

# Servius mythographe ?

## Réflexions à partir du commentaire au chant 1 de l'*Énéide*

---

SÉVERINE CLÉMENT-TARANTINO

Halma, UMR 8164, CNRS, Université Lille 3 - Sciences Humaines et  
Sociales

[severine.tarantino@univ-lille3.fr](mailto:severine.tarantino@univ-lille3.fr)

Cet essai trouve son origine dans le constat que j'ai fait, en travaillant sur la traduction du commentaire servien au chant 1 de l'*Énéide* pour une collection nommée « Mythographes »<sup>1</sup>, que la mythographie n'occupait pas une place essentielle au sein dudit commentaire, que dans cette partie peut-être représentative – son début – ne s'observait pas vraiment, en tout cas, l'espèce de réflexe mythographique dépeint par Alan Cameron dans le

---

<sup>1</sup> Baudou-Clément-Tarantino (2015). Je remercie vivement Jacqueline Fabre-Serris pour m'avoir incitée (et pour m'inciter encore) à approfondir mes recherches sur Servius ; je suis également reconnaissante aux deux experts anonymes qui ont relu et critiqué mon texte, pour leurs suggestions et leurs remarques qui m'encouragent elles-mêmes à continuer de progresser sur ce terrain.

chapitre 8 (« Mythographus Vergilianus ») de *Greek Mythography in the Roman world* :

In fact the Servian corpus offers a mythical ‘story’ for almost every person, place and event plant Vergil mentions. Many of these notes provide useful identifications and background information. But more often than not the information provided is both excessive and (for its professed purpose of explaining Vergil) unnecessary – sometimes altogether inappropriate<sup>2</sup>.

Le propos d’Alan Cameron, rappelons-le, n’est pas centré sur Servius, mais s’intègre à la démonstration relative à l’existence d’un *Mythographus Vergilianus* dans lequel auraient puisé Servius et Aelius Donat avant lui. Le sentiment que nombre des informations que l’on trouve dans le *corpus Servianum* sont superflues et/ou déplacées par rapport au texte de Virgile fait, quant à lui, partie d’une expérience commune à de nombreux lecteurs et s’explique notamment par la tendance encyclopédique que devait encourager, de la part des commentateurs, une conception encyclopédique du texte virgilien<sup>3</sup>. Le propos d’A. Cameron est ainsi représentatif de ce que l’on pense en général de la mythographie chez ‘Servius’ (*i.e.* cette dernière y ferait l’objet d’un intérêt systématique) : c’est cette *doxa*, et non la démonstration du savant, que j’ai entrepris de discuter en y apportant des nuances ; ce faisant, j’ai essayé d’ouvrir, si je puis dire<sup>4</sup>, des pistes de réflexion qu’il faudrait continuer d’explorer en étudiant minutieusement les différents livres et les

<sup>2</sup> Cameron (2004) p. 184.

<sup>3</sup> Je reviendrai plus loin sur cet aspect ; le projet didactique qui sous-tend le commentaire servien est fondamentalement pour beaucoup dans ces enrichissements, sinon dans ces surenchères (voir la note suivante).

<sup>4</sup> M.-L. Delvigo (Delvigo 2012) a peut-être cerné l’essentiel dans son article sur Servius et le mythe en affirmant que (je paraphrase en traduisant) si le commentaire servien introduit systématiquement des explications sur des faits, personnages, lieux, éléments du monde animal et végétal mentionnés par Virgile et profite régulièrement de l’occasion pour ajouter des détails ou des informations qui ne sont pas strictement nécessaires pour éclairer le sens du passage en question, c’est parce qu’il est guidé par un projet qui est plus largement didactique que strictement exégétique (p. 181). Le cœur de l’article consiste ensuite à montrer que le but visé par le commentateur en matière de mythe se trouve encore au-delà, et implique un programme de formation encore plus ample (que celui qu’a en charge le *grammaticus*) : Servius est soucieux de montrer comment on lit le mythe et quelle vérité (historique, physique, philosophique, morale) peut et doit y être recherchée. Ma conviction est que, parce que le commentaire servien ne m’apparaît pas comme aussi « systématique » qu’on continue de le dire en matière d’apports mythographiques, il mérite, *a contrario*, d’être étudié de manière systématique et dans le détail pour que l’on en apprécie toute la complexité. La forme fragmentaire de ce commentaire est sans doute en grande partie responsable de son non-systématisation. Mais elle n’invalide pas d’avance, je crois, des enquêtes qui viseraient à déterminer s’il y a des mythes sur lesquels les commentateurs ne réagissent que peu ou pas, ou à décrire les traitements récurrents dont certains mythes font, par ailleurs, l’objet. Lafond (2016) obtient ainsi des résultats très intéressants à propos de la figure d’Hercule.

trois parties du commentaire servien aux œuvres de Virgile<sup>5</sup>. Mon propos n'est donc pas tellement de contester l'idée d'un Servius mythographe (ou, plus exactement, d'un commentaire servien ayant pour composante importante – comme « fragment d'érudition » majeur – la mythographie<sup>6</sup>), mais plutôt de contribuer à préciser en quel sens et, surtout, dans quelles pratiques de lecture (pédagogiques et interprétatives) se manifeste cette démarche mythographique et ce, dans les deux parties du commentaire (Servius / Servius *auctus*). Mon terrain d'exploration principal reste le commentaire à l'*Énéide* 1, auquel s'ajoutent la prise en compte de quelques sondages sur l'ensemble du commentaire à l'*Énéide* et une lecture plus rapprochée du commentaire au chant 3<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> A. Deremetz (Deremetz 2016) propose une synthèse sur la mythographie dans le commentaire servien aux *Bucoliques*, en précisant toutefois qu'il n'a pas mené une « enquête systématique » ; dans sa conclusion, il s'écarte néanmoins de la *doxa* pour autant qu'il souligne (p. 174) que Servius ne s'attache qu'aux mythes les plus rares ou les plus denses, d'une part, et, d'autre part, à l'interprétation philosophique des mythes, *i. e.* en laissant de côté ce qui ne relevait pas de l'information nécessaire pour un « lectorat encore au fait des mythes les plus célèbres ». Comme on le verra, le commentaire à l'*Énéide* 1 mène parfois à un constat différent : des mythes très célèbres font l'objet d'une note et ce n'est pas toujours du côté de Servius (autrement dit, du côté présumé le plus pédagogique du commentaire) que se trouve le rappel de données que l'on pourrait juger élémentaires.

<sup>6</sup> Le tout récent volume coordonné par A. Garcea, M.-K. Lhommé et D. Vallat (Garcea-Lhommé-Vallat 2016) comporte trois contributions importantes sur Servius et la mythographie : Daspet (2016), Lafond (2016) et Longobardi (2016).

<sup>7</sup> Le sujet du chant 3 m'avait fait penser qu'il pouvait se prêter à plus d'exposés de type mythographique. Une vérification menée avec PHI sur les occurrences de *fabula* fait apparaître que ce chant est effectivement celui qui en comporte le plus, avant même le chant 6, le chant 1 se plaçant en fait entre les deux. Dans cette mesure, le commentaire du chant 1 se présente comme plus mythographique que ce qu'il m'avait semblé en le traduisant. Une enquête exhaustive sur tout le commentaire ne devrait cependant pas se limiter à ce qui est désigné comme *fabula* dans le commentaire ; s'ajoutent d'abord tous les passages qui ne se signalent pas de façon aussi explicite (en plus de *finjo* – sous les formes *finjitur* ou *finjuntur*, *fictum/la est...* – on peut déjà intégrer nombre de notes où *dicitur*, par exemple, sert à introduire un récit mythique), de telle sorte, d'ailleurs, qu'il nous revient de décider où l'on fait commencer et finir le mythe dans Servius, malgré la définition, désormais célèbre, que l'on trouve dans le commentaire *ad Aen.* 1, 235 [A SANGVINE TEVCRI] (et qui ne semble pas respectée à la lettre partout, à commencer par le Servius *auctus*) : « il faut savoir que, entre la fable (*fabula*) et le récit imaginaire (*argumentum*), à savoir l'histoire (*historia*), la différence et la suivante : on parle de fable pour des événements qui vont contre l'ordre des choses, qu'ils aient eu lieu ou non, comme à propos de Pasiphaé, tandis que l'histoire rapporte tout ce qui est conforme à l'ordre des choses, que cela ait eu lieu ou non, comme à propos de Phèdre. »

## 1. La mythographie subordonnée à l'explication du texte de Virgile

Le premier élément du texte de l'*Énéide* susceptible d'attirer, pour nous<sup>8</sup>, une annotation à caractère mythographique est Énée lui-même, dans le proème, en particulier lorsqu'il est dit « le premier » à être parvenu en Italie. Servius se concentre alors strictement sur le problème soulevé par *primus* et ne mentionne Anténor qu'à ce titre, sans s'attarder sur l'identité de ce personnage et les raisons de son arrivée avant Énée. Ici, Servius *auctus* fait de même et propose deux explications alternatives de *primus*.

QVI PRIMVS : quaerunt multi cur Aeneam primum ad Italiam uenisse dixerit, cum paulo post dicat Antenorem ante aduentum Aeneae fundasse ciuitatem. Constat quidem, sed habita temporum ratione peritissime Vergilius dixit. Namque illo tempore, quo Aeneas ad Italiam uenit, finis erat Italiae usque ad Rubiconem fluuium ; cuius rei meminit Lucanus *et Gallica certus limes ab Ausoniis disternat arua colonis*. Vnde apparet Antenorem non ad Italiam uenisse, sed ad Galliam Cisalpinam in qua Venetia est. Postea uero promotis usque ad Alpes Italiae finibus, nouitas creauit errorem. [...]

PRIMVS : ergo non 'ante quem nemo', sed 'post quem nullus' [...]. Vel laudatiue 'primus' [...].

