, ce qui, au sein du *Gen. gr. 44*, reste une tendance plutôt marquée : pour les douze premiers chants, c'est-à-dire ceux pour lesquels la paraphrase existe, 167 des 181 formes de θυμός sont traduites par le lemme ψυχῇ²⁰. À quatorze reprises seulement, une autre équivalence est privilégiée. On dénombre ainsi cinq fois προθυμία (« ardeur », « désir »); quatre fois ὀργή (« colère »); une fois διάνοια (« pensée »); une fois λογισμός (« raison »); une fois ὄρμη (« ardeur », « élan »); une fois πρόθυμος ψυχῇ (« âme pleine d'ardeur ») et une fois ψυχῇ καὶ προθυμία (« âme et ardeur »)²¹. Si le nombre relativement élevé d'occurrences de θυμός est le reflet d'une exigence poétique orale qui sous-tend la création du poème et qui tend à limiter de lui-même la multiplication de potentiels rivaux lexicaux, il n'en demeure pas moins que la signification du θυμός homérique se heurte à sa nature profondément polysémique et aux variations sémantiques propres à l'histoire de cette notion²². Face au seul θυμός homérique, la paraphrase n'admet pas moins de neuf équivalences lexicales possibles, laissant supposer que son auteur opère des choix en fonction de l'interprétation qu'il donne à un passage en particulier. Si l'on admet que la paraphrase répond au besoin d'éclairer immédiatement le sens du poème homérique, on peut légitimement s'interroger sur le sens à donner à ψυχῇ, un mot tout

20 Les douze premiers chants de l'*Iliade* totalisent, en réalité, 186 formes de θυμός. Mais, dans le *Gen. gr. 44*, le vers 531 du chant X n'est pas transcrit. En raison d'une lacune, il n'est pas possible de déterminer les équivalences retenues pour les vers 169, 189 et 202 du chant VIII. Par ailleurs, la paraphrase du *Gen. gr. 44* ne traduit pas la forme de θυμός attestée au vers 179 du chant XII. En considérant l'*Iliade* dans sa totalité, on dénombre 435 occurrences du lemme θυμός, ce qui en fait le onzième lemme le plus fréquent du poème. — On suit l'appréciation d'André Cheyns qui considère que θυμός se distingue des autres termes se rattachant aux affections psychologiques — par exemple φρήν (« cœur », « âme »), μένος (« âme »), στήθος (« poitrine », « âme », « cœur »), νόος (« esprit », « âme », « cœur ») — « par le nombre élevé de ses emplois, la complexité des notions qu'il exprime et la position centrale qu'il occupe à l'intérieur du système » (Cheyns, 1983, p. 21).

21 προθυμία : IV, 289; V, 470; V, 510; V, 643; V, 792; ὀργή : II, 196; VII, 25; IX, 629; IX, 637; διάνοια : X, 69; λογισμός : IX, 639; ὄρμη : I, 192; πρόθυμος ψυχῇ : IV, 313; ψυχῇ καὶ προθυμία : V, 806.

22 Comment définir le θυμός homérique ? Félix Buffière indique qu'« [...] Homère attribue au thymos à peu près toutes les activités [du] psychisme humain : crainte, joie, colère, désir sont liés au thymos, et parfois même la pensée » (Buffière, 1956, p. 263). Plus loin, il souligne que « [la] notion homérique de thymos, si complexe, si malaisée à définir, va peser lourdement sur toute la psychologie des Grecs, à travers Platon » (*ibid.*, p. 264).

autant polysémique que *θυμός* et par ailleurs attesté dans les épopées homériques. Il vaut la peine d'examiner le dialogue que la paraphrase et les scholies du *Gen. gr. 44* établissent autour de ce mot pour comprendre le réseau qui se tisse au sein d'une même page manuscrite. En marge de la page 3 où est reproduit le vers 24 du premier chant de l'*Iliade*, deux scholies reviennent sur le mot *θυμός*; la première, semblable à ce que l'on connaît des lexiques (homériques ou non), donne une série de cinq équivalences possibles pour traduire *θυμός* :

Σ I, 24_a *θυμός* : ἡ ψυχὴ ; ἡ ὀργή ; ἡ ἐπιθυμία ; ὁ ἐπιλογισμός ; ἡ ὁμόνοια.

