IX

DAPHNIS PÂTRE ET HÉROS : PERSPECTIVES SUR UN ÂGE D'OR

(VIRGILE, *Buc.*, V)

PAR JACQUES PERRET
Professeur honoraire à la Sorbonne

SOMMAIRE. — *Le Daphnis de Virgile n'est pas un personnage allégorique, mais un pâtre exemplaire, un représentant de cette civilisation rurale qu'idéalise la poésie bucolique et dont il a éminemment toutes les vertus. Ses compagnons gardent son souvenir, ils gardent aussi des* instituta *qu'il leur a laissés et qui tendaient tous à désarmer la haine, à resserrer entre eux les liens de la paix. Cet héritage revit dans l'amitié des deux chanteurs et dans la vision radieuse de Ménalque : ils y trouveront la clé de l'âge d'or.*

La V^e^ *Buc.* de Virgile n'est pas de celles qui retiennent le plus aisément l'attention du lecteur d'aujourd'hui. Nous trouvons la VII^e^ plus gracieuse, la I^re^ et la IX^e^ plus émouvantes ; la IV^e^ et la VI^e^ sont plus proches de nos rêveries familières. Pourtant beaucoup de critiques — et je pense qu'ils ont raison — tiennent que Virgile lui a dans son recueil donné une place et une signification éminentes[1]. Qu'a-t-il voulu faire? Essayons de reconnaître les bénédictions dont Ménalque et Mopsus se connurent comblés.

Il est clair que notre poète s'est souvenu de la I^re^ *Id.* de Théocrite où l'agonie du jeune Daphnis consterne autour de lui campagnards, animaux et dieux champêtres. Virgile, nous dit-on parfois, s'est intéressé à cette peinture ; il s'en souviendra encore dans *Buc.*, X ; il l'a ici reprise : c'est le chant de Mopsus[2]. Puis il se serait amusé à en donner une réplique positive : l'exaltation céleste de Daphnis réjouit toute la

1. Pour G. Rohde (*Studien u. Interpretationen zur antiken Literatur*, Berlin, 1963, p. 117-139), les v. 85-87 semblent indiquer que Virgile, à un certain moment du moins, considéra *Buc.*, V comme l'achèvement suprême de la tradition qu'il avait reçue de Théocrite. Il est sans doute plus important encore de considérer la place que Virgile lui a assignée dans l'état définitif de son recueil. Soit comme la pièce centrale d'une triade majeure (E. A. Hahn, *The characters in the Eclogues*, dans *T. A. Ph. A.*, 75, 1944, p. 196-241) ; ou comme le sommet de la première partie d'un recueil articulé en deux versants (C. Becker, *Virgils Eklogenbuch*, dans *H.*, 83, 1955, p. 320-321 ; K. Büchner, *P. Vergilius Maro*, Stuttgart, 1956, col. 237 ; J. Soubiran, *Une lecture des « Bucoliques » de Virgile*, dans *Pallas*, 19, 1972, p. 41-73 ; V. Buchheit, *Der Dichter als Mystagoge. Vergil, Ecl.*, 5, dans *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche*, Napoli, 1977, p. 203) ; ou comme le centre d'arrangements concentriques intéressant I-IX (P. Maury, *Le secret de Virgile et l'architecture des « Bucoliques »*, dans *Lettres d'humanité*, 3, 1944, p. 71-147 ; G. E. Duckworth, *Structural patterns and proportions in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor, 1962, p. 3-4 ; Brooks Otis, *Virgil. A study in civilized poetry*, Oxford, 1963, p. 129 ; J. Perret, *Virgile*, Paris, 1965[2], p. 15-24 ; W. Berg, *Daphnis and Prometheus*, dans *T. A. Ph. A.*, 96, 1965, p. 11). La composition du recueil contribue de toute façon à établir entre *Buc.*, V et X un rapport — rapport de contraste — particulièrement étroit.

2. Les tables dressées par S. Posch (*Beobachtungen zur Theokritnachwirkung bei Vergil*, dans

nature ; c'est le chant de Ménalque. Et voilà notre *Buc.* constituée.

A vrai dire, cette représentation des cheminements de l'imagination virgilienne ne répond pas bien à ce que la pièce nous donne à connaître. Les développements mêmes qui se prêtent le mieux à être rapprochés, la monodie de Théocrite et le chant de Mopsus, sont manifestement orientés dans des perspectives différentes[3]. Virgile ne dit pas que Palès et Apollon se lamentent, comme faisaient dans l'*Id.* Hermès et Priape ; il dit qu'ils abandonnent la terre, et nous nous souvenons que le départ des dieux, chez Hésiode, chez Aratos, chez Catulle, répondait à une crise fondamentale de l'univers. De même, en notre *Buc.*, la mort de Daphnis stérilise la bienfaisante fécondité des campagnes (v. 37) ; quand Virgile, en *Georg.*, 1, 154, reprendra ce thème, le même vers à un mot près, ce sera pour illustrer l'avènement d'un nouveau siècle, plus dur ; il s'agit donc d'une mutation dans l'ordre du monde ; Théocrite n'a jamais songé à attribuer à la mort de Daphnis un tel retentissement. Il serait encore plus facile de constater que le chant de Ménalque n'est pas une contrepartie du deuil théocritéen, mais la célébration d'un événement qui outrepasse lui aussi le plan affectif : si les loups vivent en amitié avec les brebis, ce n'est pas parce qu'ils sont contents de l'exaltation de Daphnis, c'est parce que l'âge d'or, un âge d'or, a commencé.

Négligeons même cette différence fondamentale ; on perçoit bien que, de toute façon, il eût été bizarre d'envisager d'écrire une contrepartie de la déploration qui se déploie dans *Id.*, I. Bêtes et forêts, étant de cette terre, peuvent s'attrister de la mort d'un homme parce que la mort est un événement qui se réalise sur cette terre et se voit de cette terre. En revanche, l'exaltation glorieuse d'un des nôtres se fait dans un autre monde, où les hommes vivants ont déjà peine à plonger leur regard, tant il s'en faut que bêtes et forêts en puissent être illuminées. Si l'on voit dans le chant de Ménalque le simple retournement d'une déploration antécédente, il sera difficile de ne pas trouver qu'il sonne faux. Cette gêne, croyons-nous, n'est pas étrangère à l'impression d'artifice et de froideur que certains semblent avoir ressentie : elle est la suite d'une méprise initiale. Pourtant, en ce qui touche le rapport des deux chants, Virgile avait pris soin de nous avertir, inventant, décrivant avec minutie un scénario peut-être un peu compliqué mais parfaitement explicite. Il nous conte en effet qu'après la mort de Daphnis, Ménalque a composé un chant sur son exaltation céleste et

Commentationes Aenipontanae, 19, Innsbruck, 1969, p. 17-27) montrent que les réminiscences d'*Id.*, VII, sont presque aussi nombreuses. Virgile y recourt dans l'entretien des deux chanteurs. Mais la peinture de cette sociabilité ne joue dans *Buc.*, V, qu'un rôle secondaire (quoique important, cf. *infra*, p. 229-230) ; on ne saurait douter que la première place y revient, comme dans *Id.*, I, à l'évocation du destin de Daphnis.

3. Cf. Fr. Klingner, *Virgil*, Zurich, 1967, p. 92-94.

l'a récité devant Stimichon (v. 54-55), qui en a parlé à Mopsus, il y a déjà quelque temps (*iampridem*). Mais récemment (*nuper*, v. 13) Mopsus a composé une contrepartie de ce poème, et c'est cette contrepartie qu'il propose à Ménalque de lui faire entendre, dans l'espoir évidemment que Ménalque, touché de cet hommage, ne lui refusera pas la faveur qu'il avait accordée à Stimichon. C'est bien ce qui a lieu. Nous devons donc comprendre que le chant de Ménalque, loin d'avoir été composé pour servir de pendant à celui de Mopsus, est au contraire premier et a tout mis en branle. En son origine même, le chant de Mopsus visait, supposait celui de Ménalque ; il est le degré, la base, le piédestal construit après coup pour élever, mettre en valeur une œuvre admirée[4].

La comparaison de l'*Id.* nous amène donc à penser que notre *Buc.* a un objet bien différent : non plus les souffrances (et en contrepartie la glorification) de Daphnis, mais le retentissement de sa vie, de sa mort dans tout l'univers, retentissement positif, bénéfique, où se fondront jusqu'à des dissonances hélas ! trop réelles. Pour rendre compte de cette connexion mystérieuse, on a pensé quelquefois à rapprocher Daphnis de ces dieux, souvent pasteurs eux aussi, Adonis, Attis, Osiris, qui, sous une forme humaine, représentent l'âme de tout ce qui vit sur la terre : la nature animée, bêtes et plantes, entre en langueur quand ils meurent, elle s'épanouit à nouveau quand ils sortent des enfers[5]. Précisément Théocrite s'est intéressé à la fête des Adonies (*Id.*, XV) et ses manuscrits nous ont transmis un *Chant funèbre en l'honneur d'Adonis* que Virgile n'a pas ignoré.