QVI PRIMVS : beaucoup posent la question de savoir pourquoi il a dit qu'Énée était le premier à être venu en Italie, alors qu'il dit peu après qu'Anténor a fondé une cité avant son arrivée. C'est un fait, mais pour avoir pris en compte la chronologie, Virgile s'est exprimé en homme de grand savoir. En effet à l'époque où Énée vint en Italie, la limite de l'Italie allait jusqu'au Rubicon ; Lucain rappelle le fait dans « une frontière

<sup>8</sup> Pour nous, l'histoire d'Énée, la guerre de Troie même, relèvent fondamentalement du mythe, et notamment de la mythologie des poètes. Pour Servius, ce n'est pas exactement le cas, et c'est surtout à partir du moment où il est question des dieux qu'on entre dans le domaine de la *fabula* (et de la fiction poétique, les deux étant intimement liés, comme nous le verrons plus loin) : je renvoie à la note *ad Aen.* 1, 297, qui dit précisément que « quand il s'agit de rendre compte des dieux, il faut suivre les fables, vu qu'on ignore la vérité » (*in deorum ratione fabulae sequendae sunt, nam ueritas ignoratur*). Le premier monologue de Junon – la première intervention divine de l'épopée – est, quant à lui, présenté par Servius comme une « fiction » (*fictum est*), en référence à un élément essentiel de la définition du *carmen heroicum* dans la préface du commentaire (*continet uera cum fictis*). Il sera question plus loin de ce que Servius range encore explicitement du côté de la *fabula* ou de la fiction (les deux étant souvent amenés à se confondre) dans le commentaire du livre 1. Pour commencer, j'assume que, quand on s'intéresse à la mythographie dans Servius, on ne se limite pas seulement aux passages relevant de sa ou de ses définitions du mythe (*scil.* ce qui concerne les dieux ou ce qui est contre nature, cf. Servius *ad Aen.* 1, 235), en tout cas pas à ceux où apparaissent les mots discriminants comme *fabula* ou  *fingere* et même *historia* (voir ainsi Servius *auctus ad Aen.* 1, 41).

précise sépare les plaines gauloises des habitants d'Ausonie » [Luc. I, 215-216]. Il appert dès lors qu'Anténor n'est pas venu en Italie, mais en Gaule cisalpine, dont fait partie la Vénétie. Mais par la suite, les limites de l'Italie furent étendues jusqu'aux Alpes et l'erreur vint de ce changement. [...]

*PRIMVS : non pas « avant lequel personne », mais « après lequel aucun » [...] À moins que primus ne soit utilisé de manière laudative [...]*<sup>9</sup>

Si l'on avance un peu, linéairement, dans ce début du commentaire, on remarque que c'est seulement dans Servius *auctus* (*ad Aen.* 1, 8) que les Muses donnent lieu à un développement spécifique avec une énumération de théories concernant en particulier leur nombre, tandis que Servius discute des principes de l'invocation aux déesses et de son bien-fondé ici. Lorsqu'apparaissent, plus loin encore, les causes mythologiques de la colère de Junon, le jugement de Pâris et l'enlèvement de Ganymède (v. 27-28) suscitent des rappels brefs assortis de compléments qui, en cet endroit, s'équilibrent à peu près entre les deux parties du commentaire<sup>10</sup> : quelque connue que soit la « fable » du jugement des déesses, Servius *auctus* témoigne peut-être du souci qu'elle soit parfaitement reconnue de tout le monde<sup>11</sup>, et Servius juge bon de rapporter une lecture de *spretae iniuriae* qui implique l'allusion à un autre mythe, moins connu, plutôt qu'une référence plus spécifique au même.

*IVDICIVM PARIDIS : nota fabula est de malo aureo, Paridem pro Venere contra Iunonem Mineruamque iudicasse de forma. Et bene iudicium Paridis, non fauor, ne re uera uideatur offensa. Sic enim agit poeta ut et Iuno causas irascendi habeat, et tamen in Aenea nulla sit culpa.*

<sup>9</sup> Pour le commentaire à l'*Énéide* 1, je cite texte et traduction de Baudou-Clément-Tarantino (2015) ; pour simplifier la présentation typographique, dans le corps du texte, j'utilise cependant les caractères italiques pour ce qui correspond au Servius *auctus*. Dans les autres cas, je cite l'édition de G. Thilo et H. Hagen.

<sup>10</sup> Ce qui est relativement surprenant ici, par rapport à ce que l'on pourrait attendre, est que c'est le Servius *auctus* qui fournit les informations élémentaires tandis que Servius apporte l'information plus érudite. Le mythe d'Antigone, toutefois, n'est rapporté que secondairement, pour faire comprendre comment ceux qui prennent *-que* comme un vrai *-que* coordonnant entendent la deuxième expression utilisée, *spretae formae*. Sur ces v. 27-28 et même jusqu'au v. 30, Vallat (2016a) présente en annexe (et dans le texte p. 41 sqq.) une confrontation très intéressante entre Servius, Servius *auctus* et les scholies qui se trouvent dans les manuscrits Parisinus 1750 et Valentaniensis 407 avec différentes « métamorphoses » des textes de Servius et du Servius *auctus*.

<sup>11</sup> Sont ajoutés, dans Servius *auctus*, *est de malo aureo* après *nota fabula* et *de forma* après *pro Venere contra Iunonem Mineruamque iudicasse*. L'histoire n'est pas directement racontée (à la différence de ce qu'on trouve par exemple dans la note *ad loc.* du fameux *Virgile* de Plessis-Lejay dans les Classiques Hachette : n. 4 p. 238), mais deux éléments sont introduits pour éviter, peut-être, la moindre ambiguïté ou pour faciliter la reconnaissance.

SPRETAEQVE INIVRIA FORMAE : epexegetis est. Hoc enim fuit iudicium Paridis, ut *-que* particula uacet [...] licet multi separent dicentes aliud esse ; numquam enim coniunctio ponitur nisi inter duas res. Et 'spretae formae' referunt ad Antigonam, Laomedontis filiam, quam a Iunone propter formae adrogantiam in ciconiam constat esse conuersam.

IVDICIVM PARIDIS : *c'est la célèbre fable à propos de la pomme d'or*, selon laquelle Pâris rendit un jugement en faveur de Vénus contre Junon et Minerve *à propos de leur beauté*. Iudicium *Paridis*, « jugement » de Pâris, au lieu de fauor, « marque de faveur », est judicieux, afin qu'elle ne semble pas avoir été vraiment offensée. Le poète fait ainsi en sorte que Junon ait des raisons de se mettre en colère et que cependant aucune faute ne soit attribuée à Énée.

SPRETAEQVE INIVRIA FORMAE : c'est une épexégèse. Tel fut en effet le jugement de Pâris ; si bien que la particule *-que* est superflue [...] ; cependant beaucoup distinguent les deux éléments en disant que le second désigne autre chose, car une conjonction est toujours employée pour séparer deux éléments. Et, selon eux, *spretae formae* renvoie à Antigone, la fille de Laomédon, dont on sait qu'elle fut changée en cigogne par Junon, à cause de l'arrogance que lui inspirait sa beauté.

En ce qui concerne Ganymède, Servius se contente d'un court rappel généalogique avant de se concentrer sur le mot employé par Virgile à son propos, *honores* ; Servius *auctus* rassemble et complète ce que dit Servius sur *honores* avant de s'étendre davantage sur Ganymède, ses équivalents latin et chaldéen (avec, dans ce dernier cas, un nom et une référence qui sont pour nous encore mal connus<sup>12</sup>).

GANYMEDIS HONORES : Troi, regis Troianorum, filii. 'Honores' autem dixit uel propter ministerium poculorum, quod exhibuit diis remota Hebe, Iunonis filia, uel quod inter sidera conlocatus Aquarii nomen accepit. Ergo irascitur Iuno quod non ob hoc tantum raptus sit ut pocula ministraret, sed quod ideo uiolatus sit ut diuinos honores consequeretur. Aut 'honores' propter formam, ut « et laetos oculis adflarat honores ». Sane hic Ganymedes Latine 'Catamitus' dicitur, licet Theodotius, qui Iliacas res perscripsit, hunc fuisse Belin Chaldaeum dicat et Laomedonti praedixisse, tunc perituram et ciuitatem et regnum Troianum, cum de monte Metios sponte fuisset saxum elapsum : quod cum euenisset postea Ilium esse dirutam.

GANYMEDIS HONORES : Ganymède est le fils de Tros, roi des Troyens. Il a parlé d'« honneurs » ou bien du fait de la fonction d'échanson qu'il joua

<sup>12</sup> Voir Cameron (2004) p. 201.

auprès des dieux après qu'Hébé, fille de Junon, eut été écartée, ou bien parce qu'il fut placé parmi les astres et reçut le nom d'Aquarius. *Junon est donc en colère non à l'idée seulement qu'il avait été enlevé pour assurer le service d'échanson, mais que l'outrage qu'il avait subi lui valût les honneurs divins. Ou bien il emploie honores à cause de sa beauté comme dans « et laetos oculis adflarat honores », « avait insufflé à ses yeux une beauté joyeuse » [Aen. I, 591]. D'autre part, ce Ganymède est appelé Catamitus en latin, alors que, selon Théodotius, qui a raconté l'ensemble des événements troyens, il s'agissait du Chaldéen Bélis : il avait prédit à Laomédon que la cité et le royaume de Troie périraient lorsque de la montagne Métios tomberait de lui-même un rocher : après cet événement, Ilios serait détruite.*

Ainsi, dans toute cette séquence relative au proème, on ne trouve pas beaucoup d'informations mythographiques qui soient, dans leur principe, en excès ou déplacées<sup>13</sup>. D'ailleurs, d'autres éléments auraient pu donner lieu à des annotations mythographiques : c'est, par exemple, le cas de *Libya*, la Libye (un développement ici eût été d'autant plus gratuit et « inapproprié » que l'on se trouve alors dans l'exposé des causes historiques de la colère de Junon)<sup>14</sup>. De même, certaines explications qui empruntent au mythe auraient pu être davantage développées : ainsi de l'emploi de *Saturnia* à propos de Junon au v. 23 (Servius se concentre sur l'antonomase, Servius *auctus*, sur les implications négatives de l'adjectif, mais nul ne remonte, en quelque sorte, jusqu'à Saturne), et de l'explication de *genus inuisum* au v. 28 (Servius mentionne seulement Dardanus en tant que fils d'une rivale de Junon, Électre)<sup>15</sup>. De ce dernier constat, on peut tirer l'idée que le commentateur n'a

<sup>13</sup> Ce que Servius *auctus* ajoute sur Ganymède est ce qui tend le plus au superflu (Vallat 2016a, p. 39, parle d'une note « de pure érudition, déconnectée du texte virgilien » et fait référence à l'observation d'A. Cameron dont je suis partie). Mais nous pouvons d'autant plus le voir ainsi que nous ne maîtrisons pas toute l'information. Le surcroît d'érudition mythographique sensible dans Servius *auctus* se remanifeste néanmoins peu après, dans la note consacrée au « cruel Achille », au v. 30 : le commentaire témoigne d'abord d'un intérêt pour les représentations figurées qui se vérifie souvent par la suite (ici, il est question d'une statue d'Achille au Sigée avec une perle au lobe de l'oreille, « comme les femmes ») ; puis est mentionné un surnom d'Achille, Pemptus, qui n'est pas du tout expliqué. L'apport est ainsi très allusif, et présuppose sans doute la connaissance des épisodes de l'histoire d'Achille comme son séjour à Scyros et son mariage avec Hélène.

<sup>14</sup> *Libya* apparaît comme personnage dans la note de Servius *auctus* à propos d'Agénor au v. 338 d'*Énéide* 1.

