

## Nature, culture et poésie dans les Géorgiques de Virgile

Quand Virgile lut les savants, Aristote entre autres, et Théophraste, et Varron<sup>1</sup>, il n'y vit pas seulement biologie et botanique, il n'entreprit point les *Géorgiques* seulement pour les transcrire. Mais sa rêverie, nous semble-t-il, vit dans cette réflexion sur le donné naturel, dans cette rencontre de la raison et de la praxis, dans cette insertion de l'imaginaire dans le réel, l'occasion de donner à la fois un *de rerum natura* et un *art poétique*.

Il ne s'agit pas de négliger l'aspect politique ou religieux, ou simplement pratique du poème, mais nous voulons tenter d'éclairer quelques points des *Géorgiques* qui nous paraissent relever de ce qu'on pourrait appeler la philosophie de la nature de Virgile.

Eloge du Travail: *labor omnia uicit improbus*<sup>2</sup>.

En quelques vers fort denses, Virgile concilie plusieurs traditions dans ce qu'il est convenu d'appeler son éloge du travail<sup>3</sup>. «Le père des Dieux lui-même a voulu que soit difficile la route de l'agriculture...». La métaphore de la route, *uia*, est en elle-même déjà intéressante.

Le sens de *uia*.

Dans ses *Recherches sur les agronomes latins*<sup>4</sup>, R. Martin conteste les sens que l'on a donnés traditionnellement au mot *uia*.

1 Les sources techniques de Virgile sont très controversées; cf. par ex., J. Perret, *Virgile l'homme et l'oeuvre* (Paris 1952) p. 55 ss.

2 G. I 145-46.

3 G. I 121 ss.

4 R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins* (Paris 1971).

Dans la prière que Virgile adresse à César:

*Ignarosque uiae mecum miseratus agrestes  
ingredere* <sup>5</sup>.

«Avec moi prends en pitié les campagnards désorientés...» traduit Saint Denis <sup>6</sup>. «Ignorants et égarés» dit Nisard <sup>7</sup>; «déroutés» dit Goelzer <sup>8</sup>. Mais *égarés* en quels lieux? *déroutés* par rapport à quelle route? *désorientés* par quoi? «Rien dans le contexte immédiat, écrit R. Martin, ni dans l'ensemble du poème, ne permet de répondre à ces questions. Aussi d'autres commentateurs ou traducteurs interprètent-ils le mot *uia* comme signifiant «méthode». Ainsi Lantoiné: «qui ignorent la marche à suivre»; P. Lejay, qui glose en note: «*uia* = méthode» <sup>9</sup>.

R. Martin pense que «comprendre le mot comme signifiant à lui seul, sans être précisé par un complément ou par un contexte clair, *méthode* ou *marche à suivre*, c'est en solliciter quelque peu le sens». Il propose de traduire: «Aie pitié des campagnards qui ne savent pas quelle voie tu vas suivre».

Nous pensons que le mot *uia* a un sens déjà marqué d'un prestige philosophique et d'une *aura* quasi mystique. Ces deux valeurs résument d'ailleurs pour nous l'unité profonde des *Géorgiques*, comme nous allons essayer de le montrer.

*Via*, la route, la voie, nous paraît réunir les valeurs du sentier hésiodique et de la route du progrès, l'initiation et le travail. On connaît les vers des *Travaux* d'Hésiode:

«Devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur. Long, ardu, est le sentier qui y mène et âpre l'abord...» <sup>10</sup>.

On pourrait dire, et ce n'est pas une simple formule, que Virgile a uni les deux sentiers, celui des *Travaux*, et celui de la *Théogonie*, la route qui mène à la vertu et celle qui conduit à l'Hélicon, le sentier des Muses <sup>11</sup>.

5 G. I 41.

6 Virgile, *Géorgiques*, éd. E. de Saint-Denis (Paris 1956).

7 Edition Nisard (Paris 1868) p. 183, cité par R. Martin, *op. cit.*, p. 152.

8 Belles Lettres, 1926, p. 19, cité par R. Martin, *loc. cit.*

9 *Op. cit.*, pp. 152-53.

10 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 289-92, éd. et trad. P. Mazon (Paris 1928).

11 Hésiode, *Theogonie*, v. 22 ss., éd. P. Mazon (Paris 1928).

P. Boyancé a montré l'importance du symbolisme du sentier appliqué à la culture de l'esprit<sup>12</sup>. Mais la route, c'est aussi l'axe orienté de la découverte vers la connaissance; c'est une métaphore du progrès aussi importante que celle de la *prokopé*<sup>13</sup>; et elle est liée à une certaine conception du progrès, par l'accumulation et l'effort, dans le temps.

Nous pensons à ce texte de l'*Ancienne médecine* d'Hippocrate, et à l'emploi exemplaire du mot *odós*<sup>14</sup>: «Au contraire l'art médical, depuis longtemps en possession de tous ses moyens, il s'est trouvé un principe et une voie, grâce auxquels les découvertes qu'il a faites *durant une longue période de temps* sont nombreuses et de belle qualité, et qui lui feront encore découvrir le reste, si joignant à des dons suffisants la science des résultats précédemment acquis, on les prend pour point de départ dans la poursuite de la recherche...»<sup>15</sup>.

L'*Ancienne médecine*, contre une méthode apodictique qui déduirait de principes *a priori* la technique médicale, propose l'accumulation dans le temps, dans l'histoire, de connaissances transmises. Nous pensons que c'est d'une telle théorie que procède la pensée de Virgile.

Le terme de *uia* revient dans l'éloge du travail:

... *Pater ipse colendi*

*Haud facilem esse uiam uoluit...*<sup>16</sup>

et il est, selon nous, précisé un peu plus loin, par les termes d'*usus*, de *meditando*, et de *paulatim*; c'est-à-dire l'expérience, l'exercice et le temps.

Le chant II ramasse d'ailleurs plus rapidement l'expression:

*Sunt alii quos ipse uia sibi repperit usus*<sup>17</sup>.

C'est l'effort, et l'expérience dans la durée qui apportent la connaissance aux hommes. Dans les rares théories du

12 P. Boyancé, *Le Culte des Muses* (Paris 1936) p. 280 ss.

13 Qui désigne l'allongement d'une matière sous les coups, d'un métal par exemple.

14 *V. M. II, trad. Festugière* (Paris 1948) p. 2.

15 Souligné par nous.

16 *G. I* 121-22.

17 *G. II* 23 *alii (modi)*.

progrès que nous propose l'Antiquité, il faut placer Virgile. *Via* est la métaphore qui désigne le procès dans le temps de la connaissance. La rencontre de ce terme dans l'atmosphère religieuse de la prière à César ne nous étonne pas; car nous pensons que le *sens mystique* du chemin, sens hésiodique si l'on veut, a dû revenir à Virgile. Pour lui l'agriculture, substitut de la philosophie, comme nous le verrons, propose un modèle de connaissance.

Certes J. Bayet a raison de reconnaître dans notre texte «la sévère sociologie lucrétienne», et l'influence du Chant V<sup>18</sup>. Les vers de Lucrèce:

*usus et impigrae simul experientia mentis  
paulatim docuit pedetemptim progredientis*<sup>19</sup>

trouvent leur écho dans ceux de Virgile:

*ut uarias usus meditando extunderet artes  
paulatim...*<sup>20</sup>

Mais l'éclairage est absolument changé. C'est Dieu qui a tracé la voie, Jupiter qui est à l'origine de ce progrès. En fait, l'origine du progrès coïncide avec l'origine du mal.

Selon R. Martin, les vers de Virgile représentent la contamination de deux doctrines, celle de Lucrèce, de la *nécessité naturelle et du besoin*<sup>21</sup>, et celle d'Hésiode, soit la fin de l'âge d'or et l'imposition du travail. R. Martin remarque le caractère surprenant de la synthèse de deux théories à première vue inconciliables<sup>22</sup>.

C'est vrai qu'il y a chez Virgile un véritable renversement des valeurs, du point de vue lucrétien et épicurien, puisque le travail est magnifié et mis en place dans un procès divin; du point de vue hésiodique, puisque le travail n'est pas une sanction, mais l'occasion du progrès de l'humanité, et au fond une véritable bénédiction divine. En fait, il existe depuis longtemps deux traditions de pensée antinomiques sur le travail, une tradition pessimiste, qui voit le travail comme un châtimeur, une tradition optimiste, qui pense au travail comme à une source de progrès.

18 J. Bayet, 'L'expérience sociale de Virgile', *Deucalion* (1947) pp. 197-214.

19 Lucrèce, V 1452-53.

20 G. I 133-34.

21 Lucrèce V 206-7.

22 R. Martin, *op. cit.*, p. 188.

La première est, en gros, le catastrophisme hésiodique; la seconde serait assez bien résumée par un texte de Xenophon<sup>23</sup>, qui nous dit: «Les dieux n'ont donné aux hommes rien de bon ni de beau sans peine si souci».

Il faut ajouter, évidemment, l'éloge du *pónos*, de la *philoponia* qui est de toutes les écoles, sauf l'épicurienne<sup>24</sup>. Mais le *pónos* chez Xenophon comme chez les autres, quand il est loué, l'est en tant que gymnastique, qu'entraînement qui révèle l'homme et son caractère. La *philoponia* est un exercice qui relève de l'éthique. Les travaux d'Hercule sont pour lui l'occasion de devenir Hercule, de se révéler comme Hercule et de manifester son *éthos* particulier. Sans les travaux, point d'Hercule.

Pour Virgile c'est aussi vrai, mais l'on perçoit bien qu'il y a un autre sentiment. C'est l'occasion de l'éveil de l'humanité:

... *curis acuens mortalia corda*  
*Nec torpere graui passus sua regna ueterno*<sup>25</sup>.

«En aiguisant par les soucis l'intelligence des mortels, et il n'a pas permis à son empire de s'engourdir dans une lourde torpeur». C'est ainsi que traduit E. de Saint Denis. R. Martin a sans doute raison de remarquer que l'on a tort de traduire *corda* par intelligence; c'est selon lui le coeur, siège du sentiment<sup>26</sup>. Alors, le sens du travail, sa vertu, reste éthique et conforme à la tradition de la *philoponia*. Mais le sens est bien évidemment trop restrictif, quand on lit la suite:

*nec torpere graui passus sua regna ueterno.*

Il est bien difficile de ne pas concevoir cet éveil de la torpeur comme n'étant pas aussi celui de l'intelligence. Le passage du sommeil à l'éveil, sollicité par une contrainte, un coup de fouet, c'est le passage de l'hébétude à l'intelligence virile. Ce que Dieu opère par le souci, les épreuves

23 *Mémorables* II 1, 28.

24 Encore que, nous l'avons montré dans notre article sur 'Quel Dieu est Epicure?', *REL* (1972) pp. 139-62, il existe au moins un éloge du *pónos* chez Lucrèce, de celui qui a pris sur lui tout le *pónos* du monde, Epicure, cet autre Héraklès.

25 *G.* I 123-24.

26 *Op. cit.*, p. 194.

et le besoin, c'est ce que le climat d'Europe effectue pour Hippocrate. L'Asie est le pays tempéré; cette contrée ressemble au Printemps.

«Mais ni le courage viril, ni la constance dans les travaux, ni la patience dans la fatigue, ni l'énergie morale ne sauraient exister avec une pareille nature...». Au contraire l'Europe, avec les vicissitudes des saisons et la nature de son sol, stimule ses habitants<sup>27</sup>: «Des secousses répétées rendent l'esprit agreste et le dépouillent de sa douceur et de son aménité. C'est pour cela, je pense, que les habitants de l'Europe sont plus courageux que ceux de l'Asie. Sous un climat à peu près uniforme, l'indolence est naturelle; au contraire, sous un climat variable, l'amour de l'exercice pour l'esprit et le corps est inné. La lâcheté s'accroît par l'indolence et l'inaction; la force virile s'alimente par le travail et la fatigue...»<sup>28</sup>.

Le travail aiguise les coeurs et éveille l'intelligence. L'épreuve, et disons-le, tout simplement, le mal, est à l'origine de cette transformation: le mal que Dieu a voulu. Comme nous l'avons dit, Virgile nous propose un providentialisme anti-épicurien. Cette route a un sens; notre monde est orienté. Mais qui ne sent pas en même temps, dans cette assurance virgilienne, une vraie théodicée? L'affirmation souveraine et provocante que Dieu est à l'origine du mal, mais que ce mal est pour le bien des hommes clot le débat douloureux du Stoïcisme; Dieu est à l'origine de toutes les choses; serait-il aussi à l'origine du mal?<sup>29</sup>.