Seulement il nous paraît très difficile d'interpréter *Buc.*, V à la lumière de ces mythes. Adonis, par exemple, meurt tous les ans, puis, après un séjour dans l'Hadès, revient tous les ans sur la terre pour y mourir à nouveau en la saison ; Daphnis n'est mort qu'une fois, il est monté auprès des dieux et y restera pour toujours. Impossible donc de voir en *Buc.*, V une évocation mythique des vicissitudes de l'hiver et du renouveau. Étrangère au climat mystérieux du mythe, la pièce est même aussi peu mythologique qu'il est possible, et sur ce point la comparaison des autres traditions relatives à Daphnis est bien instructive : le Daphnis de Virgile n'a pas été l'amant d'Aphrodite ou celui d'une

4. Le v. 43 (*ad sidera*) paraît bien constituer une annonce directe du chant de Ménalque. Pris en lui-même, d'ailleurs, le chant de Mopsus semblerait devoir n'éveiller que tristesse ; on l'entendra tout autrement si l'on sait que ces images de deuil doivent introduire une vision de gloire ; or c'est ainsi que Ménalque l'accueille (v. 46-47), dans la perspective d'une harmonie fondamentale qu'il dira lui-même. — La situation relative des deux chanteurs a été parfaitement définie par G. Lee, *A reading of Virgil's fifth Eclogue*, dans *P. C. Ph. S.*, 23, 1977, p. 65-66 : « C'est le premier chanteur qui répond au second. »

5. E. Pfeiffer, *Virgils Bukolika*, Stuttgart, 1933, p. 56-57 ; F. Cupaiuolo, *Trama poetica delle Bucoliche di Virgilio*, Napoli, 1969, p. 153. En ce qui concerne ces « esprits de la nature », les faits sont un peu moins simples qu'il n'apparaît dans la tradition héritée de J. G. Frazer. Sur Adonis, qui prêterait à des rapprochements séduisants, cf. P. Lambrechts, *La « résurrection » d'Adonis*, dans *A. I. Ph. O.*, 1953 ; W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grec*, Paris, 1966.

nymphe ; les dieux ne s'empressent pas autour de lui pour dialoguer ; Palès et Apollon, seuls nommés, ne le sont que pour dire qu'ils s'en vont ; l'Olympe au seuil duquel il parvient est inhabité, muet en tout cas.

Il n'est pas le fils d'Hermès, mais un homme tout simplement, un pâtre, « idéalisé » si l'on veut, mais comme le sont Ménalque ou Mopsus. Non pas même un berger de légende ou de l'ancien temps, mais pâtre de maintenant ; les deux chanteurs de la *Buc.* en parlent comme d'un compagnon : il gardait son troupeau comme eux, avec eux[6]. Cette présentation sans faille de l'humanité de Daphnis accroît, certes, le paradoxe de son influence sur les êtres ; tout serait plus simple si nous pouvions imaginer que Virgile a entendu lui donner un statut divin ; mais ce serait sans doute aller à contresens des intentions du poète. Un trait nous semble ici décisif : Adonis et ses semblables raniment la nature quand ils reviennent sur la terre ; c'est en la quittant sans retour que Daphnis y devient souverainement efficace.

Daphnis est un homme, non pas un dieu ou une allégorie de la nature. Mais en même temps il exerce une influence plus qu'humaine ; de proche en proche, les êtres sympathisent avec les vicissitudes de son destin : ils prennent l'empreinte, ils suivent la loi de ce qu'il est.

* * *

Un homme autour de qui l'univers se transforme, un homme qui retentit. Autour de lui bêtes, choses et gens gardent toute leur spontanéité : on ne dira pas qu'ils dépendent de lui ; mais son existence les rend autres qu'ils ne seraient ou ne sont sans lui : ils lui sont comme suspendus. Il n'a pas à commander, certes ; on n'imagine pas que cela puisse être : ce qui s'établit est le reflet de ce qu'il est lui-même. Les êtres sont en paix, vaquent heureusement à leurs activités propres, développent ce qu'ils ont de meilleur : tout cela à l'image de Daphnis, qui aime la paix, qui garde son troupeau, qui est beau de la beauté d'un pâtre robuste[7], et qui est bon.

Cette opération qui fait de lui un centre animateur et comme créateur[8] au sein d'un univers d'abord limité, ensuite agrandi, ressort avec évidence de tous les traits assemblés par le poète. Mais quelques

6. Le Ménalque de *Buc.*, V fait le trait d'union avec l'actualité : disciple de Daphnis (v. 52), il se donne (v. 87) comme l'auteur d'une pièce où les bergers évoquent la poésie de Pollion, de Bavius et de Maevius (*Buc.*, 3, 84-91). De la personne du Daphnis des légendes, Virgile n'a presque rien retenu ; toutefois certaines traditions qui en faisaient l'inventeur de la poésie bucolique ont pu l'encourager à donner à son Daphnis le statut d'un héros qui laisse après lui des *instituta* (cf. *infra*, p. 223-225).

7. *Formosior ipse.* Sur le sens de cet adjectif, cf. P. Monteil, *Beau et laid en latin*, Paris, 1964, p. 44-45 et 59.

8. C'est apparemment ce qu'exprime le mot *decus* (v. 34) ; cf. *Buc.*, 4, 11 ; *Georg.*, 2, 40 ; *Aen.*, 6, 546 ; 8, 301. Ces textes semblent suggérer que *decus* exprime une dignité supérieure à celle de κόσμος dans un passage de Théocrite (18, 29-31) dont Virgile paraît s'être souvenu.

détails, quelques mots nous orientent plus précisément : Daphnis est un maître (*magistrum*, v. 48), il a des disciples qui se réfèreront à lui (*alter ab illo*, v. 49), il institue (*instituit*, v. 30 ; *mandat*, v. 41) liturgies et modes de vie ; la reconnaissance et la fidélité qu'on lui voue après sa mort ressemblent à celles que les cités, les groupes sociaux, plus tard les écoles de pensée vouaient à leur fondateur, honorant en lui l'homme qui leur avait montré la manière de vivre ensemble, leurs raisons de vivre[9]. Il nous apparaît dans le personnage d'un inventeur, d'un bienfaiteur, d'un artiste en humanité, catégories que la piété antique rapprochait souvent et auxquelles Virgile réserve une place de choix dans ses Champs Élysées (*Aen.*, 6, 663-664)[10]. Son activité pastorale (*pecoris custos*) éveille dans l'imagination la figure de Romulus (*qualem te patriae custodem di genuerunt*, Enn., *Ann.*, 112) ou celle des bienfaisants génies d'Hésiode, « gardiens des hommes mortels » (*Travaux*, 123). Il est naturel que Virgile ait évoqué en arrière-plan la figure de Bacchus, auteur, lui aussi, d'une civilisation[11] ; il est naturel que les scoliastes aient pensé à César. L'hommage terminal qu'il reçoit *deus, deus ille* rappelle visiblement les termes qui, pour ses disciples, avaient défini au mieux la grandeur d'Épicure[12]. Son culte (v. 65-80) est à l'image de celui qu'on rendait aux héros[13]. Pâtre exemplaire : en cela même, devons nous croire, maître de vie.

Nous n'avons pas à nous étonner qu'après sa mort Daphnis, simple pâtre, homme comme nous tous, continue d'exercer son influence et

9. Culte des œkistes, des législateurs, des chefs qui, en certaines circonstances sauvèrent la cité (cf. Eitrem, *R. E.*, *s. v.* Heros, 1136-1138 ; M. Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris, 1942, p. 38-53 ; C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, dans *Zetemata*, 14, 1956) ; il s'agit toujours d'un hommage de reconnaissance rassemblant une communauté dans le souvenir de ce qu'elle a reçu d'un homme exceptionnel. Au moins depuis le VI^e^ siècle, ce caractère — confirme ensuite par l'évhémérisme, par l'assimilation des grands hommes à des figures semi-divines, Héraclès, Triptolème — reste fondamental, même à Rome aux origines du culte impérial (cf. Fr. Bömer, *Tityrus und sein Gott*, dans *W. J. A.*, 1949-1950, p. 60-70 ; *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, dans *Entretiens de la Fondation Hardt*, 19, 1973, p. 26, 28, 90, 92, 97). On ne saurait donc s'étonner que des honneurs analogues aient été rendus, un statut analogue reconnu à des « philosophes » comme maîtres de vie ; Pythagore, Platon, Épicure ont été les plus honorés (cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 229-347 ; V. Buchheit, *Epikurs Triumph des Geistes*, dans *H.*, 99, 1971, p. 305-306, avec une abondante bibliographie). Épictète (*Entretiens*, 1, 4, 28-32) élève Chrysippe au-dessus de Triptolème et de Dionysos. C'est dans le même esprit que Silius Italicus rendra un culte à Virgile (Pline, *Lettres*, 3, 7, 8 ; Martial, 11, 48). En telle compagnie, le Daphnis de *Buc.*, V ne risque pas de paraître incongru.

10. Autres textes comparables cités par M. Treu, *Die neue « orphische » Unterweltsbeschreibung und Vergil*, dans *H.*, 82, 1954, p. 30-37.

11. Sur Dionysos civilisateur et bienfaiteur, cf. Diod. Sic., 3, 62-65, 70-73 ; 4, 1-5 ; Arrien, *Ind.*, 7, 4-9 ; Julien, *Discours*, 7, 221 a. « Dionysos introduit les lois et la vie policée. Aux peuples ignorants et arriérés, il apporte la joie des orgies qui exorcisent les sentiments violents, le bonheur de la paix dans la joie. L'attelage à son joug de lions et de tigres n'a pas d'autre signification : le dieu fait la conquête des corps et des cœurs. Pacificateur des passions violentes et autodestructrices, il est l'artisan de la réconciliation universelle » (R. Turcan, *César et Dionysos*, dans *Hommage... Carcopino*, Paris, 1977, p. 320-322).