<sup>15</sup> Dans les deux cas, la confrontation avec celui qui est un des derniers héritiers (en partie non avoué) du commentaire servien, le *Virgile* annoté par Plessis et Lejay (déjà cité n. 11) est intéressante (surtout que cette édition est encore très utile et utilisée aujourd'hui, particulièrement pour ses notes mythographiques) : à propos de *Saturnia* (n. 8, p. 237-238), l'information de base est rappelée – Junon peut être dite « saturnienne » en tant que fille de Saturne (alors nommé Kronos) – avant l'ajout d'un complément plus érudit sur un lien possible avec la divinité carthaginoise Baal-Moloch ; à propos de *genus inuisum*, il n'en est pas dit plus que dans Servius, mais un renvoi à une autre note de l'ouvrage permet au



pas le souci pédagogique de tout éclairer ou, plutôt, de ‘poser’ de grands cadres ou certains renseignements élémentaires dès le départ ; mais on peut aussi souligner qu’il préfère garder certaines mises au point pour des passages ultérieurs où elles seront plus directement utiles (et, peut-être, susceptibles d’être retenues). Au reste, il était sans doute préférable de ne pas surcharger le tout début du commentaire (comme, lorsqu’on présente aujourd’hui une œuvre à des élèves, il vaut mieux ne pas tout leur donner d’emblée ou, du moins, ne pas approfondir de manière égale tout ce qu’on leur donne d’emblée).

Dans le commentaire au livre 1 de l’*Énéide*, dans cette partie qui constitue le début du commentaire servien, s’observe, de fait, à mon avis, une retenue relative qui fait que l’éventuel intérêt tout spécial de Servius pour la mythographie y paraît bien subordonné au projet d’expliquer le texte de Virgile. Cela n’exclut pas que cet intérêt prenne ensuite le dessus – une évolution que seule une étude de tout le corpus mythographique présent dans le commentaire permettrait de confirmer ou d’infirmar de façon certaine<sup>16</sup>. En attendant une telle étude, je propose de poursuivre le parcours du commentaire à l’*Énéide* 1, pour voir quelle est la place respective occupée par les notes mythographiques superflues ou ‘réflexes’ et les notes ‘fonctionnelles’ sur lesquelles il m’a semblé utile d’attirer l’attention.

### 1.1 En quoi consistent les notes mythographiques ?

D’après le relevé que j’ai constitué<sup>17</sup>, les commentaires présentant un contenu mythologique sont, pour une grande majorité, utiles et bienvenus parce qu’ils s’appuient véritablement sur un élément du texte de Virgile qu’ils

---

lecteur de mieux s’informer ou de raviver ses souvenirs à propos de Dardanus. Face à l’emploi de *prima* au v. 24, Plessis et Lejay reprennent l’interprétation de Servius (« au premier rang ») sans sa prémisse : Junon ne peut être dite « la première » à avoir mené la guerre contre Troie dans la mesure où Hercule avant elle se battit contre les Troyens » (*atqui Hercules prior contra Troianos pugnauit*, Servius *ad Aen.* 1, 24). Servius, pour sa part, se montre ici encore très allusif, réservant le récit pour plus tard (voir Servius *ad Aen.* 1, 619 ; cf. Servius *auctus ad Aen.* 2, 625, *ad Aen.* 3, 3, Servius *ad Aen.* 4, 228, Servius et Servius *auctus ad Aen.* 8, 157, Servius *ad Aen.* 10, 91).

<sup>16</sup> Au sein même du commentaire au livre 1, du côté de Servius, le nombre de remarques à caractère mythographique s’accroît à partir d’un certain moment et en particulier à partir des v. 500 et suivants : Servius s’y met par exemple à détailler l’origine de noms de lieux ou de peuples (voir les notes *ad Aen.* 1, 530, 532, 533 sur l’Hespérie, les Oenotres, l’Italie), alors qu’il n’en avait visiblement pas eu le souci particulier auparavant. De même, des personnages sur lesquels il n’avait pas ‘rebondi’ lors de leur première mention reçoivent ici leur première ‘fiche signalétique’ : c’est, par exemple, le cas d’Aeste dans la note *ad Aen.* 1, 550, alors qu’une telle présentation avait été annoncée pour le livre 5 seulement dans le commentaire de Servius *auctus ad Aen.* 1, 195).

<sup>17</sup> Il est produit en Annexe.



contribuent à éclairer. Tous ne sont peut-être pas cependant mythographiques, ou ils ne le sont pas de la même manière. On peut distinguer en effet entre des notes où (sachant que les différentes opérations décrites peuvent se combiner, en particulier dans le lien entre les deux parties du commentaire) :

- le commentateur se limite à donner des éléments d'élucidation très brefs (voir par exemple ce que dit Servius des deux Ajax, quand il justifie l'emploi par Virgile de l'adjectif *Oili* au v. 41<sup>18</sup>)
- le commentateur prend le temps de raconter un mythe déterminé (Servius *auctus*, dans le passage à peine cité, « raconte » déjà avec quelques mots ; mais à côté de cela, on trouve des récits en bonne et due forme, avec un début, une fin, plutôt circonstanciés – toujours plus circonstanciés du côté de Servius *auctus* – et, éventuellement une formule d'amorce comme *fabula quidem hoc habet*<sup>19</sup>)
- le commentateur entre un peu plus dans le détail et la complexité d'un mythe, en ajoutant et/ou en énumérant des variantes (intérêt pour les variantes et style énumératif sont plutôt caractéristiques de Servius *auctus* ; on peut donner ici comme exemple la façon dont il complète la généalogie de Rhésus *ad Aen.* 1, 469, ou son traitement des différentes origines données au nom de Rome dans la note *ad Aen.* 1, 273 *DONEC REGINA SACERDOS*)
- le commentateur s'intéresse en outre à la façon dont le mythe (ou telle représentation figurée, « fictive », d'un personnage) a pu se former (cette sorte de rationalisation est souvent introduite par un tour du type  *fingitur quia* ou *fictum est quod...*<sup>20</sup>)

<sup>18</sup> Servius *ad Aen.* 1, 41 *OILI* : 'Oilei'. Et non uacat ; nam et duo Aiaces fuerunt, et ambo furuerunt, sed ira Telamonius, hic amore (« Pour *Oilei*. Le terme n'est pas superflu, puisqu'il y avait deux Ajax et que les deux furent en proie à la fureur, mais le fils de Télamon pour la colère, l'autre pour l'amour »). Le Servius *auctus* ajoute *armorum* après *ira* (« la colère qu'il ressentit à propos des armes ») et *quo Cassandram in templo Mineruae capto Ilio stuprauit* après *amore* (« l'amour qui l'amena à violer Cassandre dans le temple de Minerve après la prise d'Ilion »).

<sup>19</sup> Cette tournure précise se trouve dans Servius *ad Aen.* 1, 568.

<sup>20</sup> Dans le commentaire du chant 1, c'est par exemple le cas, mentionné par Servius *auctus*, du troisième bras prêté à Ajax dans des récits rapportés par des *historici Graeci* (*a multis historicis Graecis tertiam manum dicitur post tergum habuisse*), qui ajoutent eux-mêmes peut-être (*quod ideo dicitur fictum quia*) que c'est parce que ce héros « se servait si rapidement de ses mains au combat qu'on pensait qu'il en avait une troisième ». Cf. Servius *ad Aen.* 3, 6 (Pâris a été tué dans le temple d'Apollon Thymbraeus, ce qui a fait imaginer / ce qui a donné la légende qu'Apollon lui-même l'avait tué – cf. le commentaire *ad Aen.* 6, 57 où on retrouve ce raisonnement et où E. Jeunet-Mancy rend – à juste titre – *fingere* par « mythe ») ; *ad Aen.* 4, 58 (si Cérès est représentée comme l'inventrice des lois, c'est parce qu'avant d'avoir le blé, les hommes étaient sans lois)...



- le commentateur confronte la version mythologique et la version véridique (historique ou philosophique) d'un événement (une des expressions récurrentes est alors le couple *secundum fabulam... secundum ueritatem*<sup>21</sup> ou, comme *ad Aen.* 1, 568 : *fabula quidem hoc habet... sed ueritatis hoc est...*, à propos d'Attrée et de Thyeste et de l'éclipse de soleil liée aux deux personnages<sup>22</sup>)
- le commentateur présente une lecture allégorique d'un passage mythologique dans Virgile (un des *facta* annoncés dans la préface du commentaire, i.e. notamment des scènes divines : au livre 1, sont tout particulièrement concernés la scène Junon-Éole, l'intervention de Neptune, et le conseil divin entre Jupiter et Vénus, dans le commentaire qu'en donne Servius<sup>23</sup>)
- le commentateur théorise sur le mythe (comme dans la note fameuse, *ad Aen.* 1, 235, où Servius opère une distinction entre l'*argumentum* ou l'*historia*, d'une part – c'est ce qui suit l'ordre naturel, que cela se soit passé ou non – et la *fabula*, d'autre part – pour ce qui, que cela soit advenu ou non, va contre la nature<sup>24</sup>)

<sup>21</sup> Ces deux locutions précises apparaissent *ad Aen.* 5, 864 (les Sirènes) et 6, 25 (le Minotaure). Cf. Servius *ad Aen.* 6, 16 (*ad fabulam, ad ueritatem*, à propos de la course aérienne de Dédale) et 8, 190 (*secundum fabulam... secundum philologos et historicos... ueritas*, à propos de Cacus) ; et encore Servius *ad Aen.* 3, 73 (*fabula / ueritas*) à propos de Délos, et *ad Aen.* 6, 719 (où l'opposition passe entre les *figmenta* des poètes et la vérité des philosophes). Sur l'opposition *fabula / ueritas* (ou *res uera*), voir spécialement Delvigo (2012), p. 184 sqq.

<sup>22</sup> Les autres occurrences dans le commentaire du chant 1 sont Servius *auctus ad Aen.* 1, 619 (remarquable parce que c'est la seule – avec ces deux termes précis – dans cette 'partie' du commentaire, et qui porte en l'occurrence sur le mythe du rapt d'Hylas rapporté incidemment) ; Servius *ad Aen.* 1, 651, à propos d'Hyménée, qui n'est pas un dieu (*falsum est*), mais (*hoc habet ueritas*) un homme qui libéra un jour des vierges et fut ensuite tenu en honneur par les jeunes filles (censées se libérer de leur virginité par le mariage) ; Servius *ad Aen.* 1, 743 (si l'on s'essaie à préciser comment Iopas à Carthage chanta l'origine des hommes, il faut voir si c'est selon le mythe – auquel cas, ce sont Prométhée, ou Deucalion et Pyrrha – ou si c'est selon la vérité des philosophes – et alors il s'agit des éléments). Il faut encore mentionner les notes où le commentateur s'emploie à rapporter la vraie version d'une histoire (d'un mythe qui est pour lui de l'*historia* ou devient alors de l'*historia*) : c'est par exemple le cas de l'enlèvement d'Hélène, *nota fabula* sur laquelle Servius *auctus* fait la lumière dans la note *ad Aen.* 1, 651 PERGAMA CVM PETERET – *nota fabula omnibus traditum est, quamuis uera historia hoc habere dicatur...* et c'est l'histoire du 'fantôme' d'Hélène donné par Protée à Pâris – après que Servius *ad Aen.* 1, 526 ET PROPIVS a commencé à l'éclairer différemment (*historiae hoc habet ueritas...* Hélène a été enlevée dans la violence). Voir aussi Servius *ad Aen.* 1, 474, où Servius révèle la véritable histoire entre Troilus et Achille : une histoire d'amour que Virgile a occultée pour une question de convenance.