Qu'on se souvienne aussi de Platon dans la *République*<sup>30</sup>: il faut dire que Dieu n'a rien fait, en punissant, que de juste et de bon, et que le châtement a tourné à l'avantage des coupables; mais que les mortels punis aient été malheureux et que Dieu ait été l'auteur de leurs maux, c'est une chose que le poète ne doit pas dire. Chez Virgile, il ne s'agit même pas de châtement ni de sanction. Dieu est à l'origine du mal; mais ce mal est le moteur de l'histoire

<sup>27</sup> *Airs, Eaux, Lieux*, ch. 12. Nous citons la traduction de Ch. Daremberg, *Oeuvres choisies d'Hippocrate* (Paris 1855).

<sup>28</sup> *Ibid.* ch. 23.

<sup>29</sup> Cf. par ex. la solution incantatoire de l'*Hymne de Cléanthe à Zeus*.

<sup>30</sup> *Rép.* II 380 a-b.

et de l'avènement des hommes vraiment hommes<sup>31</sup>. Il n'est point de *phthónos* divin.

Le monde des *Géorgiques* est un monde non tragique, comme nous essaierons de le montrer; et comme Virgile le dit autrement au Chant II:

*Huc, pater o Lenaeae, ueni, nudataque musto  
Tinge nouo mecum direptis crura coturnis*<sup>32</sup>.

Le résultat de ce labeur n'est pas seulement éthique, il mène à la *connaissance des techniques*, à leur découverte: navigation, chasse, pêche, charpente, et bien sûr, l'agriculture; et la *praxis* mène à la connaissance; ainsi l'astronomie naît avec la navigation:

*Tum uariae uenere artes*<sup>33</sup>.

La décision divine marque le passage de l'âge d'or à l'âge du travail et de l'effort; mais par ces renversements de la valeur, l'âge d'or est celui en même temps de la bêtise, de la confusion, du *no-man's land*. Le passage à l'ère du travail correspond à l'avènement du droit, ou plus précisément de la détermination de l'espace du double point de vue de la production et du droit, la propriété aux deux sens du terme. De la cueillette du n'importe quoi qu'offre spontanément la nature, et qui appartient à n'importe qui, l'on passe à la production spécifique des terrains et à la délimitation des propriétés. Le droit intéresse aussi la nature en ce que la terre a maintenant des lois. La cueillette et la mise en commun, *in medium quaerebant*<sup>34</sup>, correspondrait à la production spontanée et non diversifiée de la terre. L'éloge du travail le dit:

31 Comme dans l'*Ancienne Médecine*, déjà citée, la souffrance des hommes est l'institutrice du progrès. Cf. à ce propos notre communication au Congrès Hippocratique de Mons, 1975, à paraître dans les Actes de ce Congrès.

32 G. II 7.8. Il s'agit peut-être des cothurnes efféminés de Dionysos de l'époque classique et différents des cothurnes tragiques comme le pensent Plessis-Lejay et E. de Saint-Denis. Nous pensons, quant à nous, qu'il s'agit du Bacchus tragique, sommé ici de se déchausser et que Virgile joue sur le sens de *coturnis*, qui évoque la Tragédie.

33 G. I 145.

34 V. 127. Nous nous souviendrons de l'expression et de son contexte quand nous la retrouverons appliquée aux abeilles (IV 157: *et in medium quaesita reponunt*). Le rapprochement a déjà été fait par E. Benoist dans son édition (Paris 1884) p. 112.

... ipsaque tellus  
omnia liberius, nullo poscente, ferebat<sup>35</sup>.

Dans l'évocation de l'âge d'or de la quatrième bucolique, Virgile disait:

omnis feret omnia tellus<sup>36</sup>.

Mais le Chant II des *Géorgiques* affirmera la loi de la terre, qui est l'inverse exact de l'autre proposition:

Nec uero terrae ferre omnes omnia possunt<sup>37</sup>.

Cet âge d'or était mythique. Les *Géorgiques* montrent l'avantage de la réalité sur le mythe. Sans doute est-ce rassurant pour l'imagination de savoir que l'on ne peut pas inventer, que l'on ne peut faire, que l'on ne peut rêver n'importe quoi. Connaître, c'est mettre en évidence des lois, les vérifier en montrant qu'elles produisent. Le lieu du mythe est dévalorisé par Virgile, parce que c'est, en même temps que de l'anarchie du monde, celui de la confusion mentale. Nous verrons comment le confusionisme est comme une menace pour Virgile. Mais on peut vérifier notre interprétation par l'existence, dans ce monde, géographiquement située, de ces peuplades nordiques qui vivent d'une chasse sans technique, équivalent de la cueillette sans culture. Il neige et les bêtes sont prisonnières.

«Pour les chasser on ne lâche pas de chiens, on ne tend pas de filets, on ne les effraie pas au moyen d'un épouvantail de plumes écarlates... Quant aux hommes, ils mènent une vie d'insouciant inaction dans des cavernes creusées profondément sous terre... là cette nuit, ils la passent à jouer et boivent joyeusement une liqueur d'orge fermentée et de sorbes acides, contrefaçon du jus de la vigne. Telle est, sous la constellation de l'Ourse hyperboréenne, la vie d'une race d'hommes sauvages (*gens effrena uirum*) que bat l'Eurum venu du Riphée, et qui se couvre le corps de fauves pelleteries»<sup>38</sup>.

35 G. I 127-28.

36 V. 39.

37 G. II 109. Les *Géorgiques* s'ouvrent sur la constatation du pluralisme et de la distribution ordonnée des terrains et de leurs productions:

*Continuo has leges aeternaque foedera certis  
imposuit natura locis* (C. I 160-61).

38 G. III 371-8, trad. E. de Saint-Denis.



L'existence de ces hommes est la contre épreuve de l'éloge du travail. A la possession sans technique, à l'*otium* correspond l'hébétude, l'absence de droit et de pouvoir sur soi, l'ignorance de la vigne et des vêtements tissés<sup>39</sup>. Oui, le monde de la spontanéité, de la communauté, du ruissellement naturel, de l'absence de loi pour la terre comme pour l'homme, c'est en fait le monde de la barbarie, de la stupidité et de l'instant. Ce monde mythique est hors du temps. Le *fiat* de Jupiter a amené le temps, la durée, l'effort et le progrès par la connaissance. La béatitude n'était que de l'hébétude.

C'est donner en même temps une grande valeur aux techniques, puisqu'elles sont la réponse de l'homme au besoin, et représentent finalement, dans les codifications qui les constituent, l'accord de l'homme et de la loi naturelle. Selon nous, l'on n'évoque pas assez à ce propos<sup>40</sup>, l'importance du stoïcisme moyen, et notamment de Posidonius, dont la pensée nous est restituée par la *lettre* 90 de Sénèque. Pour Posidonius l'invention des techniques est l'oeuvre des sages, l'agriculture, comme le tissage.

«Il (Posidonius), écrit Sénèque, en vient ensuite aux agriculteurs et décrit avec la même abondance d'expressions le travail de la charrue, le sol ouvert, les seconds labours qui facilitent à la terre ameublée la propagation des racines, les semailles, le sarclage des herbes parasites et sauvages, destructrices du bon grain. C'est encore là, déclare-t-il, l'oeuvre des sages, comme si de nos jours mêmes, les agriculteurs n'inventaient pas nombre de procédés pour obtenir un meilleur rendement.»<sup>41</sup>

La critique de Sénèque, à la fin de la phrase, est intéressante. Il reproche à Posidonius de penser que les techniques aient été découvertes, par des sages, simples substitués des dieux peut-on croire, et qui donneraient la technique constituée une fois pour toutes. Le progrès des métiers est la preuve pour Sénèque qu'ils ne sont point inventés une

39 Les Barbares ignorent traditionnellement le vin, le pain, et le fromage (l'hippace par exemple est une contrefaçon du fromage).

40 Cf. Hippocrate et notre article sur 'La présure et le lait', *Revue des Etudes Classiques* 1 (1975 p. 3-17. Ils ignorent aussi l'art du vêtement et se couvrent de peaux.

41 Sénèque, *Epist.* 90, 21, trad. Noblot (Paris 1962).

fois pour toutes. Pour Posidonius, le sage invente la technique et en passe au vulgaire l'application <sup>42</sup>.

«Toutes ces inventions, dira Posidonius, sont du sage; mais comme elles ne méritaient pas d'être mises en oeuvre par lui-même, il les a résignées à d'humbles exécutants» <sup>43</sup>. Pour Virgile c'est l'homme qui en pratiquant les techniques devient sage. Posidonius a donné une dignité philosophique aux techniques, et notamment à l'agriculture. Mais on pourrait dire que, là aussi, Virgile renverse la proposition: c'est en pratiquant une technique, et en l'espèce la technique de l'agriculture, que l'on devient sage (*fortunatus et ille*) ou peut-être conviendrait-il mieux de dire *philosophe*, car il s'agit aussi de connaissance.

L'intérêt pour nous de la lettre de Sénèque vient aussi de ce qu'il cite notre texte de l'éloge du travail en s'arrêtant à la description de l'âge d'or <sup>44</sup>. Sénèque s'adonne au chant traditionnel en l'honneur de cette époque libre, innocente, d'avant la cupidité et l'avarice. «Tandis qu'elle travaillait à se faire sa part, à s'attribuer un lot personnel, elle se vit dessaisie de tout et passa d'un domaine immense à un étroit lopin» <sup>45</sup>.

Ce faisant Sénèque fait un contresens sur le texte de Virgile, en retrouvant la tradition catastrophique du passage de l'âge d'or à celui du travail. Mais la fin de la lettre marque une réserve intéressante; peut-être Sénèque s'est-il souvenu de la suite de Virgile, ou simplement retrouve-t-il l'idée stoïcienne que l'innocence et l'ignorance ne sont point

<sup>42</sup> *Le sage, dit Posidonius, imite la nature (ibid. 22)*. Sénèque donne des exemples: le moulin imite le broyage des dents; la fabrication de la pâte imite la mastication; le four imite la cuisson de l'estomac. C'est donc l'analogie qui est le principe de la découverte. Mais on assiste, pour l'exemple du four, à un remarquable renversement de l'analogie. Car le four a été le modèle de la digestion dans la pensée physiologique hippocratique et aristotélicienne, le feu inné cuisant l'aliment (cf. *Météorologiques IV* par ex.). Au point de vue de l'élaboration des modèles, qui nous intéresse pour la compréhension du fonctionnement de ce que nous appelons l'*imagination culturelle*, il a fallu cette première analogie pour qu'ensuite Posidonius puisse l'inverser:

- 1) analogie de la digestion avec la *pepsis* (cuisson)
- 2) naturalisation du concept de *pepsis*
- 3) La *pepsis* sert de modèle au four.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>44</sup> *G.* I 125-28.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 38.

de la sagesse, mais qu'il faut l'application de la raison à l'action. En tout cas son propos final contredit le dithyrambe du début. «Mais enfin, si exemplaire, si innocente qu'ait été la vie de ces hommes, ils ne furent pas toutefois des sages..., la nature ne donne pas la vertu; c'est un art que de se rendre un homme de bien... Ce sont choses bien différentes de ne pas vouloir ou de ne pas savoir faire le mal. Il leur manquait la justice, il leur manquait la prudence...»<sup>46</sup>.

La sagesse, qui relève de la connaissance et de l'exercice de la raison, est de notre monde et non point de l'âge d'or. En cela, dans un autre sens, sans doute, Sénèque rejoint Virgile. La sagesse, dans les *Géorgiques*, a d'autres résonnances. Le Chant II propose en fait deux formes de sagesse, en référence, croyons-nous, à la philosophie épicurienne<sup>47</sup> si nous comprenons bien la suite des idées à partir de II 458. Le but de la philosophie est le bonheur. Les cultivateurs sont heureux, il leur manque la prise de conscience de leur bonheur:

*O fortunatos nimium, sua si bona norint,  
Agricolas...*

La suite montre un véritable raisonnement en deux parties symétriques:

a) La vocation de Virgile le conduit à la connaissance de la physique, au sens ancien du terme: routes du ciel, constellations, éclipses, tremblements de terre, raz de marée, etc. Mais son intelligence (la froideur de son sang)<sup>48</sup> ne lui permet pas cette connaissance. Conclusion: «puissent du moins me plaire les campagnes...»<sup>49</sup>.

b) Le vers *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*<sup>50</sup> renvoie à la vocation virgilienne précédemment émise; et la suite donne le but de cette connaissance:

*Atque metus omnes et inexorabile fatum  
Subiecit pedibus, strepitumque Acherontis auari*

C'est l'ataraxie, l'absence de crainte devant la mort.

46 *Ibid.*, 44-46.

47 Le *felix qui potuit* du v. 490 ne renvoie pas selon nous à Empédocle, comme le pense P. Boyancé in *Information Littéraire* (1952) p. 59-63.