12. Lucr., 5, 8 ; cf. Cic., *Tusc.*, 1, 48.

13. Le trait le plus significatif est la subordination de ses autels à ceux d'Apollon (v. 65-66 ; cf. Serv., *ad loc.*). Une hiérarchie analogue apparaît entre Sémélé et Dionysos dans *Id.*, 26, 5-6 (cf. S. Posch, *op. cit.*, p. 21).

même plus puissamment, plus largement ; Virgile n'outrepasse pas ici ce que ses contemporains croyaient de façon commune. Quand ils honoraient leurs grands hommes, les Anciens ne réduisaient pas ce culte à une cérémonie du souvenir ; ils pensaient les atteindre dans leur vie continuée, les toucher, susciter de leur part l'effusion plus abondante des faveurs dont ces êtres lumineux avaient, en leur vivant, gratifié leur entourage [14]. Certains pensaient que, rapprochés du monde des dieux ou y ayant été admis, ils vivaient désormais de plain-pied avec ces *cosmocratores*, anthropomorphes ou sidéraux, qui règlent la vie sur la terre. Si le corps est une prison — et nous éprouvons tous combien il nous limite — n'est-il pas naturel de penser que, sortie de prison, l'âme va dilater son influence? la mort est toujours l'occasion d'un désordre, mais désordre limité, comme le corps lui-même, dans le temps et l'espace. Au-delà, le héros se retrouve, et avec une emprise accrue sur l'univers.

Pour nous donner à concevoir comment il voit son Daphnis, le statut qui lui appartient, Virgile a évoqué discrètement, nous l'avons vu, des héros anciens et modernes, bienfaiteurs de l'humanité ; il a dû penser aussi à Orphée [15], peut-être à Prométhée [16]. Mais il n'en résulte pas que sous le nom de Daphnis, comme sous un masque, se dissimule l'un d'eux, que Daphnis soit l'un d'eux, César, par exemple, ou fondamentalement l'un d'eux, les autres n'intervenant qu'en renfort, pour la décoration. Tout d'abord, il nous faut prendre garde que tel rapprochement n'apparaît décisif qu'à condition d'en ignorer d'autres dont les titres ne sont pas moindres ; dans un texte comme celui-ci, la multiplicité des figures évoquées exténue sensiblement l'importance de chacune ; c'est l'ensemble qui est significatif. D'autre part, le vocabulaire, la phraséologie des éloges lyriques sont nécessairement limités ; le retour inévitable de certains mots risque d'encourager des rappro-

14. Les félicitations adressées au prince présentement vivant expriment souvent la conviction que plus tard, une fois admis aux cieux, il fera pour les hommes davantage encore. Les textes les plus explicites se lisent chez Virg., *Georg.*, 1, 24-35 (il n'y a pas à y voir, comme le craint L. P. Wilkinson, *The Georgics of Virgil*, Cambridge, 1969, p. 163-164, une fantaisie baroque née de l'extravagance des panégyristes alexandrins) et Lucain, 1, 33-62 (cf. P. Grimal, *L'éloge de Néron au début de la Pharsale est-il ironique?*, dans *R. É. L.*, 38, 1960, p. 296-305). On y joindra *Aen.*, 1, 289, où l'établissement d'une paix définitive et universelle est liée non pas à l'action historique d'Auguste (cette action est évoquée comme une campagne militaire en Orient), mais à son apothéose *caelo accipies secura* ; alors seulement *tum*, reparaît l'âge d'or *aspera mitescent saecula*, les dieux reviennent sur la terre. De même en *Buc.*, IV, les v. 48-52 semblent se rapporter à l'entrée du héros dans le monde d'en haut (cf. J. Perret, *L'exaltation de Daphnis*, dans *Mélanges Jean Cousin*, Paris, 1982). Représentation analogue dans Horace, *Odes*, 3, 3, 34-72 ; 3, 25, 4-6 ; Germanicus, *Arat.*, 5-16 ; Manilius, 1, 799-804 ; 4, 551-552 ; 5, 52-53 ; *C. I. L.*, 10, 3757 (Acerrae, début du 1er siècle), *nam quom te, Caesar, tempus exposcet deum caeloque repetes sedem qua mundum reges.*

15. Comme le Daphnis de Virgile, Orphée désarme violence et sauvagerie (cf. *infra*, p. 224) ; il le fait par ses chants et par l'institution des mystères de Bacchus (*Anthol. Pal.*, 7, 9, 5 ; Diod. Sic., 1, 23, 2 et 7 ; 3, 65, 6 ; Apollod., *Bibl.*, 1, 3, 2 ; Cic., *Nat. deor.*, 3, 58 ; Hygin, *Astron.*, 2, 6 ; Lactance, *Inst.*, 1, 22, 15). Nous retrouverons dans *Buc.*, V un même recours à des thèmes dionysiaques pour décrire les *instituta* de Daphnis, cf. *infra*, p. 223-225.

16. Comme Daphnis, Prométhée est un héros bienfaiteur, cf. W. Berg, *op. cit.*

chements fallacieux : E. A. Hahn a relevé avec amusement tout ce qu'on pourrait alléguer pour soutenir que Daphnis est Octave[17]. En fait, dans le panégyrique d'un héros, l'évocation d'autres figures, plus anciennes ou plus communément connues, sert à indiquer les affinités qu'on lui reconnaît, la famille spirituelle où il convient de le ranger ; mais le lecteur doit aussi comprendre que, rangé parmi ses pairs, le héros qu'on lui propose d'admirer, distinct d'eux tous, est entre tous le plus grand[18]. C'est ainsi que, pour exalter Épicure ou Auguste, Lucrèce et Virgile avaient évoqué Bacchus et Hercule ; et Tib. Claudius Donatus commente très justement : *Exemplis usus magnis et memorandis, meliorem Caesarem facit... Laudauit alios poeta ut potiorem Caesarem faceret.* Les deux chanteurs ici font de même, Daphnis reste Daphnis ; il n'est pas plus César qu'il n'est Bacchus[19]. Il serait d'ailleurs étrange que par la glorification d'un personnage extérieur à l'univers bucolique le poète eût accepté de mettre à part la pièce centrale de son recueil[20].

Daphnis, croyons-nous, n'est personne autre que le pâtre idéal qui réalise en perfection la vie bucolique[21]. Nous ne saurions, certes,

17. E. A. Hahn, *op. cit.*, p. 212 : sans sortir des *Buc.*, il suffirait de rapprocher 5, 61 et 1, 6 ; 5, 64 et 1, 6-7 ; 5, 76-78 et 1, 59-63 ; 5, 74 et 1, 7 ; 5, 79 et 1, 42. *Buc.*, 5, 80 rappelle *Georg.*, 1, 42 et *Aen.*, 1, 290. Mais on pourrait encore, à propos du *puer* de *Buc.*, 5, 54, penser à celui de Cic., *Phil.*, 3, 3 ; 4, 3 ; 13, 24.

18. Il ne faut pas non plus méconnaître qu'en ces évocations se manifeste généralement le désir de prendre des distances ou de marquer une différence d'ordre. Chez Lucrèce (5, 13-21), Cérès et Liber servent de références pour fonder analogiquement la divinité d'Épicure et sont ensuite renvoyés à leur degré inférieur ; de même (5, 22-51), Épicure est à la fois une sorte d'Hercule, puis le véritable Hercule, puis un anti-Hercule (cf. J. Pigeaud, *Quel dieu est Épicure*, dans *R. É. L.*, 50, 1972, p. 153, 162). Ainsi chez Virgile en est-il de Daphnis vis-à-vis de tous ceux dont il peut être rapproché. Sur cette technique de revendication, cf. V. Buchheit, *Der Anspruch des Dichters in Vergils Georgika*, Darmstadt, 1972 ; *Der Dichter...* (cf. *supra*, n. 1), p. 203-219.

19. Plusieurs facteurs ont contribué, indûment, croyons-nous, à la fortune de l'hypothèse césarienne. On a longtemps cru que l'apothéose de César avait été un phénomène tout à fait exceptionnel, pleinement aberrant du point de vue des conceptions philosophiques et religieuses des Romains ; d'où la conclusion que lorsqu'il était question d'une apothéose, il s'agissait inévitablement de César. — Dans la première partie de ce siècle, on a valorisé, peut-être avec excès, l'intérêt que Virgile, à tous les moments de sa carrière, aurait porté aux réalités nationales ; il paraissait satisfaisant d'imaginer que, rendant hommage à Octave en *Buc.*, I, il célébrait en *Buc.*, V son père adoptif. — Les v. 20-23 ont souvent donné l'impression que ce « cruel trépas », introduit sans explication de façon si dramatique, devait être un événement majeur que chacun saurait reconnaître. C'est bien, en effet, un événement majeur, mais dans le petit monde des bergers ; et c'est justement parce qu'il est tel qu'ils en peuvent parler entre eux sans préambule, *ex abrupto*.