« *θυμός* : “l'âme”, “le cœur” (ἡ ψυχὴ) ; “la colère” (ἡ ὀργή) ; “le désir” (ἡ ἐπιθυμία) ; “la réflexion” (ὁ ἐπιλογισμός) ; “la concorde” (ἡ ὁμόνοια). »

La scholie, ne serait-ce que par son emplacement marginal, implique une compréhension différée et ponctuelle là où la paraphrase tend à une compréhension immédiate et globale du poème. Ainsi, au sein du manuscrit genevois, la multiplication de l'information textuelle n'est pas tant une redondance malvenue que la manifestation de deux modalités distinctes de l'écriture exégétique. Pour le dire autrement, la scholie propose diverses variantes tandis que la paraphrase n'admet qu'une seule leçon, *ψυχὴ*. Le choix opéré par son auteur de ne retenir qu'une seule équivalence lexicale se traduit, en creux, par le rejet mécanique d'une ou plusieurs autres équivalences possibles.

La composition de la paraphrase du *Gen. gr. 44* résulte donc d'une méthode philologique assumée. En choisissant telle équivalence plutôt que telle autre, l'auteur de la paraphrase détermine, dans le même temps, l'interprétation à donner au poème. Cela devient d'autant plus clair à la lecture de la seconde scholie du vers 24 qui revient sur la signification du mot *θυμός* dans la poésie homérique :

Σ I, 24_b κυρίως *θυμός* λέγεται [μέρος τῆς ψυχῆς], τρία δὲ αὐτῆς ἐστί, καθὰ φησι Πλάτων, μέρος· τὸ μὲν λογιστικόν, τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ καθιδρυμένον· τὸ δὲ θυμικόν, τὸ ἐν τῇ καρδίᾳ·] τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, τὸ ἐν τῷ ἥπατι, τὸ περὶ γαστέρα καὶ τὰ λοιπὰ. καὶ τοῦ μὲν λογιστικοῦ ἐστὶν ἀρετὴ φρόνησις, κ[ακία δὲ ἀφρο] σύνη, τοῦ δὲ θυμικοῦ ἀρετὴ ἀνδρεία, κακία δὲ δειλία, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἀρετὴ ἐγκράτεια, κακία δὲ ἀκολασία. μὲν (sic) οὖν ὁ *θυμός* παρὰ τῷ ποιητῇ [τὴν] ψυχὴν σημαίνει, ὡς ἐν τούτῳ· “ἐνθ' [ὄγε τοὺς ἐνά]ρι[ζε], φίλον δ' ἐξείνυτο θυμ[όν]” (*Iliade* V, 155), [καὶ] τὰ μέρη αὐτῆς· τὸν μὲν λόγισμον· “[ἔτε]ρος δὲ με *θυμός* ἀνήκε” (*Odyssée* IX, 302). τὸ δὲ θυμ[ῶδες, ὡς ἐν τῷ “σὺ] δὲ μεγαλήτορα

θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθ[εσσι]· φιλοφροσύνῃ γὰρ ἄμεινον” (*Iliade* IX, 255-256) : τὸ [δὲ ἐπι]θυμητικὸν οὕτως· “ὃ θυμῷ εἰ[ξασα μίγη] φιλότητι καὶ εὐνῇ” (*Odyssée* V, 126).

« Au sens propre, *θυμός* désigne une partie de l’âme (*μέρος τῆς ψυχῆς*) ; comme le dit Platon, il existe trois parties de l’âme : la partie raisonnable (*λογιστικόν*) établie dans la tête ; la partie impétueuse (*θυμικόν*), dans le cœur ; la partie appétitive (*ἐπιθυμητικόν*), dans le foie, autour du ventre, et ainsi du reste. La raison (*φρόνησις*) est la qualité de la partie raisonnable et la déraison (*ἀφροσύνη*) son défaut. Le courage (*ἀνδρεία*) est la qualité de la partie impétueuse et la lâcheté (*δειλία*) son défaut. La maîtrise de soi (*ἐγκράτεια*) est la qualité de la partie appétitive et l’intempérance (*ἀκολασία*) son défaut. Très certainement, chez le poète, *θυμός* signifie *ψυχή*, comme dans “alors, il les tue et leur enlève le *θυμός*”, et une partie de celle-ci ; la partie raisonnable : “mais un autre *θυμός* me parvint” ; la partie impétueuse, comme dans : “quant à toi, retiens ton *θυμός* orgueilleux dans ta poitrine” ; la partie appétitive, comme dans : “[Déméter,] cédant à son *θυμός*, s’unit dans l’amour et dans le lit”. »