48 Référence à Empédocle, cf. note de R. Benoist à 484: le sang = siège de l'intelligence.

49 V. 485.

50 V. 490.

Il est impossible de ne pas penser immédiatement dans ce lien entre la physique et sa finalité éthique à Epicure et à l'éloge de Lucrèce<sup>51</sup>. Virgile poursuit:

*Fortunatus et ille deos qui nouit agrestes...*<sup>52</sup>.

Ce vers renvoie, symétriquement, au souhait du poète de connaître du moins la campagne. C'est que l'agriculture, aussi, fournit l'ataraxie. Elle est, dans ce dyptique, le substitut de la sagesse. Elle parvient aux mêmes fins, par la pratique et non par la physique. Pour employer une terminologie platonicienne, l'agriculture est à la philosophie ce que l'*alethés doxa* est à l'*alétheia*; c'est la vérité, moins le moyen de rendre compte de cette vérité: *sua si bona norint*....

En restant dans cette perspective, il est peut-être plus facile de comprendre l'épisode du vieillard de Tarente. Pour M. Grimal, le jardin du vieillard «n'est pas réel». Sa signification, plus que philosophique, serait religieuse, en fait, pythagoricienne. R. Martin penche pour l'interprétation «réaliste», en rapprochant la description de celle que donnaient du domaine des abeilles les autres Agronomes Latins<sup>53</sup>. Nous inclinons vers l'interprétation symbolique et philosophique. *De facto* le vieillard de Tarente est un sage. Il a l'ataraxie, et il possède en plus, cette qualité nécessaire au sage qu'est l'*autarcie*, à laquelle Virgile donne le sens pratique de se suffire à soi-même pour la production nécessaire à sa vie:

... seraque reuertens

nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis<sup>54</sup>.

Le vieillard de Tarente répond à Epicure. La vérité, l'essence du Jardin, c'est le jardin, entendons, le potager et le verger<sup>55</sup>. C'est ce petit domaine clos qui fournit la

51 *De rerum natura* I 63 ss.

52 V. 493.

53 P. Grimal, *Jardins Romains* (Paris 1969) p. 414. R. Martin, *op. cit.*, p. 208.

54 G. IV 132-33.

55 Nous avons toujours pensé que Pétrone a voulu faire de Trimalcion une contrefaçon du vieillard de Tarente dans ce passage où il fait dire de Trimalcion: *Nec est quod putes illum quicquam emere*, 38. Mais pour ce faire, Trimalcion possède le monde ou presque. «Pour Trimalcion, ses biens fonds s'étendent aussi loin que le vol d'un milan...», 37, trad. Ernout (Paris, Belles Lettres).

paix de l'âme et la liberté par le fait qu'on ne dépend point des autres et qu'on *produit* pour soi le nécessaire.

Comme le dit J. Perret<sup>56</sup>: «Chez Virgile, au contraire, c'est en luttant pour nourrir son corps que l'homme s'élève vers la lumière et répond à ce dont un dieu-père a fait sa vocation: de l'effort sur *la matière naît la lumière* de l'esprit». Du *Jardin*, il ne fallait pas évacuer le *labor*; car c'est l'effort limité, dans un espace clos, qui ne produit pas assez pour une circulation des richesses et un commerce, mais suffisamment pour ne pas dépendre d'autrui, en tenant compte que le corps doit se nourrir, qui développe une sagesse pratique. On pourrait dire, en le détournant sans doute de son sens, que la parole de Columelle est vraie qui dans sa *préface* écrit:

*sola res rustica, quae sine dubitatione proxima  
et quasi consanguinea sapientiae est...*<sup>57</sup>.

Que ce jardin propose à la contemplation des valeurs esthétiques n'est pas non plus sans intérêt. Mais il faut se méfier de la référence au pythagorisme. Peut-être ce texte nous donne-t-il une indication précieuse: «Que tous les intervalles soient d'égales dimensions, non seulement pour le vain plaisir dont la perspective repaît l'esprit, mais parce qu'autrement la terre ne distribuera pas à tous les ceps une part égale de forces, et que les rameaux ne pourront pas s'étendre dans l'air libre»<sup>58</sup>.

La raison de la disposition de la vigne est physique: l'esthétique est secondaire, accessoire; le but de la plantation n'est pas l'ordre harmonieux mais l'efficacité. La condamnation de l'esprit frivole qui se repaît du parallélisme parfait nous fait songer à des réflexions de Scrofa, chez Varron<sup>59</sup>.

Comme l'écrit R. Martin<sup>60</sup> Scrofa «allait jusqu'à établir un rapport, à première vue surprenant, entre le rendement d'une plantation et sa beauté, cette dernière naissant de l'ordre et de la régularité, et le *fructus* était proportionnel

56 J. Perret, *Virgile* (Paris) p. 69.

57 Columelle, *De re rustica I praef.* 4 (Loeb Classical Library, 1954) t. I, p. 4.

58 G. II 284-87.

59 *Rerum rusticarum Libri tres* I 7, 2 (Leipzig, Teubner 1929) p. 20.

60 *Op. cit.*, p. 246.

à la *uenustas*». R. Martin à la suite de E. Sereni<sup>61</sup>, parle à ce propos, d'un véritable «rationalisme esthétique» proche de celui de Pythagore. En effet, l'identité entre le *kalón*, le *prépon* et l'*ophélimon* est nettement pythagoricienne. Peut-être le vers de Virgile répond-il à Scrofa et à une attitude pythagoricienne qui ferait facilement de l'efficacité le résultat d'un ordre esthétique. La raison de Virgile est claire: elle est d'ordre physique ou biologique, comme l'on voudra: il s'agit purement et simplement de la répartition des nourritures de la terre. La raison du beau, si beau il y a, n'est pas mathématique, mais biologique. On peut y voir un caractère anti pythagoricien.

Pour R. Martin, il n'existerait, dans l'Antiquité, qu'une doctrine dans laquelle s'exprime une conception optimiste du travail, celle de Zoroastre, et il serait tentant, selon lui, de la rapprocher de Virgile<sup>62</sup>. C'est oublier, dans l'Antiquité, un texte remarquable de Philon d'Alexandrie. On trouve, chez cet auteur, des vues traditionnelles sur la pénurie des denrées nécessaires comme un châtement imposé aux hommes<sup>63</sup>. Le travail est la punition. «En effet les hommes fendent péniblement la plaine, ils dérivent le cours des ruisseaux et des fleuves, ils sèment et plantent, ils supportent sans fin, et de jour et de nuit, la fatigue des travaux de la terre, et ils récoltent tout au long de l'année leur subsistance; encore arrive-t-il qu'elle est maigre et insuffisante, endommagée par de multiples causes...»<sup>64</sup>.

Mais, en face de ce travail conçu comme un châtement, on rencontre chez Philon un éloge du travail bien intéressant<sup>65</sup>. Le labeur, ennemi de la facilité, est le plus grand des biens, car Dieu, à vrai dire, a montré aux hommes, comme origine de tout bien et de toute vertu, le labeur. En cela Philon suit Xénophon, *Mémorables* I.28<sup>66</sup>. Mais la suite est de qualité beaucoup plus rare.

61 E. Sereni, *Histoire du paysage rural italien*, cité par R. Martin, p. 246, note 5.

62 *Op. cit.*, p. 186, où il cite A. Tilgher, *Le travail et les moeurs dans les doctrines. Histoire de l'idée du travail dans la civilisation occidentale* (Paris 1931) pp. 15-17.

63 Par ex. *De officio mundi*, 80.

64 *Ibid.*, trad. R. Arnaldez (Paris 1961).

65 *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 35 à 42.

66 *Mémorables* I 28: texte que nous avons cité supra, n. 23.

Le travail est comparé à la lumière nécessaire à la perception visuelle. Le labeur est conçu comme médiation nécessaire entre la pensée et le bien: «Le labeur, installé à mi-chemin entre la pensée et le bien auquel la pensée aspire, les prend l'une et l'autre par la main, de chaque côté, les attire à lui, et crée de lui-même l'amitié et l'harmonie qui sont des biens parfaits». Philon, ensuite, parodie Epicure: «Tu vois donc que tous les biens, comme d'une racine unique, naissent du labeur et croissent grâce à lui»<sup>67</sup>.

Puis le labeur est défini comme la rançon du progrès<sup>68</sup>: «C'est le progrès qui rend le labeur supportable» écrit Philon. Si le travail est sans résultat, il faut rester tranquille<sup>69</sup>. «Et ce que je dis, écrit-il, ne concerne pas les vertus, mais les activités moyennes. Car le labeur qui est orienté vers l'acquisition des valeurs morales, se suffit à lui-même».

L'originalité de cet éloge apparaît dans la définition du travail comme médiation entre la pensée et le bien, comme harmonie (c'est le travail qui *éclaire* le monde), et comme relation à un progrès non plus seulement éthique mais pratique.

Quel lien possible entre Philon et Virgile? Peut-être la *Nouvelle Académie*, et Antiochus d'Ascalon. La considération des biens naturels nous paraît coïncider avec le réalisme d'Antiochus<sup>70</sup>. L'influence de ce dernier ne serait pas moins vraisemblable que celle du mage oriental.

L'agriculture situe le rapport de l'homme au monde. L'homme est nécessaire à la nature. La *uis humana*<sup>71</sup>, l'effort de l'homme, sa puissance, est nécessaire à l'accomplissement de la nature. «J'ai vu des semences choisies à loisir et vérifiées laborieusement dégénérer néanmoins, si l'effort

67 Cf. la note 3, p. 103 de l'édition du Cerf. Parodie de la sentence d'Epicure: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντός ἀγαθῆς ἢ τῆς γαστροῦς ἡδονῆς.

68 Avec un jeu sur *ponos* et *ónos*.

69 Il n'est peut-être pas inintéressant de rapprocher ce passage de Varron (I 2.3) qui engage le cultivateur en Italie à se demander si le résultat remboursera les avances et la peine, et si l'air du pays est salubre. Négliger un de ces deux points de vue est d'un fou. Qu'on lui cherche des tuteurs.

70 Cf. A. Michel, *Histoire de la Philosophie* 1, Encyclopédie de la Pleiade, 1969, notamment pp. 799 et 828. Pour ces rapprochements entre Varron, Philon (cf. la note 69), et Antiochus d'Ascalon, cf. P. Boyancé, 'Etymologie et Théologie chez Varron', *REL* t. 53 (1975) p. 99-115.

71 Selon l'expression de I 193.

humain ne traitait chaque année les plus belles une à une à la main».

... *ni vis humana quotannis*  
*maxima quaeque manu legeret...* <sup>72</sup>.

Sans l'intervention humaine, ce serait la dégénérescence des graines. Virgile compare ce mouvement irrémédiable qui mène à la disparition de l'espèce, au courant du fleuve. Le terme de *vis*, disparu dans la traduction de E. de Saint Denis («si la main de l'homme ne traitait...»), est mis en valeur par la comparaison avec l'effort du rameur qui remonte le courant.

Peut-être Virgile a-t-il lu Varron, qui parle aussi de la transformation des graines. Ainsi, Varron: «L'action du temps sur certaines semences va jusqu'à en changer la nature. Ainsi la graine de choux produit les raves, et celles des raves des choux» <sup>73</sup>. Chez Varron, aussi, la stabilité de l'espèce est menacée; mais l'altération de la graine produit une autre graine reconnaissable; la rave donne du chou ou le chou la rave; mais chez Virgile, ce qui guette, c'est la déchéance imprécise dans le néant ou le je-ne-sais-quoi. De même que le pluralisme des terrains, comme nous le verrons, est menacé par le miroitement indéfini et la confusion des sites, de même la dégénérescence confuse guette la nature, si l'homme n'intervient pas pour maintenir l'ordre et la taxinomie. Si l'homme n'intervient pas pour transplanter ou greffer, les arbres sont improductifs <sup>74</sup>, et l'arbre qui a levé de graines semées est lent à venir et ses fruits dégènèrent, oubliés de leur sens originel, et le raisin donne de méchantes grappes <sup>75</sup>... La nature brute est essentiellement labile.

En cela Virgile s'oppose au fixisme lucrétien: «En effet, les productions qui maintenant encore jaillissent du sol en abondance, les diverses sortes d'herbes, les céréales, les arbres vigoureux, ne peuvent, malgré leur nombre, se reproduire pêle-mêle, mais chaque chose suit sa marche pro-

72 G. I 197-98.

73 *Rerum rust. libri I* 40.

74 G. II 47 ss.

75 G. II 56-60.



pre, et toutes, conformément aux lois fixées par la nature, conservent les caractères qui les différencient».

... et omnes

*foedere naturae certo discrimine seruant*<sup>76</sup>.