20. Après les travaux de V. Buchheit (*Der Anspruch...* ; *Der Dichter...*) sur la « revendication » virgilienne, cet argument me paraît décisif. Il avait été déjà mis en valeur par P. Boyancé (*Le sens cosmique de Virgile*, dans *R. É. L.*, 32, 1954, p. 229) : « Au centre des *Bucoliques*, exaltant un chanteur, exaltant le plus profond de lui-même, Virgile n'a pu incliner la poésie devant la politique... On pourrait aller jusqu'à se demander, au cas où il y aurait en effet un lien historique avec l'apothéose de César... si ce lien n'est pas celui d'une sorte d'opposition (agencée) en faveur d'un héros qui est, sinon le contre-pied, au moins le pendant (du dictateur) dans un autre ordre ». Cf. Id., *La religion de Virgile*, Paris, 1963, p. 8.

21. Quelques détails apparemment singuliers s'expliquent par la tradition littéraire ; les lions du v. 27 viennent d'*Id.*, 1, 72 ; ils sont puniques parce que l'Afrique est un pays de lions ; les tigres sont arméniens (comme dans Tibulle, 3, 6, 15 ; Ovide, *Mét.*, 8, 121 ; 15, 86 ; *Am.*, 2, 14, 35) parce qu'on s'imaginait que le mot *tigris* avait une origine arménienne (Varr., *L. L.*, 5, 100). Quant à la mère de Daphnis (v. 23), c'est la mère de Daphnis tout simplement, comme Hécube est la mère d'Hector : les deux chanteurs évoqueront la mort de Daphnis comme un événement,

nous étonner de voir ce type de vie élevé jusqu'au pinacle. La perfection qu'illustre Daphnis n'est-elle pas celle que Virgile, parlant en son nom propre, déclarera un jour mettre au-dessus de toutes autres? Répudiant les prestiges de l'action politique, peu tenté par la haute poésie ou les recherches de la philosophie, il souhaitera devenir capable lui-même de goûter la paix, les eaux vives et les bois. Un autre sage, La Fontaine, en la dernière de ses fables, exaltait lui aussi le solitaire par-dessus le juge arbitre et l'hospitalier. Mais, contrairement à La Fontaine, Virgile voyait au-delà d'un achèvement personnel : il se déclarera convaincu que des vertus de cette sorte forment la meilleure assise des groupes humains, des cités elles-mêmes : *hanc olim ueteres uitam coluere Sabini... sic fortis Etruria creuit...* (*Georg.*, 2, 532 sqq.). Si cette vie est la plus digne de l'homme, on peut s'attendre à ce qu'autour d'elle toutes sortes de bénédictions s'épandent ; déjà *Buc.*, V, avec la paix instaurée dans toute la nature, les montagnes en dialogue avec les bergers, découvre un horizon illimité.

Autour de lui et comme une expansion ou traduction naturelle de sa vie, Daphnis, héros véritable, a créé, il laisse en tout cas après lui, souvenirs bien précieux pour les siens, des *instituta*. C'est ce dont il est question aux v. 29-31 : « Et *aussi* il nous a appris... » « *Aussi* », c'est-à-dire en sus de l'exemple qu'il nous a immédiatement donné par sa vie de pâtre et qui est l'essentiel. En sus, mais non sans importance : l'expression même, avec ce char, ces tigres, ces javelots, ces thiases[22], a été choisie pour piquer l'attention. Évidemment, cette accumulation d'exotismes est elle-même significative : on ne saurait entendre ces vers au sens littéral comme si le pâtre disparaissait par moments derrière un mystagogue ou un propagandiste de cultes dionysiaques[23]. Cette fausse route, d'emblée, nous est d'ailleurs interdite par le v. 29 ; il n'est pas naturel de dire : « il nous a appris à atteler des tigres à un (ou à notre) char » pour signifier : « il nous a initiés aux mystères dionysiaques »[24].

dont on ausculte les échos : le poète n'a pas voulu nous laisser oublier ce que toute mort apporte immédiatement de scandale à la sensibilité naïve d'un proche. Dans la poésie, d'ailleurs, dans les inscriptions funéraires, la mère intervient très souvent pour déplorer la mort d'un enfant ; Virgile a été sensible à ce pathétique familial (Andromaque, mère d'Euryale, mère de Pallas, dans *Aen.*, 11, 158) et la vie rurale est liée pour lui à la vie de famille (*Georg.*, 2, 523-524). La présence de cette mère concourt à enraciner Daphnis dans une simple humanité.

22. Aucun de ces quatre mots ne figure ailleurs dans les *Buc.*

23. Cf. H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile*, Paris, 1930, p. 169-171. Un tel propos, croyons-nous, eût entièrement déséquilibré le personnage de Daphnis. D'ailleurs, si Virgile avait entendu faire de Daphnis un adepte, voire un apôtre du mouvement dionysiaque, comment s'expliquer qu'aucun trait dionysiaque n'apparaisse lors de son exaltation ou dans le rituel des cérémonies où son nom sera évoqué? Virgile, en général, semble avoir eu peu de sympathie pour l'enthousiasme dionysiaque qui n'apparaît chez lui que pour créer des malheurs, *Georg.*, 4, 521 ; *Aen.*, 4, 300-303 ; 7, 385-405.

24. On serait presque tenté, devant de telles hypothèses, de souscrire à l'analyse caricaturale de M. Pagnol, *Virgile, Bucoliques, traduction en vers*, Paris, 1958, p. 118 : « Ce qui reste peu expli-

Ce trait, en revanche, comme les autres, thiases et thyrses, qui vont suivre, est de ceux auxquels une signification allégorique s'est attachée de très bonne heure, jusqu'à devenir prépondérante pour l'imagination. Les tigres symbolisent une violence qu'il est impossible d'affronter ; on ne peut s'imposer à un tigre par la force ; il faut parvenir à changer sa nature, désarmer sa férocité. Suprême pouvoir de l'intelligence et de la sympathie : un dieu conduit sans effort ces monstres redoutables avec des rênes de pampre (*Aen.*, 6, 804) ou sous un harnais d'apparat (Ov., *Ars*, 1, 548) ; Orphée aussi, l'Amour savent apaiser les tigres[25]. Apaiser l'homme en le convertissant, telle sera, en tous temps, l'œuvre du sage. *Feritas mollita*[26]. L'évocation du thyrse prend place dans la même perspective, et Virgile nous le donne expressément à entendre quand il rappelle que, d'origine, cet emblème tient au javelot. Mais aux mains des initiés l'arme de guerre, entourée de feuillage, devient inoffensive, voire symbole de paix : « le lierre s'enroule autour de la pointe, ce qui montre que les impulsions agressives doivent être contenues par les liens de la patience. *Vinculo quodam patientiae obligandos impetus belli* »[27]. Enfin si l'on a présent à l'esprit le caractère essentiellement orchestique et musical du thiase, puis les vertus psychagogiques attribuées à la danse, à la musique, surtout pour apaiser la colère, on sera tenté, en ce contexte, de reconnaître dans l'institution de thiases

cable, c'est le train de vie de ce berger dompteur : Ménalque (*sic*) nous apprend en effet que pendant sa vie, il disposait d'une paire de tigres qu'il attelait à son char. » Mais rassurons-nous : Daphnis n'a jamais conduit un char attelé de tigres. En dépit de spéculations un peu téméraires (H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 169-170, suppose que Daphnis, qu'il se représente à juste titre comme un homme réel, « montait comme Bacchus un char attelé de tigres » ; F. Préchac, *Quelques animaux dans la littérature et l'art*, dans *R. É. L.*, 14, 1936, p. 106, suppose que « le culte dionysiaque devait s'accommoder aisément de bêtes apprivoisées »), on ne voit pas qu'un exercice aussi dangereux ait jamais fait partie d'un rituel. Dans la légende comme dans l'histoire, cet exploit est toujours resté l'apanage exclusif de Dionysos (*Aen.*, 6, 804-805 ; Horace, *Odes*, 3, 3, 13-15 ; Ovide, *Am.*, 1, 2, 47 ; *Ars*, 1, 547-548, 557 ; *Hér.*, 2, 80 ; Martial, 8, 26, 8 ; mosaïques de Sousse et d'El-Djem dans A. Bruhl, *Liber pater*, Paris, 1953, pl. 28 et 29 ; peut-être le vase de Salo, cf. R. Turcan, dans *Gn.*, 51, 1979, p. 372, 373). Elagabal, seul, se donnant pour Liber et conduisant un bige attelé de tigres (*Hist. Aug.*, *Elagabal*, 38, 2), semble avoir fait exception. Ce silence de notre documentation est d'autant plus notable que dès 11 avant J.-C. les Romains ont pu voir au Cirque un tigre apprivoisé (*mansuefactam*, Pline, *N. H.*, 8, 65), et que le *De spectaculis* de Martial nous a conservé la description de dressages étonnants (cf. Martial, 1, 104, 3 ; *Spect.*, 18 ; Sen., *Ep.*, 85, 41).

25. *Georg.*, 4, 510 ; Horace, *Odes*, 3, 11, 13 ; *Ciris*, 136. Apaiser, mais non atteler. Les tigres et les lions d'Orphée sont devenus le symbole le plus commun de la sauvagerie humaine désarmée par le chant (Horace, *Odes*, 3, 11, 13 ; *A. P.*, 391-393 ; Quintil., 1, 10, 9 ; Macrobe, *Somn.*, 2, 3, 8 ; Dio Chrysost., 53, 7 ; Heraclit., *De incred.*, 23 ; Clemens Alex., *Protrept.*, 1, 4). Dans la catacombe de Domitilla (III^e siècle), le Christ-Orphée tenant une syrinx est assis devant deux tigres couchés à ses pieds (A. Grabar, *Le premier art chrétien*, Paris, 1966, p. 89, fig. 84).