D’après la théorie platonicienne de l’âme (*ψυχή*), celle-ci est constituée de trois parties : la partie raisonnable, la partie impétueuse et la partie appétitive. C’est pourquoi la scholie précise que l’acception usuelle (*κυρίως*) de *θυμός* renvoie seulement à l’une de ces trois parties (*μέρος τῆς ψυχῆς*), à savoir la partie impétueuse (*τὸ θυμικόν*)²³. D’autre part, elle indique que le *θυμός* homérique se rapporte aussi bien à l’âme en tant que tout qu’aux trois parties que Platon a définies. En entrecroisant la théorie de la division tripartite de l’âme et le large spectre des sens possibles que l’on peut donner au *θυμός* homérique, la scholie « justifie » ainsi l’équivalence retenue dans la paraphrase, à savoir *ψυχή*. Dans ce contexte, il paraît plausible que *ψυχή* désigne l’âme de l’Atride tout autant que la partie impétueuse de celle-ci, du fait du rapprochement évident entre le mot *θυμός* et les adjectifs se rapportant à la partie impétueuse de l’âme, soit *θυμικός* et *θυμώδης*. D’ailleurs, Nestor reviendra sur l’irascibilité d’Agamemnon plus loin, au chant IX (v. 108-111) et la lui reprochera en faisant référence à son *μεγαλήτωρ θυμός* (« âme

23 La théorie platonicienne de l’âme n’est pas sans rapport à la poésie homérique : « *in making θυμός an element in the Republic’s tripartite psychology Plato is both drawing on the linguistic and conceptual resources of contemporary Greek and reaching back to select an element of Homeric psychology that particularly suits the model he wishes to develop in the Republic. His conception of θυμός is thus less a stage in a development that can be paralleled in other fifth- and fourth-century sources than a particular aspect of Plato’s reading of Homeric psychology that proves especially fruitful for his project.* » (Cairns, 2014, § 42)

orgueilleuse ») que la paraphrase, moyennant une acception plus tempérée de l'adjectif *μεγαλήτωρ*, traduira en *γενναῖα ψυχή* (« âme noble »)²⁴. Or, le syntagme *μεγαλήτωρ θυμός* est précisément celui que la scholie exploite pour exemplifier, chez Homère, la référence à la partie impétueuse de l'âme. Quoi qu'il en soit, la référence à Platon n'a rien de surprenant tant les interprétations (néo)platoniciennes de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* sont solidement ancrées dans l'histoire de la réception des poèmes²⁵. Au sein d'un manuscrit exégétique, la coexistence textuelle dont il a été précédemment question se joue aussi dans les rapports qu'une œuvre entretient avec une autre : si elle éclaire bien un passage de l'*Iliade* – ou, plus exactement, si elle éclaire *ψυχή* en tant qu'équivalence retenue dans la paraphrase –, la scholie Σ I, 24_b du *Gen. gr. 44* éclaire tout autant un aspect fondamental de la philosophie platonicienne. La (re)production des savoirs dont témoigne ce type de pratique herméneutique ne relève donc pas d'un processus clôt sur lui-même ; au contraire, elle prend forme dans les rapports tissés avec d'autres œuvres et, en l'occurrence, avec les dialogues de Platon²⁶. Jouant sur la polysémie du *θυμός* homérique²⁷, la scholie suggère ainsi que la tripartition de l'âme est une conception préexistante chez Homère, conception que Platon développe sur le plan philosophique. Dans ses *Allégories d'Homère*, Héraclite se montrera moins aimable à l'égard d'un Platon qu'il accuse carrément de vol²⁸ :

Πάλιν οὖν ὁ πρὸς Ὅμηρον ἀχάριστος ἐν τῇ πολιτείᾳ Πλάτων ἐλέγχεται διὰ τούτων τῶν ἐπῶν τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα νοσφισάμενος ἀπ' αὐτοῦ.

« Encore une fois, Platon, ingrat à l'encontre d'Homère dans la *République*, peut être accusé, par ces vers, de lui avoir dérobé la théorie de l'âme. » (Héraclite, *Allégories d'Homère*, 17, 4)

24 *Iliade*, IX, 108-111 : σὺ δὲ σὸν μεγαλήτορι θυμῷ / εἶζας ἄνδρα φέριστον, ὃν ἀθάνατοι περ ἔτιπας, / ἠτίμησας, ἐλὼν γὰρ ἔχεις γέρας· (« mais toi, après avoir cédé à ton âme orgueilleuse, tu déshonoras cet excellent soldat [Achille], que même les dieux honorent, en lui ravissant sa part d'honneur »).