Le rôle de l'homme est à la fois humble et grandiose. Son intervention minutieuse ne vise à rien moins qu'à maintenir le monde. La nature est en elle-même féconde; et même parfois trop fertile. «Une terre humide nourrit des herbes trop hautes et n'est d'elle-même que trop fertile. Ah! puissent mes terres ignorer cette excessive fécondité, et ne pas se montrer si vigoureuses dès la naissance des épis!»<sup>77</sup>.

Mais sa fécondité est anarchique et désordonnée. L'homme est là pour organiser une fertilité que finalement risquerait de mener à la stérilité, quand elle est incontrôlée; l'homme est là pour aider à ce que la loi de la nature soit exécutée le plus efficacement possible. C'est vrai pour le monde végétal, pour la bouture, la greffe et toutes les interventions. Cela l'est aussi pour le monde animal, par la sélection<sup>78</sup>, le nourrissage: il faut par exemple faire maigrir les juments pour que l'acte sexuel puisse s'accomplir de manière efficace: «Ceci pour empêcher un embonpoint excessif de paralyser le champ génital et d'engorger ses sillons ainsi stérilisés; ceci pour que la femelle assoiffée se saisisse de Vénus et s'en pénétre plus profondément»<sup>79</sup>.

L'activité de l'homme consiste à procurer les conditions les meilleures pour l'accomplissement des lois: la rencontre du sol convenable, ou la réalisation de l'acte d'amour. Il existe en effet deux lois essentielles, celle du monde végétal:

*Nec uero terrae ferre omnes omnia possunt*<sup>80</sup>

<sup>76</sup> V 923-24. Trad. Ernout (Paris, Belles Lettres, 1967). Cf. Schrijvers, 'La Pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie — De R. N. V 780-820', in *Mnemosyne*, vol. 27, p. 249, et P. Brien, 'La génération des êtres vivants dans la philosophie épicurienne', *Revue de Synthèse* 89 (1968) p. 311 ss.

<sup>77</sup> G. II 248-53, trad. E. de Saint-Denis.

<sup>78</sup> G. III 51, par exemple.

<sup>79</sup> G. III 135, trad. E. de Saint-Denis. L'embonpoint comme raison de la stérilité est connu d'Hippocrate. Ainsi, les femmes scythes, trop grasses, sont souvent stériles (Airs, Eaux, Lieux, 21), «l'orifice de la matrice, bouché par la graisse, ne peut recevoir la semence».

<sup>80</sup> G. II 109.

celle du monde animal:

... *amor omnibus idem* <sup>81</sup>.

Elle est vraie pour l'homme comme pour les animaux. Plus que des lois, ce sont des forces, celle de la nutrition, celle de la fécondation. Le monde est achevé par l'homme; non pas au sens mécaniste, d'une lacune à combler comme chez Lucrèce, mais l'homme est nécessaire à la production, à la fécondation; il est l'élément de la conjonction et de la transformation; il est l'*organisateur du désir* <sup>82</sup>. Si l'homme n'intervient pas, les graines dégènerent, les arbres restent improductifs, et les cavales sont fécondées par le vent <sup>83</sup>.

Si l'on considère un texte fort intéressant du *De Officiis* dont la substance est tirée de Panétius, on voit que l'homme a ajouté à la nature *manus, ars et administratio* <sup>84</sup>. L'homme est parfaitement situé dans le cosmos; il y a des êtres inanimés; des êtres animés, les uns *expertes rationis* (*boues, reliquae pecudes, apes*), les autres *ratione utentium*, les dieux et les hommes. Les êtres animés ont chacun: *suos impetus et rerum appetitus* <sup>85</sup>. «Pas de traitement de la santé en effet, pas de navigation, pas d'agriculture, pas de récolte ni de conservation des céréales et des autres productions, sans l'activité de l'homme, rien de tout cela n'aurait pu exister». *Sine hominum opera ulla potuissent* <sup>86</sup>. Mais l'homme tel qu'il est décrit par Cicéron est plutôt un gestionnaire, un administrateur. Virgile a rêvé l'homme, dans les *Géorgiques*, plutôt comme un organisateur de forces que comme un administrateur de biens.

Il est évident que Virgile décrit une pratique et suit les agronomes et les botanistes; quand nous parlons de la loi virgilienne des végétaux: à *chaque terrain son espèce*:

81 G. III 244.

82 Bayet définit le mythe, chez Virgile, comme «l'organisation poétique du désir», *Op. cit.*, p. 208. Nous retrouvons ici sa formule dans un autre sens.

83 C'est l'hippomane, III 275.

84 *De officiis* II 12.

85 *Ibid.*, 11.

86 *Ibid.*, 12.

*Nec uero terrae ferre omnes omnia possunt*<sup>87</sup>,

nous sommes conscients que nous trouvons cette loi chez Xénophon aussi bien que chez Varron. Reconnaître la nature du sol est la première condition. Il n'y faut pas, dit Varron, une intelligence extraordinaire. «La terre n'use pas de prestiges; mais avec simplicité elle montre sans déguiser et sans mentir ce dont elle est capable et ce dont elle n'est pas capable», écrit aussi Xenophon<sup>88</sup>.

J. Perret a raison d'écrire, à propos des sources de Virgile: «Cependant, il semble bien que ses sources lui fournissent plutôt trop de détails —et souvent bien pittoresques— que pas assez; il a dû tailler plutôt que broder et c'est pourquoi sans doute, et jusque dans les affirmations ou descriptions les plus surprenantes (par ex. les miracles de la greffe —*Géorgiques* II.69.79, cf. Pline, *N. H.* XV, 15; XVII, 26), où nous serions le plus tentés de mettre en cause l'imagination du poète, il est presque toujours possible d'établir qu'il a fidèlement reproduit la doctrine scientifique de son temps...»<sup>89</sup>.

Le problème de l'éclectisme virgilien reste entier en ce qui concerne le repérage exact de ses sources. Mais nous pouvons être sûrs que le choix de Virgile n'est pas n'importe lequel, qu'il est réglé par son imagination, et que cette imagination est cohérente. La difficulté s'accroît du fait que l'on ignore le «philosophe virgilien»; pythagorisme, épicurisme, platonisme, stoïcisme sont évoqués à son propos. Tout ce que l'on peut dire sans se tromper, c'est que Virgile n'est pas dogmatique. Le manque d'un postulat philosophique de base, nous enlève une clé de la régulation de l'imagination virgilienne.

Par exemple, chez Lucrèce, si la source technique par exemple est aristotélicienne, il ne faut jamais perdre de vue que la problématique est épicurienne, et que la philosophie d'Epicure nous fournit les limites et la loi de l'argumentation lucrétienne<sup>90</sup>. Il faut, pour y comprendre quel-

87 G. II 109.

88 Cf. par ex. *Economique* XVI 3; XX 13; Varron, *R.R.L.* I 7: «*Non enim eadem omnia in eodem agro recte possunt*». *Economique* XX, 13 et 14.

89 J. Perret. *Virgile l'homme et l'oeuvre* (Paris 1952) p. 58.

90 L'absorption, par une théorie atomistique ennemie de tout finalisme, d'une doctrine biologique issue d'un vitalisme téléologique, ne se fait pas

que chose, poser la question: *quid iuris?* en épicurisme. Il faut à notre avis, en ce qui concerne les *Géorgiques*, partir du postulat que la science de Virgile fait partie de son imagination<sup>91</sup>; Nous allons essayer de le montrer en ce qui concerne la loi des végétaux:

*Nec uero terrae ferre omnes omnia possunt*<sup>92</sup>.

La distinction des productions est certainement la loi la plus évidente. Elle est exprimée dès le chant I:

*Continuo has leges aeternaue foedera certis  
imposuit natura locis, quo tempore primum  
Deucalion uacuum lapides iactauit in orbem,  
unde homines nati, durum genus...*<sup>93</sup>.

Ainsi le Tmolus produit le safran, l'Inde l'ivoire, les Sabéens fournissent l'encens, les Chalybes le fer, le Pont l'huile de castor, et l'Épire les cavales. Ces productions dépassent le cadre de l'agriculture. Chaque pays a sa spécialité que lui impose la nature du terrain. Mais le Chant II orchestre cette loi beaucoup plus subtilement. Il s'agit de la variété des espèces, variété des oliviers, des arbres fruitiers, variété des vins. «La vendange qui pend à nos arbres n'est pas celle que Lesbos cueille sur le sarment de Méthymne. Il y a les vignes de Thasos, et les raisins blancs du lac Maréotis; ... il y a le Psithie, ... et le subtil Lagéos<sup>94</sup>. «Mais combien y-a-t-il d'espèces? et quels sont leurs noms? Impossible de les dénombrer, et de fait, à quoi bon ce dénombrement! Vouloir en faire le calcul, autant vouloir apprendre le nombre de grains de sable que le Zéphyr bouleverse au bord de la mer de Libye, ou connaître, quand l'Eurus redouble de violence en s'abattant sur les vaisseaux, le

sans débat, sans contradiction, ou sans rhétorique. C'est ce qu'oublie, à notre avis, Schrijvers, dans ses articles sur 'La Pensée de Lucrèce sur l'origine du Langage', *Mnémosyne* vol. 27, pp. 337-64, et 'La pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie', *Mnémosyne*, vol. 27, pp. 245-61, qui fait de la pensée de Lucrèce un vrai manteau d'arlequin.

91 A l'époque de Virgile, il n'existe pas une science objective reconnue, authentifiée; mais une diversité d'explications cohérentes des phénomènes à l'intérieur de systèmes différents. Il y a donc un choix des possibles suffisant pour qu'il soit signifiant.

92 G. II 109.

93 G. I 60-63.

94 G. II 83 ss., trad. E. de Saint-Denis.

nombre de vagues qui déferlent aux rivages de la mer Ionienne»<sup>95</sup>.

On aurait tort, à notre avis, de voir dans cette comparaison une simple *auxésis per comparisonem*, une exagération poétique. Nous y sentons une véritable angoisse de Virgile, ou, si l'on veut plus sobrement, la menace qui guette le pluralisme: l'émiettement, le pointillisme, l'infinie diversité, comme les grains de sable du désert ou le miroitement indéfini des vagues; une *uarietas*<sup>96</sup> dont on ne pourrait plus rendre compte. Nous rapprocherions volontiers cette notation du péril qui guette les grains quand on les trie: la confusion<sup>97</sup> et nous y verrions volontiers l'angoisse virgilienne du je-ne-sais-quoi, de la multiplicité indéfinie, du néant.

En ce sens les *Géorgiques* sont une thérapeutique à l'imaginaire: le plaisir de nommer, de saluer des lieux déterminés, de reconnaître entre les arbres par exemple et les terrains, entre les arbres et les arbres, quand il s'agit de greffer, des correspondances<sup>98</sup> naturelles, constitue, organise, structure l'imaginaire. Vertus du blason, de la taxinomie! Columelle pense-t-il à Virgile, quand il écrit: «Ces trois espèces de terrain (plaines, collines, montagnes) se divisent en six autres espèces, d'après les différentes qualités des sols... et toutes ces qualités mélangées entre elles, forment des variétés infinies. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de les énumérer. En effet, la science ne doit point se perdre dans le détail des espèces, qui sont innombrables; mais procéder avec méthode, et se borner à ces classifications que l'intelligence saisit aisément, et que la langue peut définir avec exactitude?»<sup>99</sup>.

L'affirmation de la loi:

*Nec uero terrae ferre omnes omnia possunt*<sup>100</sup>

est en même temps, si l'on veut bien nous suivre, une re-

95 G. II 103-8, trad. de Saint-Denis. E. Benoist, *op. cit.*, p. 159.

96 La *uarietas* n'est pas une totalité confuse, mais on peut toujours la dénombrer et en rendre compte. Nous avons fait l'étude de l'emploi de *uarius* et *uarietas* chez Lucrèce.

97 G. I 197 ss., cf. supra p. 446.

98 Au sens même romantique du terme.

99 II, II, trad. Nisard.

100 G. II 109.

prise de soi-même, une manière de se rassurer: ce pluralisme est connaissable; on peut le repérer: c'est là que se situe l'éloge de l'Italie. «Varron (I, 2) a fourni l'idée de cet éloge, écrit E. de Saint Denis, mais le tableau virgilien prend beaucoup plus d'ampleur grâce à des comparaisons avec des terres étrangères, à une évocation de toutes les richesses italiennes et des héros nationaux»<sup>101</sup>. En vérité, cet éloge se comprend à l'intérieur du contexte et du mouvement de la rêverie. Répétons ces moments: découverte du pluralisme, danger de la confusion: les vagues. Reprise de l'idée de distribution réglée: le pluralisme n'est pas le pullulement, la scintillation infinie du divers inconnaissable; c'est l'affirmation répétée de la loi.