26. Ovide, *F.*, 4, 217, à propos des lions attelés au char de Cybèle et qui ont été eux aussi expliqués de façon allégorique (Lucr., 2, 604-605 ; Varr., *Antiq. diu.*, fr. 267 Cardauns = Augustin, *C. D.*, 7, 24 ; Serv., *Aen.*, 3, 113).

27. Macrobe, *Sat.*, 1, 19, 2. En Diod. Sic., 3, 65, le thyrse est au contraire une arme redoutable que le feuillage sert seulement à camoufler ; il y a là, croyons-nous, une interprétation destinée à expliquer rationnellement la surprenante victoire du dieu. La tradition la plus constante est que Dionysos triomphe sans être armé, cf. Euripide, *Bacch.*, 736, χειρὸς ἀσιδήρου μέτα ; Nonnos, 18, 5, στρατιὴν ἀσίδηρον. Dans Euripide, *Bacch.*, 762, les Bacchantes attaquées par des paysans jettent contre eux leurs thyrses et les couvrent ainsi de plaies, mais le contexte indique

une semblable allégorie. *Blandimenta quibus mens resoluatur*[28]. Le vocabulaire métaphorique laisse à notre imagination un jeu suffisant pour que Daphnis, « législateur », ne sorte pas de son personnage de pâtre : il est naturel qu'un pâtre organise des fêtes pour resserrer l'amitié des siens, pour désarmer en compétitions ou luttes innocentes un esprit de rivalité toujours prêt à renaître[29] ; un pâtre, aussi, peut être bien-disant, présent en paroles et en actes à sa petite communauté pour y maintenir l'esprit de paix. Tels sont les *instituta* de Daphnis.

Il n'est pas rare qu'à une peinture de la vie champêtre philosophes et poètes entremêlent des considérations morales. Mais ils s'expriment souvent comme si, proche de la terre, la moralité allait de soi parce que la vie est simple, frugale, gardée par là des pièges de l'ambition et du luxe : les paysans, si l'on en veut croire leurs panégyristes, ont tout pour être des sages[30]. On voit qu'ici le sentiment de Virgile est tout différent, soit qu'il se souvienne des rustres de Théocrite, ou du terrible tableau dressé par Lucrèce en son livre V[31]. Même la vie pastorale, la plus innocente de toutes, ne suffit pas à faire des hommes heureux. Là aussi les hommes ont à désarmer leur dureté, leur agressivité, à désarmer celles de leurs proches, à apaiser les âmes. La paix, pour eux, est à ce prix. Daphnis, le bon Daphnis, est héros bienfaisant parce qu'il

qu'il s'agit d'un miracle. Cf. F. G. von Papen, *Der Thyrsos in der griechischen und römischen Literatur und Kunst*, Diss. Bonn, 1905.

28. Sénèque, *Ira*, 3, 9, 2, à propos de la psychothérapie musicale recommandée par les pythagoriciens. L'idée que musique et danse règlent l'harmonie de l'âme se poursuit à travers la tradition pythagoricienne (cf. P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 88-91) relayée par les platoniciens (cf. E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, 1959, p. 104-106). Posidonius semble s'y être intéressé vivement, cf. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1964, p. 487-489 ; mais la formule la plus frappante reste celle de Platon, *Lois*, 2, 654 a : ἀπαίδευτος ἀχόρευτος.

29. Avec *Buc.*, 5, 72-73, c'est *Georg.*, 1, 338-350 ; 2, 527-531, qui nous donnent sans doute l'idée la plus exacte de ce que devaient être pour Virgile les « thiases » institués par Daphnis. — On notera qu'en ces trois passages, Bacchus (un Bacchus italique volontiers associé à Cérès, cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris, 1958, p. 301-304) plus ou moins est de la fête. « Il semble qu'il y ait eu dans l'ancien Latium une sorte de religion bachique indigène surtout répandue dans les campagnes, expression entre autres du naturalisme primitif des populations rurales » (A. Bruhl, *op. cit.*, p. 27-28). Sophocle déjà (*Antig.*, 1116) célébrait Dionysos comme le « protecteur de l'illustre Italie » ; lors de l'affaire des Bacchanales, L. Postumius (Liv., 39, 41, 6) doit réprimer des *pastorum coniurationes*. D'après Lucien, *Saltat.*, 79, des boucoloi s'associent aux Corybantes et aux Satyres pour des danses bachiques. Ces connexions concourent à expliquer que Virgile, pour évoquer les *instituta* de son Daphnis, ait choisi ses métaphores dans la terminologie bachique.

30. *Nescia fallere uita*, *Georg.*, 2, 467 ; cf. v. 495-515 ; Tib., 1, 10, 19-24. Macrobe, *Somn.*, 2, 10, 15, attribue aux premiers hommes tout proches encore de la nature une *mali nescia et adhuc astutiae inexperta simplicitas*.

31. Selon les épicuriens l'homme a une pente naturelle à exploiter tous les avantages de sa force ; c'est la crainte, commune à tous, de se trouver parfois devant un autre en situation de faiblesse qui est à l'origine du pacte social et des lois. Cela vaut pour tous les hommes, si proches soient-ils de la nature, cf. Lucrèce, 5, 960-961, 1019-1023 ; Épicure, *Pensées*, 31. Même pendant l'âge d'or (on est bien loin ici de *Georg.*, 1, 126-128), la fonction des rois était de contenir les violences et de protéger les faibles de l'injustice des plus forts (Posidonius, *ap.* Sen., *Ep.*, 90, 5). Même dans le paisible Latium de Saturne, la violence et la cupidité réussirent à s'insinuer et ce fut le début d'un âge plus sombre (*Aen.*, 8, 325-327).

est un faiseur de paix. *Amat bonus otia Daphnis* ; *otium* reprend vraisemblablement ici son acception originelle d'un état directement opposé à l'état de guerre[32].

Le bienfaisant Daphnis aime la paix : il garde son troupeau, il apprend à ses proches à trouver la paix, à vivre en paix. Il ne fait rien d'extraordinaire, et c'est pourquoi tant de lecteurs ont eu peine à admettre qu'il fût autre chose que le prête-nom ou le masque d'un « vrai » héros. Certes, il tranche nettement sur la plupart des héros bienfaiteurs, Hercule, Alexandre, César, Auguste même, qui furent inlassablement des actifs. Mais Socrate non plus ne faisait pas grand-chose. Penserons-nous qu'en certaines périodes de fièvre, ici la fin de la République, on ne puisse donner aux hommes meilleur conseil que de faire retraite, d'aimer la paix, de l'étendre, fût-ce petitement, autour de soi? Il faut prendre les choses plus au large. Un philosophe de notre temps a parlé de vertus immobiles : à l'en croire, ce n'est pas la multiplicité des actions, mais la qualité d'une vie, son adaptation concourante à la réalité totale, qui transforme l'univers. Les Anciens connaissaient bien cette efficacité qu'un être réalise par sa seule densité : c'est celle que leurs philosophes attribuaient aux dieux. Les dieux n'agissent pas à la manière d'ouvriers ou de bâtisseurs : ils condescendent parfois à être législateurs, comme Daphnis, mais l'essentiel est qu'ils soient là, qu'ils paraissent, alors tout s'illumine, se met en ordre ; le Premier Moteur est immobile. Ne soyons pas surpris que la jubilation, la paix rayonnée par Daphnis dès le temps de sa vie terrestre, plus encore après son exaltation, s'exprime avec le vocabulaire et par les thèmes qui conviennent aux épiphanies divines[33]. Nous voilà au seuil de l'âge d'or.

* * *

Cette épiphanie de Daphnis exalté se trouve en effet suivie des manifestations les plus étonnantes, intéressant toute la nature : les loups en paix avec les brebis, les hommes renonçant à pourchasser les animaux ; montagnes, rochers poussant des cris de joie, acclamant le dieu qui fait régner la paix. Une réconciliation universelle : le trait fondamental de l'âge d'or[34]. On en rêvait beaucoup à cette époque ;

32. J.-M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris, 1962, p. 22-25.

33. Cf. F. Pfister, *R. E.*, Suppl. 4, *s. v.* Epiphanie. *Candidus* (v. 56) est important ; cf. I. B. Carter, *Epitheta deorum*, Leipzig, 1902, p. 113 ; J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, p. 36-37. Joie et cris dans toute la nature (v. 58-64) ; cf. *H. Hom. Apoll.*, 1, 119 ; *H. Hom. Art.*, 2, 6-9 ; Callim., *Hymnes*, 2, 1-2 ; 4, 255-258 ; Apoll. Rhod., 2, 679-680 ; Virg., *Aen.*, 3, 91-92. Fécondité de la nature, animaux en paix (v. 60-61) ; cf. *Iliade*, 14, 347-349 ; Théognis, 9-10 ; Euripide, *Bacch.*, 695-711 ; Apoll. Rhod., 1, 1140-1145 ; Lucr., 1, 1-20 ; V. Pöschl, *Die Hirtendichtung Virgils*, Heidelberg, 1964, p. 130-133. Sur le transfert de ces thèmes à des êtres humains particulièrement lumineux et bienfaisants, cf. *Buc.*, 4, 18-45 ; 7, 55-59 ; Horace, *Odes*, 4, 5, avec les remarques de V. Pöschl, *Horaz und die Politik*, dans *S. H. A. W.*, 1956, 4, p. 7-9, et le commentaire de G. Radke, *Dux bonus* (*Horat. C.*, 4, 5), dans *Gymnasium*, Beih. 4, 1964, p. 57-76.