25 Les *Questions homériques* de Porphyre en sont probablement l'exemple le plus remarquable. Cependant, comme le note Robert Lamberton, l'interprétation néoplatonicienne ne naît pas avec Porphyre (ni même avec Plotin) : « [...] the Neoplatonic reading of Homer had its sources in habits of thought developed long before the third century and found full expression not in Plotinus himself but in Porphyry and then in the later Neoplatonists. » (Lamberton, 1989, p. 83)

26 En particulier le *Phèdre*, le *Timée* et la *République*.

27 Cf. note 22.

28 Voir : Buffière, 1956, p. 268 ; Lamberton, 1989, p. 251.

Sans aller jusqu'à accuser Platon de vol, l'auteur du traité sur la *Vie et poésie d'Homère* questionne ses lecteurs :

Τῆς δὲ ψυχῆς ἐχούσης, ὡς καὶ τοῖς φιλοσόφοις δοκεῖ, τὸ μὲν λογικὸν ἐνδρυμένον τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τοῦτου τὸ μὲν θυμικὸν ἐνοικοῦν τῇ καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἐν τοῖς περὶ τὴν γαστέρα, ἅρ' οὖν οὐ πρότερος Ὅμηρος εἶδε τὴν τοῦτου διαφορὰν.

« Que l'âme a, comme il le semble aussi aux philosophes, une partie raisonnable, établie dans la tête et une partie déraisonnable et que de celle-ci, la partie impétueuse habite le cœur et la partie appétitive habite dans les régions autour du ventre, Homère n'est-il pas le premier à avoir montré cette division ? » (Pseudo-Plutarque, *Vie et poésie d'Homère*, 1437-1440)

La formulation est, bien entendu, rhétorique²⁹. Félix Buffière aura ce bon mot : « Platon sous l'influence d'Homère : les anciens se plaisaient à le souligner, lorsqu'ils voulaient réconcilier malgré eux ces deux frères ennemis » (Buffière, 1956, p. 268).

L'étude de ce cas pratique dévoile un des mécanismes en jeu dans la construction du discours exégétique propre au *Gen. gr. 44* : l'alternance du vers homérique et de la paraphrase fait converger, de façon synchronique, *θυμός* et *ψυχή*. L'une des scholies (Σ I, 24_a) dresse l'inventaire des équivalences possibles pour *θυμός* tandis que l'autre (Σ I, 24_b) rappelle la théorie platonicienne de l'âme pour éclairer le choix de retenir *ψυχή* comme équivalence³⁰. C'est donc à l'aune de ces deux scholies que l'on mesure l'enjeu que pose la paraphrase : si la reformulation lexicale apparaît, parfois, comme une actualisation du vocabulaire homérique devenu, au fil du temps, difficilement compréhensible, elle relève aussi d'une pratique herméneutique. La paraphrase oscille donc entre deux « pôles » : la compréhension du poème et son interprétation³¹. Par son existence propre, la paraphrase présuppose que le sens du poème n'est pas immanent. Pour accéder

29 Comme le note Douglas Cairns, il est cependant vrai que « *Plato's conception of θυμός as one of the three elements of the tripartite soul is clearly and explicitly indebted to Homer* » (Cairns, 2014, § 42).

30 On pourrait donc qualifier ce mécanisme de « mécanisme annulaire ».

31 Tzvetan Todorov note que « [l']interprétation (en tant que distincte de la compréhension) n'est pas [...] un acte automatique : il faut que quelque chose, dans le texte ou en dehors de lui, indique que le sens immédiat est insuffisant, qu'il doit être considéré seulement comme le point de départ d'une enquête dont l'aboutissement sera un sens second » (Todorov, 1978, p. 92).

à celui-ci, le *Gen. gr. 44* propose de prendre des chemins de traverse et de s'éloigner d'Homère ; si l'abondance de son matériel exégétique témoigne d'une mise à distance critique de l'*Illiade*, elle fait aussi état d'une mise en forme particulière des savoirs.

LE MANUSCRIT COMME L'INTERFACE DES RÉSEAUX DE SAVOIR

Le *Gen. gr. 44* apparaît moins comme un manuscrit de l'*Illiade* que comme un manuscrit qui propose, sous l'effet de son propre matériel exégétique, une *Illiade*. Cependant, la coexistence d'une paraphrase, de scholies et de gloses au sein d'un même manuscrit ne permet pas d'établir une stratigraphie nette des évolutions respectives de ces pratiques ni même de délimiter, avec précision, les espaces épistémologiques que chacune d'elles seraient censées recouvrir. Cela s'explique en partie par les conditions d'exploitation d'un manuscrit : Bertrand Bouvier invite à « considérer le [*Gen. gr. 44*] comme l'instrument de travail de plusieurs générations de professeurs de grammaire et d'éloquence » (Bouvier, 2000, p. 306)³². Si « l'instrument de travail » conserve peu ou prou ses limites matérielles – c'est-à-dire qu'une page aura toujours une dimension fixe – le projet éditorial primitif se trouve, en revanche, continuellement renouvelé au gré des ajouts des possesseurs successifs. Mais cela s'explique surtout par la grande perméabilité des contenus exégétiques et leur large déploiement dans divers *corpora*³³. On peut observer ce phénomène en reprenant le syntagme homérique οὐκ ἦνδανε θυμῷ (« cela ne plaisait pas au θυμός ») traduit, dans la paraphrase, par οὐκ ἤρεσκε τῇ ψυχῇ (« cela n'agrémentait