Virgile se plaît alors à donner des exemples de ce pluralisme qu'on peut repérer: «Sur les cours d'eau naissent les saules, dans les marais bourbeux, les aunes; sur les monts rocheux, les ormes stériles; sur les rivages prospèrent les plantations de myrtes; Bacchus aime les coteaux découverts; les ifs, l'Aquilon et les frimas»<sup>102</sup>. A la distribution selon les natures des terrains, puis selon l'orientation, s'ajoute la distribution à l'échelle de la Terre: à différentes contrées, différentes productions. Au thème de la distribution se mêle celui de l'opposition entre l'occident, représenté par l'Italie, et l'Orient.

Cet Orient produit des bois précieux, des parfums, du coton, de la soie: et il est marqué par le gigantisme et la luxuriance. Sa production est spontanée: le bois sue le baume; le coton et la soie sont sur les feuilles et les buissons, à la disposition de la cueillette. Nous savons ce que cette dernière représente pour Virgile<sup>103</sup>. L'Orient, sa végétation ruisselante, rejoint le pays du mythe, et se condamne en ne réclamant pas de culture (l'on va voir que la loi de la terre, la répartition des terrains et de leurs productions, qui s'oppose à celle du mythe (*Buc. IV 39: omnis feret omnia tellus*) est subtilement liée à l'éloge du travail). La Médie est le pays du remède et du mal, mais lorsqu'on lit le poème, l'on conserve surtout le souvenir du mal. Même

101 Cf. note à vers II.136.

102 G. II 10-113.

103 Cf. supra p. 437.

les sucs du citron (*felicis mali*) sont qualifiés de *tristis*<sup>104</sup>. Le remède du poison disparaît dans la description longue de la composition et de l'action du poison:

... quo non praesentius ullum  
pocula si quando saevae infecere nouercae  
miscueruntque herbas et non innoxia uerba,  
auxilium uenit ac membris agit atra uenena<sup>105</sup>.

Puis, revenant à l'idée de distribution, c'est la spécialisation que Virgile note, semble-t-il, liée à une richesse exubérante. La terre des Mèdes, *ditissima*, produit des fruits. Le Gange, l'Hermus fournissent (spontanément) l'or; de même Bactres, l'Inde et la Panchaïe. L'or ici fourni est un or chargé, pourrait-on dire, de toutes les valeurs, mêmes funestes, de l'or<sup>106</sup>. L'Orient est le pays des ensemencements monstrueux et des naissances mythiques<sup>107</sup>. Spontanéité de la production, culture monstrueuse (des dents naissent les dragons), sont unies dans la même horreur. L'Italie, face à cet Orient, est peuplée de *fruges*, *Bacchus*, *oleae*, *armen-taque laeta*...<sup>108</sup>. Ce qui «manque» à l'Italie, ce sont les bêtes féroces, le poison, le serpent.

*nec rapit immensos orbis per humum neque tanto  
squameus in spiram tractu se colligit anguis*<sup>109</sup>.

Ces animaux malfaisants ne sont point les stimulants du travail, tels que l'éloge du *Chant* I nous les donnait. La valeur du serpent est ici onirique, chargée de toute l'horreur que Virgile a du reptile. La contre-partie de la luxuriance, du gigantisme spontané d'une nature débridée et trop généreuse, c'est le poison et la rage.

En face, l'Italie, pays du travail, est celui du *divers organisé et mesuré*; elle est le monde de l'homme et d'une nature dominée par lui.

104 *Acides* (trad. de E. de Saint-Denis) ne rend pas la valeur onirique de *tristis*, cf. II 126-27.

105 G. II 126-30.

106 L'Orient est le pays de l'ambiguïté; *tristis sucos ... felicis mali*; le remède et le poison, des sorcières de la Médie: l'aconit du v. 152.

107 G. II.140-42.

108 G. II.143-44.

109 G. II.153-54.

*Adde tot egregias urbes operumque laborem  
tot congesta manu praeruptis oppida saxis*<sup>110</sup>.

Ports et digues domptent aussi la mer. Et face à la spécificité de la production du Gange, l'Italie contient de l'argent, du cuivre, de l'or<sup>111</sup>; mais cet or a coulé *autrefois*

*Haec eadem argenti riuos aerisque metalla  
ostendit uenis atque auro plurima fluxit.*

Le passé de *fluxit* est intéressant, et renvoie à un âge d'or, à un âge de l'or, maintenant terminé. Ce passé exige l'effort pour le retrouver dans les veines de la terre. L'on sent bien que l'Italie est le lieu de cette rencontre sous le signe de Jupiter, de la nature et de l'homme, avec leur trait d'union: *le travail*. C'est le pays de l'effort récompensé. Ce lieu n'est pas mythique, il est. L'Italie se comprend en rapport avec le mythe, l'âge d'or, l'âge de la production indifférenciée et en rapport avec l'Orient, qui est la vérité actuelle du mythe. L'Italie, c'est le pays de l'anti-thèse du mythe. Elle n'est pas, comme le dit M. Grimal, «l'Arcadie transportée dans la réalité»<sup>112</sup>, s'il est vrai que l'Arcadie est un mythe. Et de plus, en elle-même, par son existence, par son équilibre et la répartition mesurée de ses productions, l'Italie est le meilleur antidote au vertige du pluralisme confus qui saisissait Virgile<sup>113</sup>.

Nous ne séparerions pas l'éloge du travail de l'éloge de l'Italie. Nous ne croyons pas aux contradictions des poètes. Nous croyons en leur cohérence profonde. C'est une question de point de vue, comme dit Pascal<sup>114</sup>.

Voilà, à la page suivante, le tableau qui résume la conception de Virgile.

110 G. II 155.

111 G. II 165-66.

112 *Commentaire des Géorgiques I/1* (Paris 1962) p. 71.

113 Nous pourrions essayer de résumer cela dans un tableau à la page suivante.

114 Pascal, *Pensées*, nouvelle édition, P. Sellier (Paris 1976) p. 152; «Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout...».



AVANT: MYTHE	HIC ET NUNC REALITE	REALITE HORS DU TEMPS
<i>omnis feret omnia tellus</i>	<i>nec uero terrae ferre omnes omnia possunt</i>	
cueillette âge d'or	culture Italie	cueillette Orient
multiproduction spon- tanée	polyculture, multi- production réglée	monoproduction spontanée dans cha- que contrée, mais gigantesque
absence de serpents aux noirs venins ( <i>Géorg.</i> I.129).	serpents, loups, etc. mal nécessaire et in- tégrés au projet divin ( <i>Géor.</i> I.129 ss.).	poisons, tigres, lions, aconits, serpents le pays du mal.

Il est intéressant de rechercher dans les *Géorgiques* les explications que donne Virgile des phénomènes, ce que nous pourrions appeler la *raison* de Virgile. Le problème est ardu, dans la mesure où le texte n'est pas apparemment celui d'un savant, mais d'un poète; et pourtant comme l'écrit P. Boyancé: «Les *Géorgiques* sont encore plus que nous ne le pensons parfois, un poème savant»<sup>115</sup>. Nous allons tenter d'examiner quelques passages. Soient:

- a) le rôle du feu — I.84 ss.
- b) le société naturelle des abeilles — IV 149 ss.
- c) la bugonia — IV 281 ss.

#### *Le rôle du feu.*

Soient les vers des *Géorgiques* I.84 ss qui décrivent l'action du feu sur les terrains.

Nous nous proposons de réfléchir sur ce passage parce qu'il se présente nettement comme une série d'explications rationnelles. Sont-elles pures fantaisies, ou nous donnent-elles des raisons plausibles selon quelques doctrines contemporaines de Virgile? Dans ce qui est un vrai traitement par le feu, nous croyons voir nettement une analogie médicale assez complexe. La terre est comparée à un corps. De ce point de vue l'action du feu se comprend de deux façons: l'une relève d'une conception physiologiste<sup>116</sup> l'autre d'une conception mécaniste.

<sup>115</sup> 'Sens cosmique de Virgile', *REL* XXXII (1954) p. 297.

<sup>116</sup> C'est-à-dire qui implique une résistance et une épaisseur des natures et tempéraments.

*siue inde occultas uiris et pabula terrae  
pinguia concipiunt, siue illis omne per ignem  
excoquitur uitium atque exsudat inutilis umor*<sup>117</sup>.

En ce cas le feu agit en *pharmakon* qui provoque la formation de forces occultes; ou produit la *coction* des humeurs malignes, avec diaphorèse favorable<sup>118</sup>. Plus difficile à interpréter est la suite:

*seu pluris calor ille uias et caeca relaxat  
spiramenta, nouas ueniat qua sucus in herbas,  
seu durat magis uias et uenas adstringit hiantis,  
ne tenues, pluuiae rapidine potentia solis  
acrior aut Borea penetrabile frigus adurat*<sup>119</sup>.

Les *uias* et *caeca spiramenta* font songer aux *póroi* d'Asclépiade; ces canaux non perceptibles à la vue, mais seulement à la raison<sup>120</sup> dont l'embarras, *éphrasis*, cause les maladies. Pour Asclépiade, c'est l'existence de ces pores qui explique par exemple le réchauffement ou le refroidissement des corps. «La chaleur est un corps. et un corps ne saurait pénétrer à travers un corps. Y-a-t-il donc des espaces libres? S'il en est ainsi, il est nécessaire de postuler des passages manifestes seulement à la raison à travers lesquels la chaleur pénétrera. Selon ce raisonnement, Asclépiade dit que nos corps se refroidissent en hiver parce que l'air froid pénètre en nous et nous refroidit»<sup>121</sup>.

Mais il est question chez Virgile de *dilatation* et de *contraction* de ces passages. Notre *Anonyme* objecte à Asclépiade le phénomène de la *contraction* (*pyknosis*), il semblerait donc qu'il ne soit pas retenu par Asclépiade. «A ce point une difficulté s'élève ... pourquoi après un bain som-

117 G. I 86-88.

118 Pour une bonne description de la coction, cf. Littré, 'Hippocrate', *Oeuvres complètes*, t. I, pp. 449-50: «La coction des humeurs, écrit Littré, en prépare l'expulsion... Différentes voies y sont ouvertes, les plus communes sont les voies de la sueur, de l'urine, des excréments alvins, des vomissements et de l'expectoration». Les sueurs peuvent être un bon signe, un signe indifférent, un mauvais signe. Pour des sueurs favorables, cf. par ex. *Pronostic*, ch. VI, ch. XV.

119 G. I 89-93.

120 *Anonyme de Londres* XXXIX.7; cf. aussi l'expression *intellectu sensa* de Caelius Aurélien, *Maladies Aiguës*, I 105, *uia* est d'ailleurs la traduction convenue médicalement de *póroi*, «*uias Graeci poros appellant*», écrit Caelius Aurélien, *Maladies Chroniques*: III 46; VIII 130.

121 *Anonyme de Londres* XXXVIII 29 ss.

mes-nous transis quand nous venons à l'air, tandis que ceux qui se sont lavés à l'eau froide, ont moins froid à l'air ensuite?... C'est que l'eau froide contracte la peau et empêche la chaleur de nous quitter et l'air froid de pénétrer...»<sup>122</sup>.

On nous dira que, contrairement à ce que dit Virgile, c'est le froid qui contracte et non le feu. Mais retenons seulement le processus organique. Dans l'opposition de *relaxat* et d'*astringit*, on ne peut pas ne pas songer au *status laxus* et au *status strictus* des médecins méthodistes et un nom vient à l'esprit, Thémison, l'un des fondateurs de la secte, disciple d'Asclépiade, dont le poète de Mantoue aurait pu connaître l'oeuvre<sup>123</sup>.

On voit que le mécanisme organique, décrit par Virgile, peut s'expliquer en termes de doctrines médicales repérables, même s'il y a un certain flottement entre Asclépiade et Méthodisme, incertitude qui pourrait s'expliquer par l'oeuvre créatrice de Thémison<sup>124</sup>. Le fait que le feu puisse produire deux effets opposés n'est pas embarrassant en doctrine d'Asclépiade, chez qui l'on voit le vin, par exemple, avoir deux actions contraires, et cela de manière mécanique<sup>125</sup>.

122 XXXVIII 41 ss. Est-ce une objection «méthodiste»? Le nom de Soranus a été prononcé pour l'attribution de l'Anonyme. Cf. W. H. S. Jones, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis* (London 1947) p. 8. L'expression virgilienne de *spiramenta* serait peut-être plus *méthodiste* qu'Asclepiadienne. Les Méthodistes croient à une respiration par la peau (cf. Allbutt, *Greek Medicine in Rome*, p. 193, note 2). A rapprocher de Virgile, *Aen.* IX 579: *abditaque intus / spiramenta animae letali uolnere rupit*, où la traduction de *spiramenta* par *poumons* est beaucoup trop restreinte. (Bellessort interprète *abdita* comme un hypallage et traduit: «et le trait a secrètement rompu ses poumons d'une blessure mortelle». Sur l'emploi de *spiramenta* chez Caelius Aurélien, cf. *Maladies Chroniques*, I 16; IV 109; VIII 105.