34. Bonne présentation de l'ensemble des textes dans B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und*

mais on hésite à ne voir là qu'un enjolivement littéraire et qui n'apportât rien à l'image de Daphnis. A quoi Virgile a-t-il pu penser, quand il nous entraîne de ce côté?

Ce n'est pas des physiciens ou de ceux qui les suivent qu'il faut attendre des lumières sur notre texte. Ils ne peuvent guère concevoir que la nature se règle sur l'homme, calque ses rythmes et sa vitalité sur ceux de l'homme, subisse l'influence de l'homme, d'un homme surtout, et par exemple, comme ici, devienne bonne parce qu'il est bon. C'est l'inverse, croient-ils, qui se produit[35]; et de leur point de vue c'est en effet beaucoup plus vraisemblable, tant la disproportion des masses, entre le cosmos et l'homme, s'impose avec évidence. Ils parlent parfois, c'est vrai, d'une sympathie cohérant l'univers ; mais elle s'exerce toujours par une influence du macrocosme sur le microcosme, jamais ou presque en sens inverse[36]. Le devenir de l'humanité s'effectue au-delà des vouloirs et de l'horizon des hommes. Dans *Buc.*, V, tout au contraire, Daphnis vient d'abord, ensuite l'âge d'or.

Serait-ce que ces peintures entendent nous transporter dans l'univers de la magie? Car le magicien commande, lui homme, aux éléments du cosmos. Pouvoirs de l'incantation. On a souvent pensé que la tradition qui revit dans notre bucolique n'était pas restée étrangère à ces espoirs ; elle en a sûrement recueilli de précieuses images. Mais le Daphnis de *Buc.*, V n'est pas un enchanteur[37]; il fut poète, certes, comme tous les bergers virgiliens, comme Mopsus, par exemple, qu'il

sinnverwandte Vorstellungen, dans *Spudasmata*, 16, 1967 ; cf. M. Wifstrand-Schiebe, *Das ideale Dasein bei Tibull und die Goldzeitkonzeption Vergils*, dans *Studia latina Upsaliensia*, 13, 1981 ; A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République* (sous presse) : un excellent chapitre sur l'âge d'or de *Buc.*, IV.

35. Chez Hésiode, des créations successives font surgir et succéder les différentes races d'hommes. Ailleurs des révolutions cosmiques (Platon, *Politique*, 268 d-274 e) ou sidérales (la Grande Année de Nigidius Figulus *ap.* Serv., *Buc.*, 4, 10) règlent la suite et la couleur des siècles. Ailleurs les âmes individuelles sont placées sous la mouvance de l'âme du monde. Périodiquement la continuité humaine est hachée par le retour de cataclysmes qui ne laissent subsister que de rares individus, porteurs parfois de quelques survivances d'une sagesse. Cf. R. Weil, *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960, p. 328. Et chez Cicéron, *De rep.*, 6, 21.

36. Immédiatement ou par intermédiaires (corps célestes, statues cultuelles, cf. Varron, *ap.* Augustin, *C. D.*, 7, 5 = fr. 225 Cardauns), l'âme du monde exerce son influence sur les âmes des hommes : elles sont en effet de même nature qu'elle ou en ont été jadis détachées, ou en font inséparablement partie. L'astrologie, la divination peuvent reconnaître certaines de ces influences et de cette connaissance tirer des déductions utiles : chaque partie sympathise avec le tout. — L'opposition μικρὸς/μακρὸς κόσμος est attestée pour la première fois dans Aristote, *Phys.*, 8, 252 b, 24-27 ; mais l'idée de cette correspondance remonte à Platon, *Tim.*, 41-42, tandis que les mots de microcosme et de macrocosme ne paraissent, au moins en latin, que beaucoup plus tard, le premier chez Isidore, *Orig.*, 3, 23, 2, le second peut-être pas avant Godefroy de Breteuil (1130-1194, cf. M. Manitius, 3, 777-779) dans son *Microcosmus*, 1, 2.

37. Le mot, certes, peut être conservé mais à condition de n'en pas limiter le sens aux seuls domaines de la magie et de la poésie. Comme l'a si bien marqué M. Desport dans le beau livre qui a fait la fortune de *L'incantation virgilienne* (Paris, 1952), le paysan exerce lui aussi sur la terre qu'il apprivoise, qu'il rend heureuse, une sorte de pouvoir orphique (p. 340-349). L'idée de Virgile n'a pas toujours été recueillie dans son ampleur ; le Daphnis de Silius (14, 462-476 ; cf. M. Desport, *op. cit.*, p. 126, 130-131) ressemble encore un peu à Orphée, mais n'a plus que le nom du héros de Virgile : c'est un magicien purement et simplement ; cf. M. Martin, *Le carmen bucolique dans l'uni-*

forma dans cet art[38]. Poète, mais avant tout pâtre paissant un beau troupeau, *formosi pecoris* (« au sens que revêt cette expression dans la bouche d'un éleveur, avec des bêtes saines, au corps sans défaut »)[39], épris de paix, profondément pénétré de paix. D'ailleurs, quand un enchanteur est mort — songeons au sort d'Orphée — son enchantement a péri avec lui parce que l'enchantement dépendait de sa parole puissante[40]. C'est au contraire après sa mort que Daphnis imprime le plus fortement son image bienfaisante sur le cosmos désormais établi dans la paix.

Quand il évoque l'âge d'or, Virgile, ce semble, conçoit un état de fait qui n'est ni celui dont les astronomes supputent le retour, ni celui que les magiciens, concédons-le, instaurent parfois pour un bref moment. Ses affirmations à cet égard, si différents qu'en soient les contextes, ont toutes ce trait commun qu'elles le placent au terme et comme l'épanouissement d'un processus humain[41]. Même dans *Buc.*, IV, où l'on a, croyons-nous, majoré abusivement les données astronomiques[42], réduisant à un rôle purement passif le personnage humain qui est au centre de la pièce. Mais déjà, avec un peu d'humour, en *Buc.*, III, le buisson porte l'amome (v. 89 ; cf. *Buc.*, 4, 25), un des signes de l'âge d'or, parce que Pollion fait de jolis vers. De même, et cette fois de façon très

vers épique. Daphnis et le « Pseudo Daphnis » (Silius, *Punica XIV*), dans *Orphea voce*, Bordeaux, 1980, p. 149-175.

38. V. Buchheit, *Der Dichter*, incline à croire que l'excellence de Daphnis (rehaussée par des images dionysiaques) lui viendrait de sa qualité de poète : le véritable mystagogue, c'est le poète. Nous ne le pensons pas. Il est bien vrai que dans les *Géorgiques*, déjà peut-être en quelques *Buc.*, Virgile revendiquera pour le poète une dignité hors de pair, presque sacerdotale ; mais en *Buc.*, V c'est bien un pâtre, non pas un poète, c'est la civilisation rurale, qui se trouve exaltée. Que Daphnis ait été poète, nous ne l'apprenons qu'indirectement lorsque les deux pâtres se donnent comme ses disciples en cet art ; mais dans les deux éloges qui lui sont consacrés, aucune allusion n'y est faite (cf. W. Berg, *Early Virgil*, London, 1974, p. 123-124), silence d'autant plus notable que Théocrite le désignait expressément comme un *aoidos* (*Id.*, 5, 80-81) et que souvent la tradition lui attribua l'invention de la poésie bucolique. Gardons-nous de poser en principe que dans les *Buc.* pâtre signifie purement et simplement poète ; ces pâtres sont beaucoup plus paysans que nous n'avons pris l'habitude de les voir, dans la ligne de l'allégorisme antique.

39. Cf. P. Monteil, *op. cit.*, p. 44.

40. Cf. *Anthol. Pal.*, 7, 8 à 10.

41. D'où il résulte que, contrairement à l'âge d'or des astronomes, celui de Virgile est au long de l'histoire humaine toujours prêt à surgir, mais aussi essentiellement précaire, limité dans le temps et l'espace, à la mesure du génie de l'homme qui, par son influence sur les siens, parvient à l'instaurer et à le léguer plus ou moins durablement. La lettre 90 de Sénèque permet d'entrevoir comment des réflexions sur la naissance de la civilisation ont renouvelé les traditions relatives à l'âge d'or. Sénèque évoque expressément Posidonius, mais de nombreux rapprochements avec Polybe, 6, 5-10, nous font remonter plus haut. Peu à peu on en est venu à penser que l'âge d'or, quoiqu'il se fût peut-être ici ou là réalisé dans le passé, n'était pas nécessairement attaché à tel moment du temps : « il était lié surtout à des structures fonctionnelles, la communauté de l'âge d'or étant un cas, entre autres, d'organisation sociale parfaite » (M. Laffranque, *op. cit.*, p. 496). Posidonius supposait donc « qu'en ce siècle dénommé l'âge d'or la royauté était exercée par des sages » (Sen., *Ep.*, 90, 5) ; Tacite (*Dial.*, 12) nous dira que ces sages étaient assistés par des poètes. Que des sages reprennent la barre, l'âge d'or ne tardera pas à renaître. Nous sommes ici tout proches des conceptions virgiliennes. — On notera qu'en *Georg.*, 1, 125-128 le développement est orienté en une perspective toute différente, avec un âge d'or paresseux qui rappelle celui d'Hésiode.