<sup>23</sup> Voir les notes de Servius *ad Aen.* 1, 47, 52, 71, 142 et 223.

<sup>24</sup> Voir aussi la note déjà mentionnée *ad Aen.* 1, 297. Sur la différence *historia / fabula* dans le commentaire servien, voir d'abord Lazzarini (1984). Les articles de Dietz (1995) et Delvigo (2013) ont apporté des compléments très utiles à propos d'*historia* mais aussi de *fabula*. Sur *historia*, voir aussi Vallat (2013) p. 68-69.



- le commentateur théorise sur le recours du poète au mythe, voire sur l'invention mythologique de Virgile (c'est apparemment surtout le cas de Servius, mais on trouve des remarques intéressantes dans Servius *auctus* en dehors du chant 1<sup>25</sup>)

Quand il formule l'observation que j'ai citée en introduction, A. Cameron pense en particulier aux notes du deuxième type parmi ceux que je viens d'énumérer, autrement dit, aux récits de *fabulae*. De fait, c'est sans doute surtout en ce domaine que le commentaire excède le plus les besoins (ou se passe des 'appels') du poème de Virgile en matière d'éclaircissements ou d'enrichissements mythographiques. Il faut cependant tenir compte des autres manières de traiter le mythe dans le commentaire pour ne pas courir le risque de ne pas voir que celui-ci n'est pas, en général, dans l'excès. Il vaut d'ailleurs la peine de considérer d'un peu plus près ces « fables ».

## 1.2 Les 'extras' et la norme

Dans le commentaire au chant 1 de l'*Énéide*, les notes qui apparaissent comme de véritables 'extras' – auxquelles on ne se serait pas attendu, et dont le contenu ne paraît pas devoir jouer sur la compréhension et l'interprétation du texte de Virgile – sont d'abord les quatre récits étiologiques concernant des animaux (le lynx, l'aigle, les abeilles, la tortue : respectivement Servius *ad Aen.* 1, 323, Servius *auctus ad Aen.* 1, 394, Servius *auctus ad Aen.* 1, 430 et 505), l'*aition* relatif à la marjolaine (*amaracus*, dans le 'berceau' végétal où Vénus transporte Ascagne, *Aen.* 1, 693) et celui présentant le personnage d'Hyménée (*ad Aen.* 1, 651, *inconcessosque hymenaeos*).

Dans le cas des abeilles (histoire de Melissa), de la marjolaine (histoire d'Amaracus) et d'Hyménée, on peut vraiment avoir la sensation qu'une information à caractère encyclopédique qui se présente pour nous, en large part, comme originale, se trouve 'plaquée' de manière mécanique sur le texte auquel elle n'apporte rien<sup>26</sup>. Quand le personnage présenté réapparaît ensuite dans le commentaire, comme c'est le cas pour Hyménée, le commentateur

<sup>25</sup> Voir ainsi la note *ad Aen.* 3, 286 sur laquelle je reviendrai à la fin.

<sup>26</sup> De pareils cas ne plaident pas absolument en faveur du recours de Servius à un ouvrage de mythographie virgilienne (le *Mythographus Vergilianus* supposé par A. Cameron 2004, p. 184-216) parce que le texte de Virgile ne fournit pas réellement les entrées des notices qui auraient été dédiées, en l'occurrence, à Melissa et Amaracus. Cf. Delvigo (2012), p. 181-182 (« E tuttavia la presenza del mito nel commento serviano sembra estendersi ben al di là di quanto è logico immaginare come il 'compito istituzionale' di un *Mythographus Vergilianus*. A volte infatti il mito viene raccontato nel commento senza che nel testo ci sia un aggancio esplicito, anche minimo, al mito stesso »).

ne pourrait prétendre avoir fait état ici d'une version qui s'adapte mieux au contexte<sup>27</sup> : il semble néanmoins que le mot *hymenaeus*, surtout employé au sens de « mariage », ait été, aux yeux des commentateurs, assez remarquable pour appeler, à deux reprises encore, un développement, avec tantôt une version plus longue assortie d'une autre étymologie non mythologique (Servius *auctus ad Aen.* 4, 99), tantôt d'un ensemble de variantes (*ad Aen.* 4, 127<sup>28</sup>). Concernant les abeilles, aucun lien n'est fait ensuite avec l'histoire présentée ici<sup>29</sup>. Amaracus ne réapparaît pas.

Dans le cas du lynx, et surtout de l'aigle et de la tortue, les récits présentés par les commentateurs s'intègrent à un exposé sur les particularités de l'animal d'un côté, et, de l'autre, sur la voûte appelée « tortue » en architecture, en particulier dans l'architecture religieuse<sup>30</sup>. En ce qui concerne le lynx (*ad Aen.* 1, 323), c'est l'ajout effectué dans le Servius *auctus* – sur la fonction des épithètes en général et la fonction descriptive de *maculosae* ici – qui donne un cadre au récit de la *fabula*, centré sur l'origine et la signification des taches caractéristiques de cet animal.

MACVLOSÆ LYNCIS : *epitheta tribus modis ponuntur, aut laudandi, aut demonstrandi, aut uituperandi. Hic 'maculosae' demonstrandi est. Sane Lynx rex Scythiae fuit, qui missum a Cerere Triptoleum, ut hominibus frumenta monstraret, susceptum hospitio ; ut in se gloria tanta migraret, interimere cogitavit. Ob quam rem irata Ceres eum conuertit in lyncem, feram uarii coloris, ut ipse uariae mentis extiterat. Et erit nominatius haec 'lynx', ut 'Pan', 'Tros', quae in genetiuo una syllaba crescunt.*

MACVLOSÆ LYNCIS : *les épithètes sont utilisées de trois façons, soit pour louer, soit pour décrire, soit pour déprécier. Ici maculosa, « tachetée », est*

<sup>27</sup> Cf. Servius *auctus ad Aen.* 3, 48, où le commentateur semble justifier le fait qu'il re-raconte une histoire, en l'occurrence, celle de Polydore, parce que le contexte est différent : *propter uarietatem rei*. Mais il se peut que, par ces mots, il veuille 'simplement' dire que la matière est variée et peut donner lieu à la narration de nombreuses versions différentes. C'est en effet une constante du commentaire, relevée par A. Cameron (2004), p. 186.

<sup>28</sup> Il y en a encore une dans le commentaire *ad Buc.* 8, 30, à propos d'Hesperus.

<sup>29</sup> Voir la note 541 de Baudou-Clément-Tarantino (2015) p. 423.

<sup>30</sup> Le terme *testudo* dans ce passage suscite encore des notes : ainsi dans la dernière édition de l'*Énéide* avec la traduction et les notes de P. Veyne (n. 48 p. 55 du vol. I) ; dans le *Virgile* de Plessis et Lejay (n. 5, p. 272), c'est la première information fournie par le Servius *auctus* qui est reprise, à savoir que, au témoignage de Varron, on construisait dans les temples des voûtes au-dessus des statues des divinités. On peut noter aussi que, parmi les informations assemblées par le Servius *auctus*, une est d'ordre grammatical et témoigne du fait que *testudo* pouvait sembler gênant de sorte que certains imaginaient une construction, à vrai dire bien complexe, de la phrase (il se serait agi de la « tortue » formée par les boucliers réunis autour de Didon).

*utilisé pour décrire.* D'autre part, Lyncus était un roi de Scythie, qui avait reçu comme hôte Triptolème, envoyé par Cérès pour montrer aux hommes l'agriculture ; pour détourner son immense gloire à son profit, il songea à le tuer. Irritée de cette action, Cérès le changea en lynx, une bête sauvage de couleurs variées, puisque lui-même avait fait montre d'intentions variées. Le nominatif sera *lynx*, comme pour *Pan* et *Tros*, qui gagnent une syllabe au génitif.

Servius se serait-il d'autant plus facilement passé de formule introductive que l'histoire était davantage connue (c'est de fait la seule parmi les histoires en discussion à posséder des références et des parallèles précis<sup>31</sup>) ?

Les deux autres notes sont, pour leur part, typiques de l'approfondissement qui est souvent pris en charge par le Servius *auctus*. Dans la note *ad Aen.* 1, 394 (l'aigle, « oiseau de Jupiter »), c'est le mythe et le traitement mythographique mêmes qui en sont l'objet : à Servius, il suffit de rapporter une origine mythologique de l'association de l'aigle à Jupiter, origine mythologique qu'il assortit toutefois d'une explication relevant de l'histoire naturelle (et de ses 'paradoxes') :

IOVIS ALES : aquila, quae in tutela Iouis est, quia dicitur dimicanti ei contra Gigantes fulmina ministrasse, quod ideo fingitur, quia per naturam nimii est caloris, adeo ut etiam oua quibus supersidet possit coquere, nisi admoueat gagaten lapidem frigidissimum, ut testatur Lucanus *feta tepefacta sub alite saxa*.

IOVIS ALES : [c'est-à-dire] l'aigle qui est sous la protection de Jupiter, parce qu'il avait, dit-on, porté ses foudres au dieu lors de son combat contre les Géants – cette invention vient de ce que l'aigle est par nature d'une chaleur excessive au point de pouvoir faire cuire les œufs qu'il couve s'il ne place parmi ceux-ci une pierre de jais très froide, comme en atteste Lucain, « après qu'il a pondu, sous ses ailes, les pierres tiédies » [Luc., VI, 676].