123 Sur Thémison, cf. l'article de Deichgräber in *P. W.* On ne sait, dit l'auteur, si le *status strictus, laxus et mixtus* sont déjà chez Thémison; il cite Cael. Aurél. *M. A.* II 9, 52 où il est question de l'eau froide qui «*densat atque conducit uias*». Peut-être le texte de Virgile peut-il entrer dans la doxographie de Thémison.

124 Il faut ajouter que l'opposition de *strictum / laxum* se retrouve dans l'action des changements atmosphériques sur les âmes:

*et Iuppiter uuidus Austris  
denset, erant quae rara modo, et, quae densa, relaxat,  
uertuntur species animorum...* (G. I 418-20).

125 Contrairement aux *Lieux dans l'Homme*, où l'action contraire d'un médicament est attribuée au mystère des naturels (VI Litttré, p. 333, 41). Nous étudions le processus de la double action du vin chez Asclépiade (cf. Caelius Aurélien, *Maladies Aiguës*, I 152) dans un chapitre de notre thèse.

Ainsi va l'éclectisme virgilien, sans doute plus rigoureux qu'on ne pense. Les deux séries d'explications s'opposent comme relevant pour l'une d'un organisme vivant, d'un naturel qui produit son propre équilibre, la conception hippocratique; pour l'autre d'un mécanisme que l'on pourrait dire à la suite d'Asclépiade. Mais en elle-même cette dualité d'explication pourrait relever du pluralisme causal épïcúrien tel qu'il est défini par exemple dans la *lettre à Hérodote* (Ch. 78 ss), alors que dans ce même chant, l'éloge du travail est nettement anti-épïcúrien <sup>126</sup>.

*La société naturelle des abeilles* <sup>127</sup>.

L'expression de *société naturelle* que nous employons est volontairement antinomique, et tente de souligner le problème que Virgile a voulu, selon nous, mettre en évidence: celui d'une production de la nature qui se compose comme un système social, l'alliance réalisée de la *physis* et de la *thésis*.

A. Michel <sup>128</sup> a montré l'importance d'un passage de la *Politique* 301 e de Platon. «Puisqu'en fait il ne pousse point de roi dans la cité comme il en éclot dans les ruches...» écrit Platon. Ce texte nous fait remarquer deux choses: *il pousse des rois dans les ruches*, autrement dit, il existe un type de monarchie naturelle, mais la monarchie humaine n'est point une production de la nature. Elle est d'un autre genre. Cette réflexion de Platon marque la distance entre cette bizarrerie de la nature et l'humanité, entre cette pseudo-société que propose la nature, et un pseudo-naturalisme de la monarchie humaine. Nous sommes, quant à nous, sceptiques sur le modèle que Virgile voudrait proposer aux Romains à travers le fonctionnement de la ruche. Virgile n'oublie pas cette distance que manifeste cette antinomie réalisée d'une société-naturelle, comme nous allons essayer de le montrer.

Personne ne semble s'étonner de la diversité du vocabulaire en ce passage, et des différents registres dont il

<sup>126</sup> Ce passage des *Géorgiques* doit être rapproché d'*Oetna* 95-102.

<sup>127</sup> G. IV 149 ss.

<sup>128</sup> Dans son article 'Virgile et la politique impériale', in *Vergiliana, Recherches sur Virgile* publiées par H. Bardon et R. Verdière (Leiden 1971) p. 228.

procède, réalisant en fait cette alliance de la nature et du droit. C'est Jupiter le responsable, le nomothète de cette société et que fait-il? il donne des *naturas* aux abeilles<sup>129</sup>. E. Benoist propose, pour traduire ce terme, «les dispositions naturelles, l'instinct». L'*instinct* nous paraît un néologisme fâcheux; ou plutôt le mot résout le problème, et risque de nous masquer l'argumentation virgilienne. *Naturas* —*physeis*— conservons le terme de «natures», et voyons comme il s'oppose aux termes institutionnels et juridiques: *urbis, legibus* (154), *patriam, Penatis* (155), peut être *in medium* (157), *foedere pacto* (158) *domorum* (159)... Nous pensons que l'on aurait tort de prendre tous ces termes comme des métaphores, de la même façon que l'humanité fournit des métaphores, au début du même Chant<sup>130</sup>. Ce sont des *natures* qui produisent du *droit*. Les vers 156 et 157 sont aussi très intéressants:

*uenturaeque hiemis memores aestate laborem  
experiuntur et in medium quaesita reponunt.*

«Pensant à la venue de l'hiver...», traduit E. de Saint-Denis. Virgile est plus précis; il donne le mode de pensée: *se souvenant de l'hiver à venir* elles se livrent en été au travail et remettent à la communauté leur récolte. En fait nous avons, réunis, les *trois* temps: le futur, le passé et le présent... Il s'agit là d'un certain savoir, plutôt que d'une science; savoir hors du temps, ou, ce qui revient au même, qui réunit dans un seul acte les trois temps, plaçant les abeilles aux côtés des prophètes et autres maîtres de vérité<sup>131</sup>. Ce savoir est «divin», ou d'avant la science; comme on voudra.

Les abeilles possèdent une connaissance qui n'est pas du type de la *uia* et de l'*usus*; elles ignorent le progrès. Comme dit Aristote, elles ont τὸ φρόνημα ἄνευ τοῦ μάθῆναι. Elles sont intelligentes, sans posséder la faculté d'appren-

129 G. IV 149.

130 v. 67 ss.

131 Cf. là-dessus, le livre de M. Détiéne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (Paris 1967), et notamment p. 130, note 101: cf. *Georgiques* IV 392-93, et la description de Protée:

*nouit namque omnia uates  
quae sint, quae fuerint, quae mox uentura trahantur.*

dre<sup>132</sup>. Elles vivent dans un temps cyclique, et non dans la durée. L'on pourra nous rétorquer que nous sommes en train d'essayer de définir l'instinct. Mais c'est justement Virgile qui tente de le définir par toute une combinatoire. Remarquons au passage, l'expression *in medium quaesita reponunt* qu'E. Benoist rapproche de I.127 *in medium quaerebat*<sup>133</sup>. Il s'agit alors des hommes d'avant, de ceux de l'âge d'or, ou du pseudo-âge d'or, de ceux d'avant la décision divine d'introduire le travail. Les abeilles sont de l'âge de la cueillette; survivance de l'âge d'or, de l'époque d'avant. C'est encore une manière de faire sentir en quoi elles sont étranges, et étrangères à nous.

L'expression: *Cecropias innatus apes amor urget habendi*<sup>134</sup> «un amour inné de la possession», est surprenante aussi. Cet *innatus amor* (*émphytos éros*) est peut-être un souvenir de Platon<sup>135</sup>:

«Et maintenant, ceci dit, que l'amour soit un désir, c'est une évidence pour tout le monde»; «Il faut par ailleurs réfléchir qu'en chacun de nous il existe deux formes de principes et de motifs d'action, que nous suivons où ils peuvent bien nous mener: l'un qui est inné, est le désir des plaisirs; l'autre, qui est une façon de voir acquise, aspire au meilleur». Peut-être y-a-t-il plus qu'un simple souvenir: une argumentation. Les abeilles dévient de la loi commune, le principe inné de leur action n'est pas le désir de plaisir, mais celui de thésauriser.

Il faut rapprocher l'expression de: *tantus amor florum et generandi gloria mellis*<sup>136</sup>, que l'on ne commente pas habituellement. Les abeilles ignorent l'accouplement. «Toutes seules (*ipsae*) elles recueillent avec leur trompe les nouveau-nés issus des feuilles et des herbes suaves, toutes seules (*ipsae*) elles se donnent un nouveau roi et de petits citoyens...»<sup>137</sup>. Voilà encore soulignée la rencontre de la nature et du droit; le même acte est producteur et fonda-

132 M. A. I.980 b 22.

133 Cf. ce que nous en disions supra pp. 436-37.

134 G. IV 177.

135 *Phèdre* 237 d. Trad. L. Robin (Paris, Belles Lettres 1970).

136 G. IV 205: «telle est leur passion pour les fleurs, et leur point d'honneur à produire du miel», trad. E. de Saint-Denis).

137 G. IV 201-2, trad. E. de Saint-Denis.

teur; il est solitaire, en ce qu'il ne nécessite même pas l'accouplement, et communautaire, puisqu'il fonde une société.

L'*amor florum* comme l'*amor habendi*, marque la déviation des abeilles par rapport à la loi de l'animalité (à laquelle participe l'humanité): *amor omnibus idem*<sup>138</sup>. C'est vrai pour tous les êtres, sauf pour les abeilles, qui désirent les fleurs et enfantent du miel<sup>139</sup>.

L'analogie avec les Cyclopes peut aussi s'interpréter de manière plus efficace que comme une *auxesis per comparationem*. «S'il est possible de comparer les petites choses aux grandes» dit Virgile<sup>140</sup>. Il s'agit d'une véritable analogie; elle n'est point ici faite avec l'humanité, comme dans la bataille que nous citions plus haut<sup>141</sup>. Virgile saute par dessus les hommes pour comparer les abeilles aux Cyclopes. Ils sont aux Dieux ce que les abeilles sont aux hommes, êtres entre la sauvagerie et la domestication, comme Pline dit des abeilles<sup>142</sup>.

Les Cyclopes forgerons, issus de plusieurs traditions confondues, sont à la fois forces de la nature et techniciens; P. Decharme écrit d'eux: «De forces de la nature, les Cyclopes sont devenus des démons de la métallurgie et continuent, sous cette nouvelle forme, d'être les serviteurs des dieux dans une industrie civilisatrice»<sup>143</sup>. Ce sont des êtres autonomes, et qui vivent de leur propre travail. Strabon dit d'eux: «Les Cyclopes étaient, dit-on, au nombre de sept, et de ceux qu'on nomme *gasterocheires* pour rap-peler apparemment qu'ils vivent des produits de leur

138 G. III 244.

139 Il ne faut pas affaiblir *generandi* en un simple «produire» comme le fait E. de Saint-Denis. Ce n'est pas une simple métaphore. Non que Virgile croie sans doute à une fabrication du miel par les abeilles; qui impliquerait une transformation (Cf. Sénèque, *Epist.* 84.4). Comme chez Aristote, l'opération est une simple cueillette. Mais c'est selon la manière de Virgile dans ce passage, une façon de dire qu'elles cueillent des enfants et enfantent du miel:

*e foliis natos et suauibus herbis  
ore legunt.*

140 G. IV 176.

141 G. IV 67 ss.

142 N. H. XI.11: *neque mansueti generis neque feri*. L'analogie avec l'humanité, elle, se trouvait déjà dans Varron *R.R.L.* III 16.

143 *Myth. de la Grèce antique*, p. 168.

art»<sup>144</sup>. Tous éléments qui font du statut des Cyclopes quelque chose d'identique à celui des abeilles.

Cette manière de penser la «société» des abeilles nous gêne pour croire que Virgile ait voulu les proposer comme modèles<sup>145</sup>. Elles sont à la frontière de l'animalité et de l'humanité, en cela fascinantes. Peut-être leur communauté ressemble-t-elle à la société idéale platonicienne, et à ce sujet nous citerions volontiers un texte peu souvent commenté, où Platon se réfère à la cité idéale:

«Ainsi donc, que cette situation existe maintenant quelque part ou qu'elle doive exister un jour —communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de toutes choses—, si par tous les moyens tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie, si l'on est arrivé dans la mesure du possible à rendre commun, d'une manière ou d'une autre, même ce qui par nature est personnel, comme les yeux, les oreilles, les mains, de façon qu'on ait l'air de voir, d'entendre, d'agir en commun; à faire que tous, autant que possible, louent et blâment d'une seule voix, aient les mêmes sujets de joie ou d'affliction; enfin, à établir toutes ces lois qui font l'unité de la cité aussi grande qu'elle se peut, nul ne fixera, pour leur donner la palme de l'excellence, aucune autre règle plus juste ni meilleure»<sup>146</sup>.

Bien que Platon ne les évoque pas, il n'est pas interdit de songer aux abeilles. Elles ont les mêmes sentiments, jusqu'aux mêmes maladies, ce désespoir, cette tristesse qui les prend<sup>147</sup>. Elles sont *una mens* comme l'écrit Virgile<sup>148</sup>. Pour réaliser cette communauté, il faudrait donc travailler à rendre commun ce qui est, par nature, individuel: tuer la conscience personnelle. Vivre comme les abeilles, cela revient, une fois adoptée la constitution monarchique, à travailler à sa propre mort, en tant qu'idiosyncrasie, pour que vive la communauté. Nous sommes sceptiques à l'égard d'un Virgile qui souhaiterait la mort de la conscience; mais

144 VIII 6.11.

145 C'est Sénèque, dans son *De clementia*, 3, 17, comme le rappelle A. Michel (*op. cit.*, p. 228), qui proposera ce modèle «naturel».