42. Cf. A. Novara, *op. cit.* : « Virgile a omis toute allusion qui puisse rappeler que le cycle de la Grande année s'opère en vertu d'une loi physique » et les *magni menses* pourraient bien être ceux de l'année consulaire de Pollion.

sérieuse, en *Georg.*, II, l'âge d'or, soit dans l'éloge de l'Italie, soit dans celui de la vie champêtre, ne se sépare pas de la vaillance et de la piété des paysans. Passons à l'*Énéide* : nous y verrons que, tombé du ciel dans un petit coin du Latium, Saturne, roi débonnaire, y a civilisé une humanité sauvage ; il a rassemblé les hommes *composuit*, il a fait parmi eux régner la paix : ce fut l'âge d'or (8, 314-325)... Dans le présent du poète, c'est un homme encore qui va fonder l'âge d'or. *Augustus Caesar aurea condet saecula* (6, 792-793) et il en étendra les bienfaits à toute la terre. Dans *Buc.*, V, le point de départ est également très manifeste : c'est un homme, Daphnis, qui est à l'origine de l'âge d'or et il a commencé par y installer d'autres hommes ses compagnons.

Pour voir naître l'âge d'or, le lecteur de la *Buc.* doit suivre le même chemin : bien des commentateurs déjà ont fait remarquer qu'en s'attachant exclusivement soit à la figure de Daphnis ou aux miracles qui semblent ensuite fuser, on risquait de perdre beaucoup[43] ; n'oublions pas Ménalque et Mopsus. Ils ont pleinement raison ; mais il faudrait ajouter que les deux chanteurs, en sus de l'intérêt qu'ils méritent, contribuent, par ce qu'ils sont, à nous représenter au vif ce Daphnis dont on ne peut plus maintenant que parler, mais qu'ils continuent. Quant aux merveilles de l'âge d'or, elles viendront ensuite et nous les comprendrons pour partie grâce à ce qu'ils sont.

Les qualités qu'ils manifestent personnellement, on les reconnaîtra sans peine par comparaison avec ceux qui sont ailleurs leurs homologues. Chez Théocrite comme chez Virgile, les chanteurs souvent nous semblent inamicaux, déplaisants, soit qu'ils se présentent vaniteusement en vantant leur supériorité — on pense à la joute de Messius et de Sarmentus chez Horace — ou qu'ils se jettent à la face des imputations déshonorantes ou protestent sans pudeur contre le jugement de l'arbitre ; le chant même n'arrive pas toujours à les purifier, ils s'y manifestent parfois vulgaires, évoquant avec malignité de mauvais sentiments : dans *Id.*, I, Priape se moque des souffrances du mourant, Daphnis lui-même maudit Aphrodite. En *Buc.*, V, les chanteurs se félicitent réciproquement, ils échangent des cadeaux, l'aîné le cède de bon cœur au plus jeune (v. 1-19) ; Mopsus sublime en une déploration religieuse la douleur de la mère navrée.

Il est fréquent chez Théocrite, il arrive chez Virgile (*Buc.*, VIII) que les chanteurs restent dans leur quant-à-soi, chantent sans se regarder ; plus souvent encore, leur chant est compétition : le couplet qu'ils viennent d'entendre n'est retenu que comme l'occasion d'une trouvaille plus ingénieuse par laquelle se faire valoir, c'est une sorte d'escrime où il s'agit de vaincre. En *Buc.*, V, le scénario conçu par Virgile a exclu

43. Cf. en particulier G. Rohde, *op. cit.*, p. 123-125, 131-139 ; G. Lee, *op. cit.* Sur le comportement mutuel des pâtres chez Théocrite et chez Virgile, cf. S. Posch, *op. cit.*, p. 104-107.

toute indifférence ou toute crispation de ce genre : Mopsus a imaginé son chant d'après ce qu'il sait de l'inspiration de celui de Ménalque, et non pas dans l'intention de le dépasser et le faire oublier, mais, au contraire, afin de lui donner, par effet de contraste, un relief, une envolée plus saisissants ; Ménalque, de son côté, quand il répondra à cette sorte d'introduction, composera exactement son poème d'après celui qu'il vient d'entendre, groupant ses vers lui aussi en 4, 5, 7, 4, 3, 2, en hommage de reconnaissance à son cadet ; tout est fait pour donner l'impression d'un chant unique. passant d'une sensibilité dans une autre et s'enrichissant de leur conspiration.

Enfin chez Théocrite, chez Virgile les chanteurs mêlent parfois à leur chant des préoccupations ou souvenirs qu'ils centrent sur eux-mêmes : ils chantent leurs amours, se moquent d'un rival. En *Buc.*, V, ils s'oublient pleinement pour regarder vers le seul Daphnis, plus grand qu'eux, et pour l'admirer. Daphnis n'est pas seulement pour eux un beau sujet de chant, comme pour le chanteur d'*Id.*, I (v. 62-63) ; leur cœur, non pas seulement leur talent, les inspire. Nous pardonnerons à Mopsus un grain de susceptibilité juvénile ; elle ne se manifeste, d'ailleurs, que pour affirmer sa décision de ne pas chanter maintenant pour lui, mais pour le seul Daphnis. Cette disponibilité à s'effacer devant quelqu'un de plus grand accroît la vraisemblance de l'interprétation quasi liturgique que certains critiques ont donnée des v. 1-19 : les deux chanteurs chanteront dans un antre, lieu sacré, et ils s'y seront rendus en une sorte de procession[44]. Ménalque peut, dans son chant, nous paraître plus mystique, mais c'est Mopsus qui a voulu qu'on s'installât dans l'antre, comme il avait écarté les sujets relativement frivoles que lui proposait son aîné. Virgile a pris soin d'équilibrer en perfection les deux voix de son concert spirituel.

Agressivité désarmée, transmutation en une noble musique de la volonté naturelle de s'affirmer comme le meilleur, ouverture de l'un à l'autre, piété, propension à insérer ses sentiments dans le cadre d'une quasi-liturgie, ces vertus sont bien — dans le style, propre au genre pastoral, d'un réalisme idéalisé — le fruit même qu'on pouvait attendre des *instituta* de Daphnis, tels que Mopsus, tout à l'heure, en un langage métaphorique, avec tigres, thyrses et thiases, va les évoquer. Mais ce sont aussi, et déjà, vertus de l'âge d'or.

De l'âge d'or elles ne forment pourtant que la première assise : le

44. Cf. W. Berg, *Early Virgil*, p. 116-118. Bien entendu, tout antre n'est pas lieu sacré ; il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir un dictionnaire ; mais le ton de la pièce, prise en son ensemble, porte dans ce sens (cf. V. Buchheit, *Der Dichter*, p. 205). La *labrusca* du v. 7 avec ses *racemi*, pourrait même préparer l'imagerie dionysiaque des v. 29-31 (cf. *supra*, p. 223-225). Les contemporains de Virgile aimaient les motifs de rocaille, cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris, 1943, p. 320-374, avec la juste remarque : « Ce serait trop restreindre le sens romain de la Nature que le faire entièrement dionysiaque » (p. 353).

genre de vie institué par Daphnis n'a pu avoir pour unique effet de changer les rapports que les hommes ont entre eux ; de ce fait même, il devait avoir pour suite inévitable de changer aussi le regard qu'ils portent sur le monde, le changer au moins en de certains moments, car personne jamais ne change d'un seul coup. Alors, comme ils ne verraient plus le même monde, le monde autour d'eux aurait changé. Cette puissance opérative du regard apparaît avec évidence dans le contraste des deux chants de notre *Buc.*, si différents l'un de l'autre quoique relatifs au même objet, à la même situation. Car il n'y a pas eu dans le monde une période de deuil à laquelle aurait succédé une période de joie ; c'est dans le même présent (v. 37, *nascuntur* ; v. 39, *surgit*) que Mopsus situe son tableau de désolation et Ménalque (v. 59, *tenet* ; v. 61-64, *meditantur*, *iactant*, *sonant*) son tableau d'allégresse ; les parallèles antiques semblent d'ailleurs rendre difficile de croire que l'exaltation céleste de Daphnis n'ait pas été contemporaine de son douloureux trépas[45]. Ménalque donc ne nous fera pas oublier Mopsus comme on oublie un mauvais moment révolu désormais. Oui, c'est un fait, Daphnis n'est plus parmi les hommes, sa mère navrée l'a vainement embrassé. Comment pourrait-on tenir cela pour une péripétie? Quoi d'étonnant si, à la suite, les dieux quittent la terre, les chardons envahissent les champs? Mopsus voit juste, mais il ne perçoit pas tout : il ne voit pas les cieux ouverts, il n'entend pas la voix des montagnes. Le chant de Ménalque traduit une vision plus profonde, donc plus vraie[46].