32 Dans le même ordre d'idée, Thomas Allen qualifie le manuscrit de Genève comme un « learned book » (Allen, 1931, p. 141), c'est-à-dire « un livre de cours ».

33 « The process of formation of the collections embodies selective transfer of a multifaceted array of ancient erudite materials (hypomnemata, syngammata, lexeis, and so on) from independent media and formats (volumina and codices) into the margins of the editions of literary texts (codices); therefore, it implies constant re-working of the contents of this marginal apparatus, from one manuscript exemplar to another, by means of cuts and additions that sprang from the concrete requirements of readers, users, and purchasers of books. » (Montana, 2011, p. 111)

pas à la *ψυχή* »). L'équivalence établie, par la paraphrase, entre le verbe *ἀνδάνειν* et le verbe *ἀρέσκειν* se retrouve autant dans le *corpus* des scholies (homériques ou non) que dans celui des lexiques. On se borne à donner ci-dessous quelques exemples.

I. SCHOLIES

I. I. Scholies à Homère

- Σ I, 24_c (*Gen. gr. 44*) : ἦνδανε : παρὰ τὸ ἦδω, ἀδάνω, ἀνδάνω, σημαίνει δὲ τὸ ἀρέσκειν καὶ τὸ ἐπιθυμῶ καὶ τὸ εὐφραίνομαι. « il plaisait à : dérivé [du verbe] ἦδω (“plaire”, “être agréable”), ἀδάνω (“plaire”, “être agréable”), ἀνδάνω (“plaire”, “être agréable”); cela signifie le fait d’agréer (τὸ ἀρέσκειν), le fait de désirer (τὸ ἐπιθυμῶ) et le fait de charmer (τὸ εὐφραίνομαι). »
- Σ I, 24 (*Scholie « D »*) : ἦνδανε : ἤρεσκε. « *il plaisait* : il agréait »

I. II. Scholie à Pindare (*Odes, Pythiques*, 1, 29) :

- Σ I, 29 : ἀνδάνειν : ἀρέσκειν μοι. « *plaire* à : m’agréer »

I. III. Scholie à Euripide (*Hyppolite*, 1015)

- Σ 1015_c : ἀνδάνει : ἀρέσκει. « *il plaît* : il agréé »

I. IV. Scholie à Aristophane (*Les Cavaliers*, 553)

- Σ 553_b : ἀνδάνει : μέλει, ἀρέσκει. « *il plaît* : il prend soin, il agréé »

II. LEXIQUES

II. I. Hésychius, *s.v.* « ἦνδανεν »

- ἦνδανεν : ἤρεσκεν, [ἠῦξανεν] ὡς τὸ « ἦνδανε θυμῷ », ἦγουν « ἤρεσκε τῆ ψυχῇ ». « *il plaisait* » : il agréait, [dans un sens intensifié] comme dans « cela plaisait à son θυμός », donc « cela agréait à sa ψυχή ».

II. II. Pseudo-Zonaras, *s.v.* « ἦνδανεν »

- ἦνδανεν : ἤρεσκεν. « *il plaisait* : il agréait »

II. III. *Lexicon artis grammaticæ*, *s.v.* « ἀνδάνω »

- ἀνδάνω : ἀρέσκειν· ἐξ οὗ καὶ τό· « ἦνδανε θυμῷ ». « je plais : j’agréé ; de là, “cela plaisait à son θυμός” ».