146 *Lois* 739 b, trad. Robin (Paris, Belles Lettres, 1951).

147 *G.* IV 251 ss.

148 «Rege incolumi mens omnibus una est», *G.* IV 212.



comme le poète se tait sur la constitution du modèle, contrairement à Sénèque, nous sommes réduits à des hypothèses. Nous nous contenterons de remarquer que les peuples choisis pour être comparés aux abeilles, quoiqu'ils soient encore loin de cette communauté, sont des barbares: Egyptiens, Lydiens, Parthes, Mèdes<sup>149</sup>. On peut interpréter cette remarque en disant qu'entre la barbarie humaine, et l'état le plus évolué de l'animalité, il reste encore un seuil.

Nous nous rendons compte que cela est contestable. La question de l'individualité se pose en effet dans le contexte à propos de la suite immédiate qui concerne l'immortalité. «D'après ces signes et s'attachant à ces exemples, on a dit que les abeilles avaient en elles une parcelle de l'intelligence divine et des émanations de l'empyrée; en effet Dieu se répandrait partout, dans les terres, dans les espaces de la mer et dans les profondeurs du ciel; c'est de lui que le petit et le gros bétail, les hommes, toute la race des bêtes sauvages, que chaque être (*quemque*) emprunterait en naissant les subtils éléments de la vie; c'est à lui naturellement que retourneraient et seraient rendus après leur dissolution tous les êtres; il n'y aurait pas de place pour la mort, mais toujours vivants ils s'envoleraient vers la masse sidérale et monteraient en haut du ciel»<sup>150</sup>.

Magnifique passage, que l'on peut interpréter en termes pythagoriciens ou stoïciens<sup>151</sup>; mais auquel il manque, comme le dit très justement J. Bayet<sup>152</sup> «l'accent de la certitude».

Mais quelles sont les valeurs de ce *quemque*? Il ne s'agit de chaque individu qu'en tant qu'il fait partie d'un *genus*; il ne saurait être question d'immortalité personnelle; mais simplement de celle du membre de la totalité, d'une espèce. En fait, on peut remarquer qu'il est question, dans ce Chant IV, de plusieurs sortes d'immortalité:

a) l'immortalité du *genus*: *at genus immortale manet*<sup>153</sup>,

149 G. IV 210-12.

150 G. IV 219-27, trad. E. de Saint-Denis.

151 Cf. par ex. l'article de P. Boyancé, 'Le sens cosmique de Virgile'. in *REL* 32, 1954, p. 221-42.

152 *Op. cit.*, p. 208.

153 G. IV 208.

qui est le résultat de la reproduction; ainsi en parlent déjà Aristote et Platon <sup>154</sup>;

b) l'immortalité par *participation* à l'essence divine; avec l'ambiguïté que nous signalions;

c) l'immortalité des abeilles par génération spontanée, c'est le *bugonia* dont nous allons parler.

Il reste, sur tout ce passage, sans doute voulue par Virgile, une ambiguïté qui ressemble à une aporie.

### *La Bugonia*

Le mot ne se trouve pas chez Virgile, mais chez Varron <sup>155</sup>. Selon d'Hérouville <sup>156</sup> «le beau développement auquel elle donne lieu a un caractère trop légendaire et d'ailleurs forme un épisode plutôt qu'une partie *proprement technique du poème*». Nous ne sommes pas du tout d'accord. Il est certain que Virgile croit à la *bugonia* comme à un fait scientifique <sup>157</sup>. Nous pensons que la description de Virgile correspond au canon de la génération spontanée que l'on pourrait résumer ainsi: pneuma + pourriture = vie. Dans son article sur la *Génération spontanée chez Aristote* <sup>158</sup>, P. Louis montre que chez Aristote, la génération spontanée manifeste une synthèse, comme l'acte d'engendrer. Il faut un principe et une matière. La matière peut être: terre en putréfaction, rosée, boue, vase, excréments, fumiers, déchets de cuisine, bois sec ou vert, écume à la surface de l'eau, feuilles, peau de l'homme ou des animaux, et même neige

<sup>154</sup> Aristote, *Economique* 1343 b; *De gen. et corrupt.* I.5, 318 a 9-10; II.10.336 b 25.34; *De anima* II 4.415 b 317; *De gen. anim.* II.1.731 b 23, 732 a 1; Platon, *Banquet* 206 e, 208 d; *Lois* IV.721 c.d; aussi: Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi*, 69: «La génération donne à la race entière ce que chacun d'entre nous n'est pas capable de recevoir en particulier: l'immortalité. Car cette race demeure constamment, alors que les individus contenus dans l'espèce disparaissent, oeuvre vraiment étonnante et divine».

<sup>156</sup> *A la campagne avec Virgile* (Paris 1930) pp. 80-81.

<sup>157</sup> Pour les auteurs qui citent ou décrivent la *bugonia* cf. la note à Pline XI, 70 de l'édition Ernout et Pépin (Paris 1947) p. 143. Dans les auteurs de la doxographie, on oublie toujours Philon, *De specialibus legibus* I 291; texte pourtant bien intéressant que les structuralistes, partisans de l'exhaustivité et interprètes de la tradition du miel devraient connaître, car l'abeille y est dite *animal impur* issue, d'après ce qu'on dit, de la pourriture et de la décomposition des cadavres des boeufs, de même que les guêpes naissent des charognes des chevaux.

<sup>158</sup> *Revue de Synthèse* III<sup>e</sup> série, nn. 49-52 (Janvier-Décembre 1968) 291-305.

et lie de vin <sup>159</sup>. Peut-être y-a-t-il deux éléments fondamentaux: la terre et l'eau.

Et le principe géniteur est le *pneuma*, qui joue un rôle analogue à celui de la chaleur psychique du sperme <sup>160</sup>. D'autre part <sup>161</sup>, Aristote explique très clairement le rôle de la chaleur de la saison. Mais, ce qui pourrait paraître gênant pour notre rapprochement avec Virgile, Aristote affirme que la génération spontanée ne doit jamais être attribuée à la *putréfaction* mais à la *coction* <sup>162</sup>.

Pourtant en 721 a 7 il parle d'insectes qui naissent de matières liquides ou solides en putréfaction.

La distinction est moins grave qu'on ne pourrait le penser, car la suite du texte de III 11.762 a 9 nous dit que la putréfaction et les matières pourries sont le résidu de ce qui a subi une coction. Il faut comprendre sans doute qu'effectivement on constate une putréfaction dans la génération spontanée; mais la putréfaction n'est pas un acte: l'acte créateur est la coction. Disons que le principe générateur, le *pneuma* et la chaleur, agit sur le matériau sous la forme d'une cuisson; il y a génération spontanée avec présence résiduelle de matières pourries. Regardons notre texte de Virgile: et les vers IV.300 et 301:

*quaeritur huic geminae nares et spiritus oris  
multa reluctanti obstruitur* <sup>163</sup>.

Cette manière de tuer le veau est importante; car elle conserve à l'intérieur le *souffle* (*spiritus*) nécessaire à l'action génératrice. L'action de ce principe est décrite ensuite comme le *bouillonnement* d'un matériau devenu liquide et tiède; une sorte de cuisson «à l'étouffée» (Il a fallu d'abord, en effet, ne pas endommager la peau) <sup>164</sup>:

*Interea teneris tepefactus in ossibus umor  
aestuat ...* <sup>165</sup>.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 360-61.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>161</sup> *De gen. anim.* III 11, 762 b 1-16.

<sup>162</sup> *De gen. anim.* III 11, 762 a 9.

<sup>163</sup> G. IV 300-1. *Spiritus oris* est selon Benoist et Plessis Lejay, un hypallage. Mais l'élément important n'est pas les narines et la bouche, mais le souffle.

<sup>164</sup> Cf. G. IV 302.

<sup>165</sup> G. IV 308-9.

Il est donc très possible, au contraire de ce que pense P. d'Hérouville<sup>166</sup>, qu'il s'agisse bien d'une description technique dans l'esprit de Virgile. C'est même, oserions-nous dire, la description technique la plus importante pour lui; car pour expliquer cette *noua experientia*<sup>167</sup> il ne faudra pas moins que l'histoire d'Aristée, véritable mythe étiologique. On dit trop souvent que les *Géorgiques* IV se terminent par l'histoire d'Aristée et la tragédie d'Orphée. Il n'en est rien. Le chant se termine sur la naissance des abeilles. Aristée offre à Orphée les présents expiatoires:

*Hic uero subitum ac dictu mirabile monstrum  
adspiciunt, liquefacta boum per uiscera toto  
stridere apes utero...*<sup>168</sup>.

*Mirabile monstrum*, merveilleux prodige! Que l'on ne prenne pas cette expression à la légère. C'est l'énigme par excellence dans la relation de l'homme et de la nature cultivée! Il ne faut pas minimiser la description de la *bugonia* sous le prétexte que nous ne croyons plus à la génération spontanée. «La mort fait la vie, voilà, dit Pasteur, le fonds de la croyance en la génération spontanée». La mort fait la vie. Harvey lui-même n'osa pas démembrer cette croyance antique. En disant: "Tout vient de l'oeuf", il ajoute "ou des éléments dissous de la vie précédente"<sup>169</sup>.

Un des émerveillements, une des fascinations de Virgile, dans les *Géorgiques*, tourne autour de qu'on pourrait appeler l'art de *manipuler la vie*. Cela rejoint ce que nous disions de l'importance de l'homme dans le monde, de son rôle d'organisateur. Mais la manipulation de la vie présente des degrés de difficulté et d'intensité. Il existe une complication de plus en plus grande, du livre II au livre IV, dans cette manipulation, en ce qu'elle laisse l'homme de plus en plus en dehors. L'action sur les végétaux paraît plus directe, ou plus directement efficace. Elle relève de la typonomie, de la taxinomie, de la connaissance de la distribution. Il y a certes l'énigme de la greffe.

<sup>166</sup> *Op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>167</sup> G. IV 316. *Noua ... experientia* n'est pas, comme le traduit E. de Saint-Denis, une «étrange pratique», mais une expérience radicalement nouvelle.

<sup>168</sup> G. IV 554-56.

<sup>169</sup> Pasteur, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, XLVII (1858) p. 979-82.

Le livre sur les animaux montre la force de la loi de la vie, l'amour et la reproduction. L'homme s'estompe un peu et devient plus contemplatif. Son action sur la vie revient à donner les conditions de possibilité d'un acte sexuel réussi. Mais c'est l'apiculteur qui est le plus contemplatif, dont l'action est le moins directement prégnante; elle consiste en effet à donner les conditions de possibilité au fonctionnement autonome d'une quasi-société qui produit pour l'homme. Cette «société-naturelle», comme nous l'avons appelée, est d'un niveau de complexité plus grand que l'élevage des bovins. Les abeilles restent un spectacle et une énigme. Certains même disent qu'elles ont en elles une parcelle de Dieu.

*esse apibus partem diuinæ mentis et haustus  
aetherios dixere...*<sup>170</sup>.

On comprend que Virgile leur ait consacré un livre entier, le plus politique, selon certains, le plus messianique, le plus poétique en tout cas, et le plus difficile à interpréter. Extraordinaire est la possibilité pour l'apiculteur d'agir, selon certains procédés, sur les lois de la nature, en créant les conditions d'une génération spontanée d'essaims; en quelque sorte il a la clé de la fécondité de la race des abeilles! Virgile décrit, selon ce que nous croyons une bonne physiologie de la génération spontanée, les rites que la procurent. C'est, dans les manipulations de la vie rapportées jusque-là, la plus remarquable et la plus mystérieuse.

*... Altius omnem  
expediam prima repetens ab origine famam*<sup>171</sup>.

C'est la découverte d'un homme. Aristée, «*Arcadii... magistri*»<sup>172</sup>, celui qu'un texte aristotélicien appelle: «le meilleur fermier de l'Antiquité»<sup>173</sup>.

Virgile situe cette découverte géographiquement en Egypte. Il en décrit le mécanisme. Reste le mystère. Et c'est là qu'en bon platonicien Virgile nous donne un mythe étimologique.

170 G. IV 220-21.

171 G. IV 285-86.

172 G. IV 283.

173 Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, 838 b 23.