Le Servius *auctus* rebondit en donnant, comme autre explication possible de l'association de l'aigle au maître du tonnerre (ou plutôt, en l'occurrence, de la foudre), une explication tirée des *mirabilia* de la nature, et qui fait intervenir, en prime, le laurier (« on dit que ni l'aigle ni le laurier ne sont frappés par la foudre »). Il s'écarte ensuite un instant du mythe (avec un *sane*) pour préciser quel groupe d'oiseaux peut être désigné par *alites* (ceux dont le

<sup>31</sup> Le lieu excepté (la Sicile au lieu de la Scythie : voir Cameron 2004, p. 186 et n. 8), le texte de la fable 259 d'Hygin est le même que celui qu'on lit dans Servius. L'histoire (avec un Lyncus scythe) est également racontée aux v. 648-661 du chant 5 des *Métamorphoses* d'Ovide.

vol donne des auspices, des rapaces dont l'aigle). Puis c'est le retour au développement mythographique – et le début d'un 'vrai' récit circonstancié – qui se fait de la même manière (avec un *sane*), suggérant que, s'il s'agit d'une *fabula* différente de celle rapportée par Servius (*et est alia fabula*), les informations qu'elle constitue occupent le même plan que celles qui viennent d'être introduites. Le récit, où le jeune homme qui va devenir le premier aigle, Aetos, apparaît comme une sorte de second Ganymède, aboutit à une mention de ce dernier et, surtout, à la mention de son propre catastérisme et des propriétés de sa constellation. C'est peut-être cette dernière considération qui amène l'introduction ultime d'une nouvelle variante qui rejoint partiellement la version initialement donnée par Servius (il est question de la guerre des Titans, quand Servius parlait de celle des Géants) et a pour fin mot elle-même l'aigle comme constellation.

Dans la note *ad Aen.* 1, 505 (à propos de l'emploi de *testudo*), l'apport mythographique que l'on trouve dans Servius *auctus*, et qui consiste ici en la seule narration de l'*aition* fabuleux, est un véritable complément par rapport au commentaire de Servius<sup>32</sup> qui se limite à l'essentiel – gloser le mot éventuellement problématique (*testudo* veut dire un « toit arrondi », *camera obliqua*), expliquer la réalité qu'il désigne (les temples ont des toits arrondis par imitation du ciel). Le Servius *auctus* ajoute alors plusieurs précisions et exemples qui semblent, en fait, avoir pour vocation de prouver que Virgile a bien fait d'employer le terme *testudo* en relation avec un temple (*bene ergo, cum de templo loqueretur, addidit ei testitudinem*)<sup>33</sup>. Il tient néanmoins à rapporter l'avis « d'autres » pour qui *templi* complète plutôt *foribus* (*foribus diuae templi*) tandis que *media testudine* serait à comprendre en référence aux armes qui entourent Didon et qui sont mentionnées ensuite (*saepta armis*) : Didon serait alors « au milieu de la tortue formée par les boucliers » (*media scutorum testudine*). De fil en aiguille, c'est la mention de cette tortue sans doute mieux connue, la tortue militaire<sup>34</sup> qui donne lieu à la narration de la 'petite histoire' de l'animal auquel, à cause de la ressemblance, elle doit son nom :

<sup>32</sup> Ce fonctionnement est plusieurs fois souligné par Deremetz (2016), qui parle à propos du Servius *auctus* de « commentaire au second degré » (par exemple p. 167).

<sup>33</sup> Le commentateur en oublie peut-être que certains des auteurs qu'il cite, dont Varron, ne parlaient pas que d'architecture religieuse.

<sup>34</sup> L'interprétation du texte et de l'*ordo* des deux vers implique la formation ; la généralisation qui vient ensuite vise plutôt la machine (*hoc sane genus fabricae ab animalis similitudine...*).

*Hoc sane genus fabricae ab animalis similitudine quae 'testudo' uocatur captum est, de qua fabula talis est : uirgo quaedam nomine Chelone, linguae impatientis fuit. Verum cum Iuppiter Iunonem sibi nuptiis iungeret, praecepit Mercurio ut omnes deos et homines atque omnia animalia ad nuptias conuocaret. Sed omnibus quod Mercurius monuerat conuenientibus, sola Chelone, irridens et derogans nuptiis, nectens moras adesse contempsit. Quam cum Mercurius non uenisse notauisset, denuo descendit ad terras et aedes Chelones supra fluuium positas praecipitauit in fluuium, ipsamque Chelonen in animal sui nominis uertit, quam nos Latine 'testitudinem' dicimus, fecitque ut pro poena dorso tectum, uelut domum suam prona portaret : unde incuruatis aedificiis hoc nomen impositum est.*

*D'autre part, cette sorte de construction qu'on appelle « tortue » (testudo) tire son nom de sa ressemblance avec l'animal, dont la fable est la suivante : il y avait une jeune fille du nom de Chéloné qui ne pouvait maîtriser sa langue. Or, alors que Jupiter célébrait ses noces avec Junon, il ordonna à Mercure d'inviter tous les dieux, tous les hommes et tous les animaux à la noce. Alors que toutes les créatures conviées par Mercure se rassemblaient, seule Chéloné, qui se moquait et tournait les noces en dérision, se mit en retard et négligea d'y assister. Lorsque Mercure eut remarqué qu'elle n'était pas venue, il descendit aussitôt sur terre, poussa la maison de Chéloné dans le fleuve qu'elle surplombait et la transforma elle-même en cet animal qui porte son nom et que nous appelons en latin testudo, « tortue » ; et pour la punir, il fit également en sorte qu'elle portât sur son dos un abri, comme si elle ployait sous le poids de sa maison : d'où vient qu'on a attribué ce nom aux édifices voûtés.*

La conclusion de l'histoire ramène cependant à l'architecture, ce qui traduit peut-être une préférence du commentateur pour la première interprétation du passage. Cette conclusion fait aussi que, alors que la *fabula* pouvait sembler avoir été introduite de manière incidente ou 'automatique' – un animal est mentionné, on en raconte aussi l'origine avec un récit de métamorphose –, sans réelle nécessité, elle en vient à contribuer elle-même à l'interprétation (l'histoire de Chéloné, la femme devenue tortue, aide à mieux comprendre pourquoi l'on parle de tortue pour un édifice voûté, usage que Virgile a suivi).

Le dernier exemple traité montre qu'à y regarder de plus près, certaines notes mythographiques et, en particulier, certaines *fabulae* se révèlent plus liées au texte commenté ou utiles au commentaire qu'il n'y paraît d'abord. Surtout, les trois derniers exemples considérés font voir comment les connaissances mythologiques sont intégrées au commentaire au même titre que les autres, qu'elles peuvent se placer au même niveau que d'autres connaissances plus 'positives' (la zoologie, l'architecture et,

fondamentalement, la grammaire<sup>35</sup>) : elles font alors bel et bien partie de la culture et du savoir que la lecture de Virgile permet d'acquérir.

De fait, la façon dont on conçoit, dans le regard des commentateurs, le texte de Virgile, peut influencer la perception de ce qui est superflu ou inapproprié dans le texte des commentateurs : si le texte de Virgile ne vaut pas seulement en lui-même mais forme aussi, voire surtout, un tremplin vers des connaissances relevant de la culture générale aussi bien que de l'érudition la plus savante<sup>36</sup>, rien *a priori* n'est superflu dans ce qu'en tirent les commentateurs. Ou bien il n'est pas question du même superflu dans les deux cas : si l'on part de l'idée que le commentaire de Servius témoigne de la pratique scolaire par laquelle étaient concernés les enfants les plus jeunes, il s'agira de tout ce qui peut sembler trop érudit dans sa partie de commentaire ; si, par contraste, le Servius *auctus* témoigne d'une démarche plus ancienne, ainsi que des questionnements et des recherches dont était capable la critique virgilienne des trois premiers siècles de notre ère<sup>37</sup>, c'est tout ce qui est trop généraliste et 'simple' en son sein qui pourra sembler de trop. Et le fait est que Servius n'est pas toujours soucieux, en particulier au début, de rappeler des informations que l'on dirait 'de base' – soit qu'il ne dise rien complètement, soit qu'il passe tout de suite à un degré d'approfondissement sans doute inadapté, ou non destiné, à des *paruuli* – tandis que le Servius *auctus* en réintroduit assez régulièrement, de manière à compenser les ellipses

<sup>35</sup> Pour revenir aussi sur l'un des trois premiers exemples (*ad Aen.* 1, 430 QVALIS APES), le Servius *auctus* juxtapose l'histoire de Melissa à un exposé sur le génitif de la troisième déclinaison, et alors qu'il a lui-même donné une précision pour aider à la construction de *qualis* (à faire aller avec *labor* qu'il faut aller chercher un peu loin au vers suivant).

<sup>36</sup> On peut confronter, à ce titre, la note dans laquelle le Servius *auctus* rappelle que Jupiter est régulièrement mentionné avec un foudre par les poètes (*ad Aen.* 1, 230) et la discussion qui se trouve également dans Servius *auctus* (*ad Aen.* 1, 42), pour résoudre le problème de Minerve brandissant le foudre de Jupiter au lieu du sien. Le trident de Neptune donne également lieu à une note de Servius *auctus* dont on pourrait dire qu'elle relève elle-même de la culture générale, sauf qu'il ne se contente pas de dire alors que c'est une représentation usuelle ; il l'explique : « parce que certains appellent la mer la troisième partie du monde, ou parce qu'il y a trois genres d'eaux – de la mer, des fleuves, des rivières – que quelques-uns disent toutes au pouvoir de Neptune ».

<sup>37</sup> Vallat (2016a) fait une présentation très claire et convaincante de la différence entre le texte et, surtout, la méthode et la visée de Servius et celles du Servius *auctus* : ce dernier, quoiqu'il soit fait de nombreuses strates, peut refléter un état ancien de l'exégèse de Virgile qui procède de l'érudition *écrite* et s'adresse à un public *adulte* (c'est l'auteur qui souligne par l'italique) ; par contraste, Servius « a fait basculer pour de bon la tradition du commentaire virgilien dans l'enseignement *scolaire* et *oral* » (p. 62) ; auparavant, D. Vallat décrit, en donnant plusieurs exemples, la façon dont Servius a trié et élagué au sein des commentaires antérieurs en éliminant – en partie – « érudition trop pointue » et « matériaux exégétiques exogènes » (p. 17) ; ces éléments se retrouvent dans le Servius *auctus*, du côté duquel on sent encore les polémiques encore vives, où ne manquent pas les explications alternatives et le recours aux sources grecques, et qui « ne paraît pas destiné à l'enseignement, mais au lecteur déjà lettré » (p. 35).

ou les formulations trop allusives dans Servius). Mais si l'on considère que, quel que soit l'usage du texte dont il se fait l'écho, le commentateur ne doit pas perdre de vue le texte qu'il commente – et que lui-même pense qu'il doit en être ainsi –, beaucoup plus de données sont susceptibles d'apparaître comme non nécessaires ou déplacées.