Ces quelques exemples mettent en lumière la relative fixité des équivalences, indistinctement des œuvres et des genres (épopée, théâtre, poésie lyrique) et indistinctement des pratiques exégétiques (scholies et lexiques). Fausto Montana note que les « *testimonies and fragments surviving through exegetical and erudite works of various kinds and times are ultimately individual and highly selective outcomes of repeated and stratified idiosyncrasies* » (Montana, 2020, p. 139). Si la répétition et la stratification du matériel exégétique expliquent, en partie, sa relative fixité, on peut craindre de ne jamais déterminer les raisons précises qui ont pu motiver le copiste du *Gen. gr. 44* à reporter telle scholie et non telle autre ou un possesseur ultérieur à gloser tel mot et non tel autre, à corriger telle variante et

non telle autre, et ainsi de suite. Comme le souligne Fausto Montana à propos des manuscrits exégétiques, les choix opérés par un copiste ou un possesseur peuvent résulter d'une véritable critique textuelle (par exemple, retenir telle variante orthographique ou textuelle plutôt que telle autre) ou d'aspects rédactionnels (par exemple, tronquer, par manque de place, une partie d'une scholie ou, inversement, ajouter *a posteriori* un commentaire additionnel)³⁴. Ce sont dans ces contingences que se manifeste l'identité propre d'un manuscrit qui se trouvera être, selon les mots de Fausto Montana, « *the one and only witness of a text-editing project ultimately satisfying some actual needs or a subjective intention* » (Montana, 2011, p. 110). En reconnaissant qu'elle découle de choix critiques ou arbitraires, l'écriture des savoirs est donc une opération intrinsèquement philologique³⁵.

Au final, qu'est-ce que le *Gen. gr. 44* ? Considéré dans son ensemble, dans sa matérialité, dans son contenu et dans son histoire, il s'inscrit pleinement dans un discours plus large sur la production et la transmission des savoirs, sur les structures institutionnelles desquelles elles dépendent et, enfin, sur les activités matérielles et intellectuelles qui les accompagnent. Comme bien d'autres manuscrits exégétiques, le manuscrit de Genève s'inscrit donc dans un « lieu de savoir » au sens où Christian Jacob le définit³⁶ :

Les lieux de savoir peuvent être des lieux de production – un atelier, un laboratoire, un scriptorium –, d'archivage et de conservation – un musée, une bibliothèque –, ou de transmission – une école, un lieu d'apprentissage, régulier

34 Montana, 2011, p. 110.

35 Pour Christian Jacob, la philologie en tant que « champ intellectuel [...] comporte en effet un aspect concret, matériel. [...] Elle se traduit dans une gamme de gestes et d'artefacts. [...] La philologie se manifeste aussi par des interventions sur les textes transmis, soit au moment de la copie, soit au moment de la lecture. Elle produit une forme d'écriture qui se juxtapose, se superpose, à un texte déjà écrit, qu'elle coexiste avec lui ou qu'elle le supprime » (Jacob, 1999, p. 15-16). L'écriture des savoirs induit, tel un mouvement de symétrie inversée, une lecture savante : « par "lecture savante", nous entendons l'activité de ceux qui manient les livres comme dépôt, objet ou instrument de savoir, de sagesse et de sens » (Jacob, 2018, p. 267).

36 Pour Christian Jacob, le concept de « lieu de savoir » n'est pas sans rapport avec le concept de « lieu de mémoire » en cela que « la mémoire se transmet et s'actualise grâce à la reproduction et à la transmission de récits fondateurs, de savoir-faire, de manières de dire, d'une mythologie collective » (Jacob, 2013, ch. 4 « Lieux de mémoire, lieux de savoir », § 7).

ou occasionnel. Les limites entre production, conservation et transmission, du reste, sont difficiles à tracer : la rédaction et la copie d'un commentaire, par exemple, sont des opérations relevant de ces trois catégories. Les lieux de savoir sont le théâtre d'activités qui prennent la forme d'échanges verbaux, de discours magistraux – auxquels répondent l'écoute ou le geste de l'écriture –, de la manipulation d'échantillons et d'instruments, de la fabrication d'artefacts avec différents outils, mentaux, discursifs ou techniques. Dans sa forme la plus fondamentale, [...] un lieu de savoir constitue le cadre de ces opérations, avec leurs acteurs, leurs routines, leurs instruments et leurs matériaux. (Jacob, 2013, ch. 5 « Cadres et environnement des activités savantes », § 12)

On ne saurait évacuer trop rapidement les conséquences d'une approche à la fois matérielle et, pour ainsi dire, spatiale de l'écriture des savoirs. On a pu vérifier que l'interaction entre le poème, la paraphrase et les scholies n'a de sens que par leur coexistence sur la même interface. Les limites de la page d'un manuscrit se confondent donc aux limites de l'exercice exégétique ; il faut s'y résoudre, aucun manuscrit de l'*Iliade* ne pourra jamais recevoir tous les savoirs produits depuis Théagène de Rhégion au VI^e av. J.-C. jusqu'à Eustathe de Thessalonique, à la fin du XI^e siècle³⁷.