L'interprétation de ce mythe, qui concerne à la fois Aristée, Eurydice et Orphée, est très délicate et nous ne nous y livrerons pas, car cela sortirait de notre sujet. Nous nous contenterons de remarquer que nous ne sommes pas convaincu par les liens structuraux qu'établit M. Détienne entre les abeilles, Aristée et Eurydice<sup>174</sup>. Beaucoup plus intéressant est le rapprochement qu'A. Michel fait entre *Buc. VI* et *Géorgiques IV*, entre la prophétie de Silène et celle de Protée<sup>175</sup>. Plus généralement «l'histoire» d'Aristée relève des *Bucoliques*, est une bucolique inscrite dans les *Géorgiques*. Pour que fût possible la réalisation de la *bugonia*, il fallut tout ce drame, toute cette passion, toute cette souffrance, tout ce pathos, tout ce lyrisme. Ainsi les *Bucoliques* prennent leur place nécessaire avant les *Géorgiques*. La dernière *bucolique* est l'histoire de la passion d'Aristée, d'Eurydice et d'Orphée; elle s'insère dans le Chant IV des *Géorgiques*, dans une sorte de dépassement de la souffrance humaine, intégrée au procès du monde, à la nécessité de la nature, ici, en fait, à l'immortalité des abeilles.

La *bugonia*, en tant qu'elle est une pratique, relève d'Aristote et de la physiologie de la génération spontanée; mais elle touche aussi au mystère de la vie, et l'amour, le désir, la souffrance, les grandes passions, et ce qui naît d'elles, la musique et la poésie, participent du mystère de la vie et la fécondent. Il a fallu la faute d'Aristée, un enchaînement de faits qui aboutit à la mort d'une innocente et au malheur du poète, son incapacité à se contenir, autre *hamartia* tragique qui aboutit à la mort définitive d'Eurydice, puis à la mort d'Orphée, périssant à la suite d'une *hamartia* qui n'a aucune commune mesure avec le châtiment (ce qui constitue le signe du tragique), pour que naisse cette possibilité de recréer les abeilles.

En ce sens aussi les *Géorgiques* sont anti-tragiques. Le tragique est *avant*. Le monde du péché, de l'*hamartia*, de la sanction, de la conscience douloureuse, de la puissance

174 Cf. *Faire de l'Histoire, Nouveaux Objets*, tome III (Paris 1971): *Le Mythe Orphée au miel*, pp. 56-75. M. Detienne écrit (p. 61): «Pourquoi s'en prend-il (Aristée) à l'épouse d'Orphée alors qu'aucun autre mythe ne les met en relation directe, ni fait allusion à leurs affinités éventuelles? Sans produire ici une démonstration qui demanderait une analyse détaillée...».

175 *Op. cit.*, p. 234.

incontrôlée du désir, désir d'Aristée, impulsion sans doute, celui d'Orphée, impulsion insurmontée, *démence, folie* <sup>176</sup>, quand il se retourne vers Eurydice; ce monde est d'avant, chronologiquement et logiquement. C'est le monde du mythe. C'est l'avant aussi de Virgile; les *Bucoliques* sont incluses dans les *Géorgiques* comme un avant mythique nécessaire aux *Géorgiques*, comme le mythe d'Aristée est nécessaire à la reproduction des abeilles. Toute cette douleur, cette conscience malheureuse est nécessaire, enfin intégrée à l'ordre du monde, dans l'avant du monde, du vrai, celui des *Géorgiques*, celui du travail et de l'efficacité, de la réussite dans la soumission à la loi.

Notre recherche sur les *Géorgiques* n'est qu'une étape et peut sembler ponctuelle. Nous avons laissé de côté, par exemple, la *peste du Norique* du Chant III et la question de la *greffe* du Chant II <sup>177</sup>. Sur ce dernier point nous nous contenterons de dire, comment l'on peut penser le problème de la greffe. Un choix se pose aux écrivains anciens qu'il intéresse. Il faut choisir entre l'homoeo-greffe et l'hétérogreffe; c'est-à-dire le degré de parenté du support et du greffon. La règle d'or semble être la plus grande proximité possible entre les deux. C'est cette loi que conteste Columelle par exemple <sup>178</sup>, qui prétend que l'on peut greffer n'importe quel scion sur n'importe quel arbre. Virgile pense, comme Aristote, que l'on peut greffer le pommier sur le poirier <sup>179</sup>. Aristote écrivait qu'«il vaut mieux greffer le semblable sur le semblable. Mais il existe une certaine analogie, qui produira les meilleurs résultats chez des plantes dissemblables; comme par exemple, entre pommier et poirier» <sup>180</sup>. Varron semble plus restrictif, qui interdit justement cette greffe. «On ne saurait, dit-il, greffer le poirier sur le chêne, ni même sur le pommier. Il faut greffer poirier sur poirier, et même poirier cultivé» <sup>181</sup>. Virgile semble élar-

176 Cf. IV 495.

177 Nous étudions la peste dans une chapitre de notre thèse qui s'intéresse au problème de la contagion, et le problème de la greffe dans un chapitre consacré à l'esthétique de la greffe dans l'Antiquité.

178 *De re rustica* V 11, 1 (Loeb, tome II, p. 101).

179 *G.* II 32-34.

180 *Op. min.* 820 b 35.

181 *Op. cit.*, I 40.

gir le champ des possibles, mais croire à une sorte d'harmonie préétablie entre certaines espèces qu'il cite <sup>182</sup>.

Le second choix, à propos de la greffe, concerne le principe de la réalisation de la greffe. Greffer, c'est planter dans un arbre comme l'écrit Pline <sup>183</sup>, mais comme le disaient déjà Aristote et Théophraste <sup>184</sup>. Mais la prise de la greffe peut s'expliquer d'un point de vue physiologiste <sup>185</sup>; c'est l'analogie avec l'alimentation et la force vitale de la nourriture de Théophraste <sup>186</sup>, ou avec l'acte sexuel et la génération de Pline <sup>187</sup>; soit encore d'un point de vue que l'on pourrait appeler mécaniste, dans la mesure où il supprime tout procès physiologique particulier: c'est le texte de *Nature de l'enfant* <sup>188</sup>. Pour l'auteur hippocratique, le scion développe des racines qui traversent le support et vont prendre la nourriture dans la terre. «Il ne faut donc pas s'étonner si les greffes ont des fruits différents car elles vivent de la terre».

Nous sommes dans une perspective résolument pluraliste; le sol est constitué d'une infinité de particules, les racines du scion ne se confondent pas avec celle du support, cela suffit à expliquer la différence. L'on voit bien en quoi cette solution diffère de ce que nous appelons la solution physiologiste. Quelle est la pensée de Virgile? L'expression en est assez difficile à saisir. Enter et écussonner sont, naturellement, distingués. Virgile décrit l'écussonnage, puis écrit:

*Aut rursum enodes trunci resecurantur, et alte  
finditur in solidum cuneis uia, deinde feraces  
plantae immittuntur; nec longum tempus, et ingens*

182 G. II 69-72.

183 Pline, *H. N.* XXIV 101, 103, 134, 137.

184 Aristote, 820 b 34; Théophraste, texte cité dans la note 186.

185 Selon notre définition.

186 Théophraste, *De caus. plant.* I 61.2 «Greffer est réellement une manière de planter. Ce n'est pas une simple juxtaposition (*parátaxis*). Le scion utilise le support comme un terrain, et en tire une nourriture prédigérée». Texte cité in *A source book in Greek Science*, de Cohen and Drabkin (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1968-1969) p. 456.

187 *Loc. cit.*

188 *Nature de l'Enfant*, XXVI 5, trad. R. Joly (Paris 1970).



*exit ad caelum ramis felicibus arbos*  
 miraturque nouas frondes et non sua poma <sup>189</sup>.

Le terme de *planta*, qu'E. de Saint Denis traduit par scion, doit être conservé: Il s'agit de plants, et la greffe est comparée à l'acte de plantation, comme chez Aristote <sup>190</sup>. Il faut traduire: «ensuite on y introduit des *plants féconds* C'est donc au scion qu'est attribuée la fécondité Mais la phrase suivante concerne le sujet porteur qui s'étonne de voir un feuillage nouveau et des fruits qui ne sont pas les siens. Il semble que l'arbre greffé soit devenu un arbre nouveau, un arbre transformé. C'est bien l'expression de II.33: *mutatam ... pirum*: le poirier *métamorphosé*. La fécondité semble donc reportée sur l'arbre greffé; et la greffe est alors l'opération de sa métamorphose.

Dans toute la description qui précède immédiatement, celle de l'écussonnage, Virgile donne, comme accessoirement, une explication; en employant le verbe *docere*:

... *huc aliena ex arbore germen*  
*includunt udoque docent inolescere libro* <sup>191</sup>.

Il s'agit d'une analogie avec l'apprentissage, avec l'enseignement, avec la *culture*. Nous retrouvons cette analogie en ce vers:

...*adeo in teneris consuescere multum est* <sup>192</sup>,

où *teneris* désigne beaucoup plus généralement que les jeunes pousses, tous les enfants. Cette analogie est intéressante, dans la mesure où elle renverse le lieu commun qui fait de l'agriculture le modèle privilégié de la culture. Ainsi chez Euripide <sup>193</sup>, Philon d'Alexandrie <sup>194</sup> Plutarque <sup>195</sup>, entre autres. Dans ce lieu commun, les naturels sont comparés aux terrains <sup>196</sup>, toutes les opérations de la culture, labourage, émondage, greffe, fournissent des analogies avec les

189 G. II 78-82.

190 Cf. *loc. cit.*, p. 43 note 6.

191 G. II 76-77.

192 G. II 272.

193 *Hécube* 592 ss.

194 *De agricultura*.

195 *De liberis educandis*.

196 Très proche de Lucrèce, V 1367-9.

opérations de l'enseignement, ainsi que les conditions météorologiques.

Chez Virgile, c'est l'éducation qui sert de modèle à l'écussonnage; c'est la culture qui fournit une analogie à l'agriculture. Le principe en est d'ailleurs donné à plusieurs reprises: c'est l'*habitude*; une habitude que l'on peut appeler conservatrice, dans le vers que nous venons de citer (II 272). Dans les transplantations, il faut marquer l'orientation des jeunes pousses: «tant l'accoutumance est importante chez les petits».

La même ambiguïté qu'à propos de *teneris* est à notre avis perceptible dans les vers:

... *Tamen haec quoque, si quis  
inserat aut scrobibus mandet mutata subactis,  
exuerint siluestrem animum cultuque frequenti  
in quascumque uoles artis haud tarda sequentur*<sup>197</sup>.

En fait les termes d'*animum*, *cultu*, *artis*, peuvent se comprendre aussi bien comme s'adressant aux végétaux, en ce cas *cultu* a le sens littéral, *animum* et *artis*<sup>198</sup> sont des métaphores; ou comme concernant aussi les hommes, et c'est *cultu* qui est une métaphore.

Cultiver, c'est *adoucir*, comme le dit Virgile: *fructusque feros mollite colendo*<sup>199</sup>, «adoucisiez en les cultivant les fruits sauvages». Déjà l'auteur d'*Airs, Eaux, Lieux* écrivait<sup>200</sup>: «...et ceux qui proviennent des semences, aussi bien que ceux que la terre engendre d'elle-même, et que les habitants emploient *en adoucissant leurs qualités sauvages* par une transplantation dans un terrain convenable»<sup>201</sup>.

197 G. II 49-52.

198 Le sens de *artis* dans ce passage est difficile. Benoist commente, dans son édition, par: «combinaison de culture» (Plessis Lejay: *procédés de culture*). En fait, il vaudrait mieux traduire par *états* ou par *qualités*. Cf. le sens de *artes* chez Salluste, *Jugurtha* I, et l'expression *bonae artes*. Dans le texte de Virgile, la valeur essentielle d'*artis* est de s'opposer à la production naturelle, à *natura*.

199 G. II 36; cf. Lucrèce, V 1368.

200 Ch. 12, trad. Daremberg, *op. cit.*, p. 357.

201 Cultiver l'âme, c'est aussi adoucir les passions, comme le dit Philon: «L'homme est l'être le plus doux car la nature lui a donné en présent la raison, grâce à laquelle il charme et adoucit les passions les plus sauvages». *De aeternitate mundi*, 68; cf. aussi *Decal.* 115, 132, 180; *Spec.* I 295; *Praem.* 92.

Mais le principe est encore ici l'*habitude*, créatrice cette fois, et ces *artes* sont en fait une *seconde nature* <sup>202</sup>. A. Favier rapprochait ce passage de Virgile de la formule inspirée d'Aristote: «l'habitude est une seconde nature». En fait l'habitude est le principe éducatif par excellence, comme l'écrit Plutarque: καὶ γὰρ τὸ ἥθος ἔστι πολυχρόνιον. <sup>203</sup>

JACKIE PIGEAUD

202 Cf. A. Favier, *Un médecin grec du II<sup>e</sup> siècle ap. J.C. précurseur de la méthode expérimentale moderne, Ménodote de Nicoméde* (Paris 1906) p. 47.

203 *De liberis educandis* 2 F3.