« Beaucoup plus », mais pas tant que cela en réalité. C'est ce qui m'a semblé remarquable dans le commentaire du chant 1 ; une majorité d'éléments mythographiques y sont introduits effectivement pour éclairer un mot du texte (le nom d'un personnage moins connu, une formulation générale, une périphrase, une approximation<sup>38</sup>), justifier un choix de mot fait par Virgile (*noxia*, par exemple, au v. 41 : voir surtout Servius *auctus ad loc.*) ou une précision qui, à certains, aura semblé inutile (*Oili*, pour préciser de quel Ajax il s'agit au même v. 41) ; ces éléments, enfin, peuvent également contribuer à la résolution d'une *quaestio*<sup>39</sup>. Ces cas tendent peut-être à passer inaperçus parce que ce qui nous frappe le plus se trouve dans les moments où le commentateur, quel qu'il soit, bascule dans une érudition que nous cherchons à mieux connaître, et dont les raretés et les méandres nous laissent parfois sans solution : quantité de choses, alors, n'ont en effet que peu de liens avec le texte de Virgile, que ce soit quand le commentaire détaille et analyse (même brièvement) un mythe introduit de manière incidente (ainsi de l'enlèvement d'Hylas rappelé et rationalisé par le Servius *auctus* dans la longue note à propos de Teucer au v. 619), qu'il propose une leçon en miniature sur la façon dont il faut lire telle représentation figurée traditionnelle d'une figure divine (l'Amour, Servius *ad Aen.* 1, 663, les Grâces, Servius *ad Aen.* 1, 720<sup>40</sup>),

<sup>38</sup> Pour donner un exemple de chaque cas, voir respectivement Servius et Servius *auctus ad Aen.* 1, 570 (présentation d'Éryx : le Servius *auctus* ajoute une variante généalogique mais aussi la caractéristique essentielle de ce lutteur) ; Servius *ad Aen.* 1, 743 (VNDE HOMINVM GENVS) ; Servius *ad Aen.* 1, 329 (la *Phoebi soror* est Diane, qui est, en effet, une chasserresse – ici le Servius *auctus* invoque une ambiguïté dans la construction de *an* qui, placé avant *Phoebi*, pourrait porter sur lui, pour rappeler qu'Apollon avait différents noms et attributs) ; Servius *ad Aen.* 1, 243 (si Virgile parle de l'Illyrie au lieu de la Vénétie, c'est parce que le roi qui a donné son nom à la Vénétie venait d'Illyrie).

<sup>39</sup> C'est le cas dès le premier exemple que nous avons vu, celui d'Antéonor à propos de *primus* au v. 1 du poème. Un exemple amusant est celui de *fuluo tegmine* en *Aen.* 1, 275 (voir Servius *ad loc.*) : si Virgile se permet de dire une chose aussi choquante en apparence (Romulus portant la peau de sa nourrice !), c'est parce qu'il est en train d'écrire du mythe (et que ce dernier est mensonger – d'ailleurs, l'histoire de Jupiter et de sa nourrice présente un cas semblable). Au v. 741, la connaissance du mythe (en l'occurrence d'Atlas, et d'Hercule) permet de défendre une leçon (*quae* au lieu de *quem*, parce qu'Atlas a formé Hercule et non Iopas).

<sup>40</sup> Ainsi ce n'est pas seulement du côté du Servius *auctus* que se manifeste un intérêt pour les représentations figurées : mais ce que ces deux passages confirment surtout, par un autre biais, est le souci que Servius a d'expliquer comment fonctionne le mythe, quelle est la *ratio* qui le sous-tend (cf. Delvigo 2012, p. 192), y compris dans d'autres représentations de celui-ci que narratives.

ou quand le Servius *auctus* (de façon caractéristique) ajoute une histoire ‘paradoxale’, énumère une série de variantes, voire se lance dans un exposé plus ou moins complet sur les différents noms d’un dieu<sup>41</sup>. Ces derniers cas existent bel et bien – il ne s’agit pas de le nier. Mais ils ne sont pas la majorité et ils peuvent amener à se poser d’autres questions encore : d’abord parce que, quand on y regarde de plus près, ici encore on peut parvenir à discerner une logique dans l’approfondissement ou le surcroît d’attention accordé par le commentateur à une histoire déterminée<sup>42</sup> ; ensuite parce que, notamment si l’on se place dans une perspective pédagogique, l’on peut penser qu’un professeur a droit à la digression ou peut juger bon d’approfondir une question à partir d’une donnée du texte qu’il étudie avec ses élèves, en fonction de ses propres compétences et de son domaine de spécialité. Mais les commentateurs auraient peut-être eu une réponse plus radicale si on leur avait objecté le superflu de certaines de leurs annotations, en l’occurrence, en matière mythographique : c’est que, confronté à un poète à la science infinie, il était de leur devoir de rendre compte, au moins en partie, de cette dernière, et ce, d’autant plus que Virgile la met souvent en œuvre de manière implicite,

<sup>41</sup> Sur le catalogue des noms de Vénus dans le commentaire du Servius *auctus ad Aen.* 1, 720, voir Lhommé (2012).

<sup>42</sup> Voici deux exemples. Le temps que Servius passe à raconter la véritable histoire de l’enlèvement d’Hélène dans la note au v. 526 peut s’expliquer par l’importance qu’il y a, dans le contexte, à montrer la force des préjugés contre lesquels Ilionée doit lutter quand il représente – et, dans une certaine mesure, défend – les Troyens devant Didon : s’ils étaient tous comme Pâris (dont il faut savoir qu’il a enlevé Hélène de force après avoir pris Sparte d’assaut !) les Carthaginois pourraient craindre qu’ils soient venus en ennemis ravager leur territoire ; mais (il ne faut pas s’en tenir aux apparences, si accablantes soient-elles et bien voir qu’) ils sont des vaincus et d’un peuple qui, dans son ensemble et, à l’image de son nouveau chef, est *pius*. Dans ces conditions, ce surcroît d’attention de la part du commentateur se comprend peut-être mieux que celui dont bénéficie Orion mentionné en tant que constellation au v. 535 dans le même discours d’Ilionée : sans forme d’introduction, le récit de la « fable » commence de manière abrupte et se déploie assez longuement. Certes, cela permet de faire état de l’étymologie du nom et une fois que celui-là même est considéré, de la quantité particulière du -o initial ; la visée du récit est en outre la transformation d’Orion en la constellation dont le caractère périlleux est ensuite expliqué. Reste que le commentateur aurait pu être plus bref ici sur la partie mythographique – il savait qu’il devrait revenir sur le personnage en tant que tel au chant 10 – et se concentrer sur la constellation... et la *quaestio* que cette mention d’un Orion nuageux soudainement surgi avait suscitée. La fin de la note est, en effet, consacrée à une défense de cette mention par Virgile, dans le discours d’un personnage qui, de façon vraisemblable, ne dispose pas des mêmes informations que le lecteur (qui sait bien que la tempête a été orchestrée par Junon) : la *quaestio* est jugée « superflue », mais on peut se demander toutefois si le fait que la présence d’Orion à cet endroit avait fait question n’a pas encouragé Servius, justifiant le poète, à donner lui-même du relief au personnage. On constatera d’ailleurs que des commentateurs modernes n’ont pas vu de difficultés à reprendre au commentaire servien l’essentiel de cette note en trois points – en commençant eux aussi par un rappel (plus bref) sur le personnage mythologique : voir ainsi le *Virgile* de Plessis-Lejay p. 274, n. 5).

qu'il manie volontiers l'allusion, n'agissant jamais à leurs yeux par ignorance, mais tout au plus en poète.

Il y a de fait plusieurs notes mythographiques que l'on pourrait juger superflues, dans le commentaire au livre 1, parce qu'elles consistent en l'identification d'allusions à des mythes que les 'modernes', en général, ne voient pas (*a priori*, parce que cela ne leur semble pas utile ou signifiant) : à propos d'*inermes* qualifiant les mains de Priam rendant sa visite célèbre à Achille en *Énéide* 1, 487 il paraît en général suffisant d'invoquer l'usage des suppliants<sup>43</sup> ; on se satisfait plutôt de l'idée que le *furor* de Penthésilée mentionné au v. 491 est un *furor bellicus*<sup>44</sup> ; l'hypothèse, rejetée par Didon, que le soleil se serait détourné de Carthage (au point de faire de ses habitants des brutes), ne fait pas venir à l'esprit de tous le souvenir de l'histoire d'Atrée et de Thyeste<sup>45</sup> ; la mention de Jupiter protecteur des hôtes (Zeus Xenios, *Aen.* 1, 731) n'appelle pas ordinairement de référence à l'histoire de Lycaon<sup>46</sup>. Peut-être ne faut-il cependant pas trop surévaluer la tendance des commentateurs à la surinterprétation, en pensant, à la fois, à ce qui distingue leur manière de lire de la nôtre (je pense en particulier à la tradition des questions philologiques telles que les raille Sénèque dans sa *Lettre* 88<sup>47</sup>) et au

<sup>43</sup> Servius identifie ici une allusion *per transitum* à la vraie version de l'histoire (*historia*), qu'Homère lui-même a préféré occulter, selon laquelle Priam aurait pu tuer Achille quand il est allé le trouver pour reprendre le corps d'Hector. Vallat (2013) cite ce cas pour illustrer le risque de déconnexion du texte virgilien sensible dans le commentaire et remarque que « c'est le savoir du *grammaticus* qui est alors illustré par *transitus*, plus que celui de Virgile » (p. 72).

<sup>44</sup> Servius aussi, au bout du compte, puisqu'il dit que c'est ce qu'on comprend (*nam furor bellicus intelligitur*) après avoir présenté la possibilité d'une allusion au fait que Penthésilée avait par erreur tué sa sœur lors d'une chasse. L'allusion ne lui apparaît pas comme nécessaire : elle est un fait d'érudition, accessible à un autre niveau de lecture.

<sup>45</sup> J.L. de la Cerda (1612) fait toutefois ici état d'une *quaestio*, divisant ceux qui plaident en faveur de l'allusion mythologique, ceux qui préfèrent une référence à l'Orient sur fond de théorie des climats, et ceux pour qui c'est le Nord, foyer des barbares, qui est seulement visé. Dans la note du *Virgile* de Plessis et Lejay (n. 5 p. 276), c'est la deuxième de ces hypothèses qui est retenue (« on supposait les habitants des climats froids inspirés de sentiments moins généreux »).

<sup>46</sup> Il semble que la note de Servius relève plutôt ici du mécanisme qui le conduit régulièrement à identifier le spécifique qui est contenu dans le général (Lycaon est introduit comme un « exemple »). Mais la présence de *loquuntur* dans le texte de Virgile (« on dit que tu donnes des droits aux hôtes ») fait qu'à mon avis il est, ici encore, pris dans la logique d'identification des allusions : Servius maîtrise ce que nous appelons aujourd'hui les « Alexandrian footnotes » ou « tropes allusifs » (voir par exemple la lecture qu'il fait de *audierat* en *Aen.* 1, 20, en référence à Ennius).