Placées sous la parole des Muses, ces déesses qui « savent tout³⁸ », l'*Iliade* et l'*Odyssee* n'auront donc jamais cessé d'interroger la complexité des mises en forme, des mises en texte et des mises en page du savoir³⁹. Mais dans la Byzance du XIII^e siècle, ce n'était déjà plus aux rhapsodes

37 D'après Porphyre (Y 67-75), on doit à Théagène de Rhégion d'être le premier à avoir écrit sur Homère.

38 *Iliade*, II, 485. Avant qu'il ne commence à réciter le Catalogue des Vaisseaux, l'aède invoque les Muses, « des déesses qui sont présentes partout et qui savent tout » (*θεαι εστε παρεστέ τε ιστέ τε πάντα*).

39 Cette complexité prend source dans le paradoxe que posent ces deux poèmes et avec lequel les spécialistes de la poésie homérique doivent composer : s'ils prennent bien la forme de textes écrits, ils n'en sont pas moins nés, à l'époque archaïque, de performances orales. Des siècles durant, la parole, plus que l'écriture, fut la matrice et la médiatrice des savoirs. Comme le souligne David Bouvier, « la langue épique hexamétrique répondait tout autant à l'exigence d'une transmission des connaissances qu'à la régulation de leur accumulation, un point qui a été régulièrement négligé. L'exigence et la fonction des aèdes n'étaient pas de tout savoir sur tout, mais au contraire de sélectionner le chant et l'information pertinente à une situation présente. La langue poétique s'est adaptée à ce besoin. Plus encore, les conditions institutionnelles qui régissaient l'activité poétique ont favorisé, en Grèce archaïque, ce principe. [...] Il faut le rappeler : la poésie grecque est une poésie d'occasion » (Bouvier, 2014, p. 721).

ou aux philosophes que revenait la tâche de transmettre les épopées. C'était aux copistes et aux maîtres qu'il revenait d'être des *ἐρμην[ῆς] τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας*, « des interprètes de la pensée du poète⁴⁰ ».

Ariane JAMBÉ
Université de Lausanne
Institut d'Archéologie et des
Sciences de l'Antiquité (ASA)
CH-1015 Lausanne, Suisse

40 Platon, *Ion*, 530 c 3-d 3.

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS DES TEXTES GRECS

Toutes les traductions sont personnelles. Les éditions citées en bibliographie sont utilisées pour l'établissement des textes grecs.

- HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, éd. F. Buffière, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- HÉSYCHIUS, *Hesychii Alexandrini lexicon. Vol. 1*, éd. K. Latte, Copenhague, Munksgaard, 1953.
- HOMÈRE, *Homeri Ilias*, éd. W. T. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1931.
- LEXICON ARTIS GRAMMATICÆ : *Anecdota Graeca. Vol. 1*, éd. L. Bachmann, Leipzig, Hinrichs, 1828.
- PLATON, *Œuvres complètes. Tome V. Ion – Ménéxène – Euthydème*, éd. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2019.
- PSEUDO-PLUTARQUE, [*Plutarchi*]. *De Homero*, éd. J. F. Kindstrand, Leipzig, Teubner, 1990
- PSEUDO-ZONARAS, *Iobannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, éd. J. A. H. Tittmann, Amsterdam, Hakert, 1967 (1^{re} : Leipzig, Crusius, 1808).
- SCHOLIES À ARISTOPHANE : *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, éd. D. M. Jones & N. G. Wilson, Groningue, Wolters-Noordhoff, 1969.
- SCHOLIES À EURIPIDE : *Scholia in Euripidis Hippolytum*, éd. J. Cavarzeran, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.
- SCHOLIES À PINDARE : *Πινδάρου σχόλια Πατμιακά*, éd. D. Semitelos, Athènes, Hermes, 1875.
- SCHOLIES D : *Scholia D in Iliadem*, éd. H. van Thiel, Cologne, Universitäts- und Stadtbibliothek, 2014.
- SCHOLIES DU GENAVENSIS GRÆCUS 44 : *Les scolies genevoises de l'Iliade*, éd. J. Nicole, Paris/Genève/Bâle, H. Georg, 1891.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ALLEN, Thomas, *Homeri Ilias. Prolegomena*, Oxford, Clarendon Press, 1931
- BOUDOU, Bénédicte, CAZES, Hélène, CÉARD, Jean (dir.) & KECSKEMÉTI, Judit, *La France des Humanistes, Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, Turnhout, Brepols, 2003.
- BOUVIER, Bertrand, « Sur la paraphrase de l'Iliade contenue dans le "Genavensis