Entrons dans les vues exprimées par Ménalque, puisqu'elles sont en définitive (cf. *supra*, p. 217 sq.) celles où les deux chanteurs se rejoignent ; entrons dans la démarche au terme de laquelle la vision paraît. Quand on pense avoir, au contact d'un héros, par une juste recherche, saisi le fond des choses, il est naturel de penser que ce fond soutient la totalité des objets de l'expérience, en sorte qu'il convient au regard de l'y reconnaître ; c'est le monde alors qui se trouve mis en question. Cette attitude était familière aux Anciens : ils ne tenaient pas le monde comme un ramas d'objets dont l'homme ne pût qu'inventorier les traits à la manière d'un huissier, sans y mêler ce qu'il connaît d'ailleurs, de l'intérieur. Au sommet de sa cosmologie Platon pose le Bien (ou le Beau) ; aucun objet, croit-il, n'est intelligible que dans sa conformité à un modèle que l'homme trouve en lui-même. A l'époque de Virgile,

45. Cf. J. Perret, *L'exaltation de Daphnis*, cf. *supra*, n. 14.

46. Virgile nous manifeste ici, pour la première fois peut-être, son goût d'évoquer dans la même réalité une pluralité de niveaux hiérarchisés. Dans ses deux grands poèmes, la narration de surface (travaux de la terre, aventures d'Énée) se déroule de façon à peu près continue ; et de savantes analogies, le choix des traits font également entendre autre chose : la condition laborieuse de l'humanité, la vocation universelle de Rome. Dans *Buc.*, V, les deux thèmes, vision de surface et vision du fond, plus grave, plus réelle, sont juxtaposés de façon successive, les contrastes sont accentués ; il pouvait en être ainsi sans ambiguïté puisque le cadre même de la pièce établit fortement leur unité.

épicuriens, stoïciens affirment unanimement la part non seulement inévitable, mais indispensable, mais légitime, qui en toute structuration de l'expérience sensible, revient à l'intuition spirituelle, au sentiment des justes analogies, au souvenir, à une attention bien orientée[47]. Perception du monde et sagesse ne se laissent pas disjoindre ; il s'agit seulement de ne pas se tromper, car selon qu'on a pris un parti ou un autre, le monde aura pris un visage différent.

Le monde aura changé pour le philosophe ; en fait, la mutation porte plus loin : dans une civilisation où collectivement le regard des hommes a pris telle qualité, le monde qu'elle palpe, saisit, travaille à parfaire est devenu tout autre que celui où tentent de vivre les hommes d'une autre civilisation. Ici les cieux restent muets, là une immense bonté tombe du firmament ; ici transparaissent partout les ébauches d'un achèvement dans l'harmonie, là tout s'effondre indéfiniment dans le chaos de l'absurde ; ici Abner : « Dieu même, disent-ils, s'est retiré de nous », là Joad : « Et quel temps fut jamais plus fertile en miracles? Auras-tu donc toujours des yeux pour ne point voir, peuple ingrat? » Importance décisive du regard. *Aspice* (*Buc.*, 4, 50, 52)[48].

47. Le fait est d'autant plus notable qu'épicuriens et stoïciens rejettent avec dédain les « pensées sans consistance » de leurs grands devanciers et se vantent d'attacher la plus grande importance à l'expérience sensible, immédiate et particulière. Ces expériences, cependant, quand on veut les distinguer des visions du rêve, des hallucinations de l'ivresse et de la folie, des simples illusions des sens, requièrent chez eux tout aussi bien le concours d'un appareil (assentiment, jugement) fonctionnant à partir d'intuitions et de décisions qui précèdent l'expérience. Types, prénotions, choix primordial, concepts naturels, représentations compréhensives, certains de leurs penseurs ont pu en dédaigner l'analyse, mais justement parce qu'il leur semblait que tout cela devait aller de soi. Et en fait, chez eux, comme chez Platon et Aristote, le dessin d'ensemble du système a été arrêté à ce niveau, en une sorte de duel avec l'expérience sensible prise sous sa forme la plus générale ; les lettres d'Épicure, avec leur dogmatisme et leurs partis pris, sont, à cet égard, aussi instructives que les subtilités des Stoïciens. Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1981 (nouv. éd.), I, p. 267-270, 298-302 ; V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969, p. 99-124 ; Id., *Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion*, dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 1978, p. 155-169 ; A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 30-55, 142-160 ; G. B. Kerferd, *The problem of synkatathesis and katalepsis in Stoic doctrine*, dans *Les Stoïciens...*, p. 251-272.

48. Jean Bayet m'avait raconté comment, aux jours les plus sombres de la guerre, accoudé avec un ami à la pointe de l'île Saint-Louis, il regardait avec tristesse le paysage harmonieux du fleuve. « Regardons-le bien, lui dit cet ami, car bientôt personne ne le verra plus. » Dans la situation d'alors, il était difficile de ne pas songer à une destruction par le fer et le feu. Mais la parole avait une visée différente : après cette guerre, la société, la sensibilité, tant de choses auront changé ; personne n'aura plus nos yeux, ni notre cœur, ni nos souvenirs, ni ceux que nous ont transmis nos pères ; alors la brume, le ciel, les maisons des quais eux aussi auront changé ; ils offriront sans doute un autre spectacle ; celui qui nous avait touché aura disparu. — Les Anciens avaient tenté de décrire cette participation du regard à l'acte même de la perception. Sous une forme peut-être à demi mythique, ils nous parlent d'une lumière que l'œil projette à la rencontre de la lumière qui vient des choses : nous ne percevons jamais qu'une telle synthèse (cf. Platon, *Timée*, 45 b-d ; Apulée, *Apol.*, 15, 13 ; Gell., 5, 16 ; Macrobe, *Sat.*, 7, 14, 12-14). Pour Hipparque, pythagoricien du IV^e^ siècle, des rayons partis de nos deux yeux atteignent de leurs extrémités les objets extérieurs ; ce sont des espèces de mains qui vont saisir les objets et les apportent ensuite à l'organe de la vue (Ps.-Plutarque, *Placita*, 4, 13, 3). Autres textes cités et commentés dans A. E. Haas, *Antike Lichttheorien*, dans *A. G. Ph.*, 20, 1907, p. 372-375 ; A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 491-492 ; Ch. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris, 1964, *s. u.* ὄψις. A travers la doxographie, cette « synaugie » platonicienne et stoïcienne, de si grande portée dans une théorie de la connaissance, se prolonge jusqu'en l'Antiquité tardive (Ambroise, Augustin,

Voici donc qu'en écoutant Daphnis, en le voyant vivre, les pâtres de *Buc.*, V croient avoir reconnu qu'ils pouvaient d'un cœur content, vaquer à leurs tâches, qu'ils devaient désarmer leurs haines, leur défiance, leur égoïsme ; ainsi trouvaient-ils leur bonheur et celui de leurs proches. Qu'était donc le monde où telle vie était possible? Cette réalité cordiale dont ils faisaient l'expérience dans leur vie commune pouvait-elle être totalement absente ailleurs? N'affleurait-elle pas aussi en ces brefs moments où l'ami vénéré paraît inexplicablement présent, où les montagnes semblent sortir de leur indifférence, où le loup hésite avant de fondre sur la brebis, comme s'il avait honte? Brefs moments, mais signifiants — s'ils sont authentiques — et par là même annonciateurs ; l'avenir est émersion de ce qui est ; en l'espèce, l'âge d'or serait déjà proche. Aux disciples de Daphnis d'élargir, de diffuser leur vision radieuse. Plus ils lui seront fidèles, mieux ils sauront la faire partager à Damoetas, à Aegon, à Alphésibée qu'ils convoquent à leurs fêtes — et plus clairement le monde apparaîtra en son être lumineux, plus il sera facile au tout-venant des pâtres, à tous les hommes, d'y vivre baignés de lumière. Au terme, c'est bien un monde changé qui s'offrira au-devant d'eux. L'âge d'or commence le jour où, rencontrant quelque voisin, nous l'invitons à s'asseoir près de nous, parmi des ormes mêlés de coudriers, le jour où, comme Ménalque, nous parvenons à regarder la nature et la mort sans effroi. La véritable incantation, la vraie magie naissent de la conversion du regard, et celle-ci de l'élan dans lequel nous entraîne l'appel — exemple et leçons — du héros.

Plus que toute autre pièce du recueil, *Buc.*, V présente un caractère programmatique ; elle est aussi la seule où nous entrevoyions derrière les protagonistes la vie d'une communauté rurale, la seule encore où des perspectives universelles soient réellement intégrées dans le monde des bergers. Par ces trois traits elle annonce positivement les *Géorgiques*.

Comme on l'a souvent remarqué, cette positivité d'ensemble fait de *Buc.*, V l'antitype parfait de *Buc.*, X, où se défont, à l'inverse, les valeurs de l'univers bucolique. Il ne paraît guère douteux qu'à un moment ou à l'autre de la composition de son recueil, Virgile ait agencé les deux pièces en une relation réciproque. On se gardera d'en rien conclure trop vite pour une chronologie de la composition des *Buc.* Rappelons seulement qu'il est très imprudent de supposer d'après les v. 85-87 que *Buc.*, V a été composée à la suite de *Buc.*, II et III, et antérieurement à toutes les autres : cette allusion peut ne valoir que par rapport à la disposition des pièces dans leur ordre définitif.

Némésius), cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, Paris, 1959, p. 668-670, et au Moyen Age, par exemple chez Bernard Silvestre, *De mundi universitate*. 2, 14, 11-32.