<sup>47</sup> Sur cette lettre et surtout cette tradition exégétique et ce qu'elle a donné dans différentes formes de littérature... dont l'épopée de Virgile, voir notamment Jolivet (2012). Nous (philologues d'aujourd'hui) n'avons pas (en tout cas pas tous) l'habitude de soupeser exactement chaque mot en nous demandant pourquoi Virgile l'a employé (s'il est général, à quoi de plus spécifique le poète a pu penser, s'il est inattendu, ce qui a pu motiver son choix, s'il n'est pas riche, dans tous les cas, d'arrière-pensées ou de connexions diverses) ; l'essor et la prévalence des études sur l'intertextualité et l'allusion font cependant

rôle majeur que ces lecteurs jouent cependant dans la formation et, parfois, la validation de nos propres (sur ?)interprétations<sup>48</sup>. Il existe peut-être aussi, d'ailleurs, une différence d'attitude entre les deux états du commentaire (Servius / Servius *auctus*) également sur ce point. C'est à ce genre de différence que je m'intéresserai à présent, avant de considérer, pour finir, les liens étroits qui passent entre mythographie et poétique – dans ce commentaire à l'*Énéide* 1 en tout cas, Servius tend à n'être jamais mieux mythographe que quand il commente l'art poétique de Virgile.

## 2. Deux sortes de mythographie ?

On a rappelé plus haut la différence de contexte et de perspective qui existe entre les deux états du commentaire servien (Servius / Servius *auctus*)<sup>49</sup>, entraînant une différence dans le fond et la ou les pratiques, en l'occurrence mythographiques. Cette différence, cependant, n'est pas absolue et plusieurs sortes de 'brouillage' ont déjà été indiqués, quand une pratique typique de l'un se retrouve chez l'autre, pour ainsi dire. La diversité fondamentale des pratiques reflète sans doute les nombreuses strates du commentaire, y compris dans Servius. Je veux revenir d'abord sur deux exemples, qui correspondent à deux des types de notes à teneur mythographique que j'ai énumérées au

---

que nous avons (les lecteurs versés dans cette approche des textes au moins) acquis des réflexes méthodologiques et interprétatifs qui peuvent se rapprocher de ceux des anciens commentateurs : je pense par exemple à ce que Servius met (voit) dans l'emploi de *qualis* par Virgile aux v. 751-752 d'*Énéide* 1 ; *qualis* sous-entend sa réponse et est prévu pour faire penser le lecteur à l'intertexte en cause ou, en tout cas, à la nature, pour prendre le seul cas de *quibus* au v. 751, des armes de Memnon (divines, forgées, comme celles d'Achille, par Vulcain). *Qualis* tient presque ainsi du signal intertextuel, ou de l'« Alexandrian footnote ». J.-C. Jolivet (Jolivet 2012, p. 17-18) précise que les questions posées par Didon dans ce passage recourent des problèmes homériques ou posthomériques. De fait, Virgile sait se faire *grammaticus* et pour les *grammatici* anciens son texte devait comporter, plus visiblement que pour nous, des appels au questionnement, à l'interprétation et, en l'occurrence, à l'identification d'allusions.

<sup>48</sup> Les commentateurs font partie de ces 'témoins' sinon de ces incarnations de 'premiers lecteurs' qui nous aident à vérifier que les interprétations que nous donnons aujourd'hui des textes antiques ne sont pas invraisemblables par rapport aux conditions de production, de circulation et de réception de ceux-ci à l'époque de leurs auteurs ou dans les siècles ayant immédiatement suivi. Cf. Delvigo (2013), p. 19. Peut-être a-t-on cependant tendance à mettre les commentateurs un peu à part parce que, pour différentes raisons – et en particulier une propension à une allégorie au sens large –, ils ont pratiqué une lecture qui éloigne souvent ouvertement, et de façon assez certaine, le texte commenté de lui-même (et Virgile de ses intentions). Mais est-ce que les auteurs, les poètes en particulier, sur lesquels il arrive de plus en plus communément de fonder le repérage et l'interprétation des allusions pratiquées, en l'occurrence, par Virgile, sont des témoins moins partiels, qui attireraient moins le texte d'origine dans leur propre direction ? Le Virgile construit par les *grammatici* est à leur image, conclut D. Vallat dans Vallat (2013), p. 78 sq. : mais ne faisons-nous pas de même et n'est-ce pas le propre de toute interprétation ? Par ailleurs, aucune allusion faite par Virgile n'existe en soi et ne peut être prouvée sans la considération de sa réception.

<sup>49</sup> Je renvoie à nouveau à la remarquable mise au point de Vallat (2016a).

début, sur lesquelles je me suis peu concentrée dans les développements qui précèdent. Il s'agit, d'une part, de la lecture allégorique, et d'autre part, des considérations théoriques. Les deux relèvent plutôt du commentaire de Servius et font rarement l'objet d'ajouts dans le Servius *auctus*. C'est peut-être dans le premier cas que c'est le plus étonnant, parce que cela suggère que les interventions divines du chant 1 étaient enseignées selon les clefs physique et astrologique que le commentateur introduit successivement (voir Servius *ad Aen.* 1, 47, 52, 71, 142 d'une part et *ad Aen.* 1, 223 d'autre part) et dont on ne croirait pas spontanément qu'elles puissent concerner des élèves assez jeunes. Dans le deuxième cas, il peut s'agir d'un intérêt propre au *grammaticus* Servius<sup>50</sup> ; pour la *physica ratio* qui est appliquée à l'ensemble de l'épisode de la tempête<sup>51</sup>, Servius, précisément en tant que *grammaticus*, s'est vraisemblablement trouvé incité, sinon contraint, à la mettre en œuvre, par la tradition de commentaire dans la lignée de laquelle il s'inscrivait – celle de l'exégèse homérique<sup>52</sup> : c'est ainsi, en somme (sur la base de l'identification, en particulier, de Junon à l'air et de Jupiter à l'éther<sup>53</sup>), que devait être expliqué un épisode qui demande aussi à être lu, pour commencer, en référence au chant 14 de l'*Iliade*, où l'union d'Héra et de Zeus avait notamment fait problème<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Voir, sur cette interprétation astrologique, Vallat (2016b), p. 113 sqq. en particulier. D. Vallat conclut son étude, qui porte sur l'utilisation de l'astrologie dans l'ensemble du commentaire, en soulignant que le niveau d'utilisation le plus technique que Servius fait de l'astrologie est aussi le plus amateur et que « Servius donne à l'astrologie une place dans la culture générale scolaire, qu'elle n'était sans doute pas destinée à avoir » (p. 122). D. Vallat n'en parle pas à propos de l'astrologie, mais dans Vallat (2016a) il fait la remarque intéressante – et qui pourrait être utile eu égard à d'autres approfondissements érudits – que ce qui nous reste du commentaire de Servius « peut [...] s'envisager comme un support du cours oral de Servius, et non comme un manuel destiné à l'élève » (p. 62).

<sup>51</sup> Voir Delvigo (2011), p. 23-26.

<sup>52</sup> Delvigo (2011), p. 22. Cf. Mocci (2015), p. 96-157 (développement sur l'allégorie physique dans le commentaire servien à l'*Énéide*) : l'auteur observe p. 121 que Servius ne s'adonne pas systématiquement à la *physica ratio*, mais la développe particulièrement quand les passages concernés – comme ici l'épisode de la tempête – suscitaient le souvenir de passages homériques qui avaient fait notamment l'objet d'un tel traitement allégorique (théomachie, amour des dieux, en l'occurrence, d'Héra et de Zeus) ; ce n'est pas pour répondre à des critiques qui auraient été adressées ici à Virgile, mais sous la pression de ce souvenir et de la tradition grammaticale que le commentateur mettrait ainsi en œuvre l'allégorie physique ; l'auteur conclut sur la sentence : « Servio dunque usa la *physica ratio* perché deve, non perché vuole ».

<sup>53</sup> Sur ce point, voir aussi Scaffai (2006), p. 383-385.

<sup>54</sup> L'importance de l'intertexte iliadique dans l'épisode de la tempête a été montrée par Lausberg (1983) ; J. Farrell a notamment exploité cet intertexte (le lien entre *Aen.* 1, 71-75 et *Il.* 14, 231 sqq.) dans sa réflexion (inédiée) sur l'*Énéide* de Junon'. Delvigo (2011) met en avant (p. 23) la théomachie d'*Iliade* 20 en tant qu'épisode sur lequel l'exégèse homérique suivant le *physikos logos* s'était concentrée, comme Servius le fait avec la tempête. Cf. Mocci (2015), p. 109 sqq.

## 2.1 La recherche de la *ueritas* et les réticences de Servius

Ce qui peut donner à penser que la recherche de la *ueritas* est plus propre à Servius est que, quand des récits mythiques sont ajoutés dans le Servius *auctus*, ils ne donnent pas toujours lieu (ils donnent visiblement moins lieu que dans Servius) à une confrontation de la *fabula* et de l'*historia*, ou de la *ueritas*<sup>55</sup>. C'est Servius même qui semble le plus exprimer l'attachement à l'idée qu'il ne faut pas s'en tenir au mythe, qu'il faut aller au-delà, trouver son sens ou, en-deçà, cerner les raisons qui l'ont fait inventer. Or ceci est peut-être à mettre en regard de la relative retenue de Servius que j'ai pu constater vis-à-vis des narrations de *fabulae*, de la détection d'allusions mythologiques et de l'invention mythologique de Virgile. De fait, le commentaire où est décrit à un moment le plaisir que Virgile a à faire des allusions mythologiques est celui de Servius *auctus* : c'est à propos du v. 286 du chant 3, où il est question d'Abas – l'Abas dont Énée dédie le bouclier à Actium, qui désigne sans doute ici l'un des Grecs tués avec Androgée au chant 2... sans que cela empêche Virgile de penser et de faire penser à un autre Abas, bien plus illustre, de la « fable », celui, fils de Lynceus et d'Hypermestre dans lequel on voyait l'inventeur même du bouclier. Ce qui pousse le commentateur à raconter toute l'histoire est cette conviction :

*Vergilius, amans inuenta occasione recondita quaeque summatim et antiquam contigere fabulam, de Abante dixit. Abans namque, Lyncei et Hypermestrae filius [...]*

*Virgile, parce qu'il aime, dès qu'il en trouve l'occasion, évoquer à grands traits des histoires enfouies de la mythologie antique, a parlé d'Abas. De fait, Abas, le fils de Lynceus et d'Hypermestre [...]*

Bien sûr, Servius ne dédaigne pas tout à fait cette pratique – le repérage et l'explicitation d'allusions, en l'occurrence mythologiques ; nous en avons vu des exemples. Il peut même forcer l'admiration<sup>56</sup> par la capacité qu'il a à repérer des 'contaminations' de mythes – ce qui rappelle la 'loi de proximité'

<sup>55</sup> Cela rejoint un constat fait par Deremetz (2016) : voir par exemple p. 169 (à propos de la scholie *ad Buc.* 6, 41, HINCLAPIDES PYRRHAE) : « SD, quant à lui, sort deux fois du cadre de la lecture philosophique pour se placer sur le seul plan du mythe » ; p. 171 (à propos de la scholie *ad Buc.* 6, 42, CAVCASEAQUE REFERT...) : « dans cet exemple comme dans le précédent, SD, lui, ne quitte pas le domaine de l'interprétation narrative ». Nous avons rencontré cependant quelques exceptions : ainsi dans l'insertion de la *fabula* d'Hylas au sein de l'histoire de Teucer exposée dans la note *ad Aen.* 1, 619, le Servius *auctus* rapporte aussi la *ueritas*.