- græcus 44" », *Homère chez Calvin. Figures de l'hellénisme à Genève*, éd. O. Reverdin, Genève, Droz, 2000, p. 305-317.
- BOUVIER, David, « Le Web de Pénélope. Formes et économies du savoir en Grèce archaïque », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 8, n° 4, p. 705-724. DOI : <https://doi.org/10.3917/rac.025.0705>
- BUFFIÈRE, Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CAIRNS, Douglas Cairns, « Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato », *Études platoniciennes [Online]*, n° 11, 2014. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.566>
- CHEYNS, André, « Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, n° 61, vol. 1, 1983, p. 20-86.
- CRIBIORE, Raffaella, *Writing, Teachers, and Students in Græco-Roman Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- CRIBIORE, Raffaella, « A Homeric Writing Exercise and Reading Homer in School », *Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik*, n° 9, 1994, p. 1-8. DOI : <https://doi.org/10.15661/tyche.1994.009.01>
- DICKEY, Eleanor, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- ESTIENNE, Henri II, *Oi τῆς ἡρωικῆς ποιήσεως πρωτεύοντες ποιηται, και ἄλλοι τινές. Poetæ Græci principes heroici carminis, & alii nonnulli, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, Anno M. D. LXVI (= 1566)*.
- FORD, Philippe, *De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- GRANDOLINI, Simonetta, « La parafrasi al primo libro dell'*Iliade* di Manuel Moschopoulos », *Studi in onore di Aristide Colonna*, Pérouse, Istituto di filologia classica, 1982, p. 131-149.
- GRANDOLINI, Simonetta, « La parafrasi al secondo libro dell'*Iliade* di Manuel Moschopoulos », *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia*, vol. XVIII, Pérouse, Università di Perugia, 1981-1982.
- HASLAM, Michael, « Homeric Papyri and Transmission of the Text », *A New Companion to Homer*, éd. I. Morris & B. Powell, Leiden, Brill, 1997, p. 55-100. DOI : https://doi.org/10.1163/9789004217607_004
- JACOB, Christian & de POLIGNAC, François, *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. : tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- JACOB, Christian, « Du livre au texte. Pour une histoire comparée des philologies », *Diogène*, n° 186, 1999, p. 3-27.
- JACOB, Christian, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?*, Marseille, OpenEdition Press, 2014.

- JACOB, Christian, *Des mondes lettrés aux lieux de savoir*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- LAMBERTON, Robert, *Homer, the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkley/Los Angeles, University of California Press, 1989.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1964⁶.
- MONTANA, Fausto, « The Making of Greek Scholiastic Corpora », *From Scholars to Scholia*, éd. F. Montanari & L. Pagani, Berlin/New York, de Gruyter, 2011. p. 105-161.
- MONTANA, Fausto, « Hellenistic Scholarship », *Story of Ancient Greek Scholarship. From the Beginnings to the Ends of the Byzantine Age*, éd. F. Montanari, Leiden/Boston, Brill, 2020, p. 132-259.
- MONTANARI, Franco, « Gli Homerica su papiro : Per una distinzione di generi », *Filologia e critica letteraria della grecità*, Pise, Ricerche di filologia classica, 1984, p. 125-138.
- MONTANARI, Franco & PAGANI, Lara, *From Scholars to Scholia. Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*, Berlin/New York, de Gruyter, 2011.
- MONTANARI, Franco (éd.), *History of Ancient Greek Scholarship. From the Beginnings to the Ends of the Byzantine Age*, Leiden/Boston, Brill, 2020.
- NAGY, Gregory, « The Library of Pergamon as a Classical Model », *Pergamon : Citadel of the God archaeological record, literary description, and religious development*, éd. H. Koester, Harrisburg, Trinity Press International, 1998.
- NICOLE, Jules, *Les scolies genevoises de l'Iliade*, Paris/Genève/Bâle, H. Georg, 1891.
- PFEIFFER, Rudolf, *History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- PONTANI, Filippomaria, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odissea*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007³.
- ŠEVČENKO, Ihor, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, Londres, Variorum Reprints, 1981.
- VAN THIEL, Helmut, « Die D-Scholien der Ilias in den Handschriften », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n° 132, 2000, p. 1-62.
- TODOROV, Tzvetan, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978.
- WILSON, Nigel Guy, « A Chapter in the History of Scholia », *The Classical Quarterly*, vol. 17, n° 2, 1967, p. 244-256.
- WILSON, Nigel Guy, *Scholars of Byzantium*, Cambridge (Ma.), The Medieval Academy of America, 1996².

DICTIONNAIRE

ODB : *The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A. P. Kazhdan, Oxford, Oxford University Press, 1991, Online 2005.