<sup>56</sup> ou susciter la méfiance, comme le pense plutôt Vallat (2016a).

qu'il énonce à propos de certains approximations apparentes de Virgile<sup>57</sup> – ou les allusions faites par le poète aux variantes qu'il a visiblement écartées<sup>58</sup>. Il reste qu'on le voit, à quelques reprises dans les commentaires aux chants 1 et 3 de l'*Énéide*, refuser ou négliger la détection de pareilles allusions.

Au chant 1, l'exemple le plus explicite est constitué par *pulchra prole*, dans la promesse faite par Junon à Éole pour qu'il accepte de l'aider à soulever la tempête contre les Troyens. Servius refuse d'y voir une allusion mythologique par antiphrase, en quelque sorte, aux enfants 'laidés', ou plutôt mauvais, qu'il aurait eus d'un premier mariage. La raison qu'il avance pour ne pas conserver cette hypothèse (qui a été introduite par le Servius *auctus* dès le v. 71) est, certes, d'ordre mythographique : l'Éole père de deux enfants incestueux, Canacé et Macarée, n'est pas le même que celui dont il est question dans ce passage de Virgile. Il affirme néanmoins hautement sa préférence pour une lecture « simple » (*simpliciter* : Junon promet à Éole une épouse telle qu'elle lui donnera de beaux enfants), lecture littérale qui, de façon très intéressante, s'oppose ici à une lecture 'mythologique'. Une réserve similaire se trouve dans la note au v. 242 du chant 3, à propos du plumage des Harpyes qui résiste au fer : Servius affirme clairement sa préférence pour une explication naturelle (elles esquivent les coups grâce à la légèreté de leurs ailes), contre Donat pour qui l'invulnérabilité des Harpyes tenait au fait qu'elles étaient nées du Styx<sup>59</sup>. Face à ce qui est l'épisode mythologique par excellence du chant 3 – avec un modèle apollinien affiché en pleine réécriture de l'*Odyssée* – Servius est, du reste, peu bavard, se bornant à souligner à l'occasion que le fonds de l'épisode était bien attesté et que Virgile n'a fait qu'inventer l'attribution aux Harpyes de l'oracle contenant la prophétie des tables (voir *ad Aen.* 3, 256). En plus de ces prises de position visibles, on peut aussi rappeler que, quand Servius relate un mythe, il le fait, le plus souvent, de

<sup>57</sup> Un cas remarqué (voir Bėjuis-Vallat 2009, p. 98-99) est celui des « chevaux de Diomède » mentionné en *Aen.* 1, 752 : comme pour les armes de Memnon (voir *supra* n. 47), *qualis* est pris par Servius comme un signal allusif, en l'occurrence une allusion à la nature extraordinaire de ces chevaux – chevaux volés à Rhésus par Diomède, héros homérique, et descendant des terribles chevaux de Diomède, roi de Thrace. La « loi de proximité » que j'évoque est celle que Servius énonce à partir du cas de l'emploi de Teucer pour Dardanus et d'autres exemples qu'il réunit à cet endroit (*ad Aen.* 1, 235), selon laquelle « les poètes utilisent souvent abusivement les noms de provinces voisines ou de personnes proches ». Il est probable que les commentateurs en aient mesuré, apprécié et peut-être adopté la valeur créative : cf. Baudouin-Clément-Tarantino (2015), Introduction, p. 17.

<sup>58</sup> Sur ce point, voir Casali (2008).

<sup>59</sup> Le commentaire au v. 214 (*nec saevior ulla pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis*) s'oppose déjà à cette idée : Virgile « ne dit pas qu'elles sont nées des enfers, mais qu'elles sont pires que toutes les créatures qui en sont issues ».



manière brève et en écartant les variantes, ce qui contraste nettement avec les versions en général plus circonstanciées et longues, et très ouvertes aux variantes (à commencer par ce qui concerne les généalogies) du Servius *auctus* (pour rester dans le commentaire au chant 3, un exemple net se trouve au v. 14 à propos du roi thrace Lycurgue<sup>60</sup>). Or il semble que ces réticences de Servius mythographe soient intimement liées à l'idée qu'il se fait de Virgile mythologue et que son attitude à l'égard du mythe soit tributaire de l'usage que Virgile, à son avis, fait du mythe dans son épopée<sup>61</sup>.

## 2.2 Servius mythographe et Virgile mythologue (mythographie et poétique)

Servius ne partageait peut-être pas l'avis, cité plus haut, selon lequel Virgile aime à 'effleurer l'antique fable' (*antiquam contingere fabulam*, Servius *auctus ad Aen.* 3, 286). Ou du moins ne l'aurait-il peut-être fait sien qu'avec ce qui peut apparaître comme son corollaire et qui se trouve dans le Servius *auctus ad Aen.* 3, 349 : « même quand il fait autre chose » (qu'il semble lui-même fabriquer du mythe, en inventant et en usant, au besoin, de la licence poétique), « le poète divin touche toujours au vrai » (soit, en l'occurrence, à la réalité des faits, garantie par Varron : la petite Troie correspond à des lieux bien réels). Les connaissances mythologiques en tant que telles (la connaissance des *fabulae* 'brutes') ne font probablement pas partie, pour Servius, de la « science » de Virgile qu'il s'emploie à expliquer et qu'il faut transmettre, en partie du moins, aux jeunes élèves. L'omniscience de Virgile inclut peut-être à ses yeux tous les mythes, mais ce qui compte surtout est qu'elle inclut les vérités que le mythe 'représente' et / ou dont il procède. S'il y a tant de mythologie dans Virgile, c'est, en l'occurrence – dans l'*Énéide* – parce que le poète a entrepris de composer un poème héroïque, lequel doit

<sup>60</sup> Servius précise le sens d'*acer*, puis en peu de mots identifie Lycurgue comme un roi thrace qui, selon la fable méprisa le dieu Liber au point de couper sa vigne, et, ce faisant, ses propres jambes, mais qui, en vérité était abstème, ce qui explique sa nature (*acer*). Le Servius *auctus* ajoute des précisions sur son ascendance avant de faire le récit complet de son histoire avec Liber.

<sup>61</sup> Les « réticences » de Servius se conforment parfois aux non-dits, voire aux ellipses de Virgile même : par exemple, au chant 3, on ne trouve pas d'informations du côté de Servius à propos du roi Anius. C'est le Servius *auctus* qui les fournit, en abondance, dès la mention du roi au v. 80. Le commentaire préserve bien toutefois une remarque de Servius à propos du v. 82 et de la mention de l'amitié entre Anius et Anchise (*Anchisen amicum*) : il remarque que le poète parle ici par ellipse et qu'il ne dit pas ouvertement comment les deux hommes sont devenus amis. Or Servius ne le fait pas davantage. Autrement dit, il ne comble pas le blanc mythologique laissé par Virgile – ce que le Servius *auctus* a fait par avance dans la scholie précédente (*ad Aen.* 3, 80).



nécessairement comporter des « fictions » à cause des « choses vraies » (des réalités historiques et des vérités philosophiques)<sup>62</sup>.

Ces *ficta* sont aussi bien les mythes que Virgile transmet que ceux qu'il tend à forger lui-même, quand il invente – toutes proportions gardées ou dans certaines limites. Pour les premiers, Virgile se montre soucieux de préciser qu'il n'en est pas responsable et qu'il incite même à rechercher la *ueritas* qui leur correspond (on pense à l'attention que le commentateur prête aux formules comme *fama est* et à l'exemple d'*Aen.* 6, 14 où, par cette expression, Virgile, selon Servius, montre qu'« il faut rechercher la vérité », *requirendam esse ueritatem*)<sup>63</sup> ; ou bien il laisse affleurer l'*historia* derrière la représentation mythologique qu'il donne (les interventions de Vénus pour aider Énée pendant son voyage – *matre dea monstrante uiam*, *Aen.* 1, 382 –, par exemple, représentent le fait que, comme l'assure Varron, l'étoile de Vénus l'a guidé en permanence). De fait, en ce qui concerne ses propres fictions mythologiques, Virgile – toujours aux yeux de Servius – veille constamment (ou presque) à ce qu'elles ne s'écartent jamais totalement de la vérité, ou de la « réalité historique ». Celle-ci, vu le sens donné à *historia* ad *Aen.* 1, 235, couvre un champ très large et intègre les faits advenus dans des œuvres littéraires antérieures<sup>64</sup>, autrement dit, les précédents<sup>65</sup> fournis par des intertextes.

Un cas probant à ce propos se trouve dans la note au v. 46 d'*Énéide* 3 : le *mirum* des arbustes qui saignent, poussés des javelots ayant percé le malheureux Polydore, a été tiré par Virgile de l'histoire romaine, affirme Servius<sup>66</sup> ; on ne saurait donc prendre ici en défaut le poète, en pensant qu'il a forgé quelque chose qui s'éloigne complètement de la « vérité ».

<sup>62</sup> Je rappelle les mots de la préface du commentaire (Baudou-Clément-Tarantino 2015, p. 28) : *est autem [carmen] heroicum quod constat ex diuinis humanisque personis, continens uera cum fictis*.

<sup>63</sup> Cf. Delvigo (2012), p. 189. Voir aussi Clément-Tarantino (2006), p. 553 sqq., spéc. 560-562 en ce qui concerne la scholie ad *Aen.* 6, 14, et p. 618-627 pour un relevé des occurrences des formules comme *ut fama est* dans le commentaire de Servius et celui de Tiberius Claudius Donat.

<sup>64</sup> Cf. le sens contextuel reconnu par hypothèse à *historia* par D. Vallat dans Vallat (2013) : « Nous émettrons l'hypothèse que le terme *historia*, quand il désigne des faits mythologiques, renvoie aux écrits, en prose, d'un *historicus* ou d'un autre (antérieur à Virgile) qui a abordé la question, ne serait-ce que *per transitum*, et dont l'*auctoritas*, de première ou de seconde main, s'est imposée à un moment aux commentateurs » (p. 68).

<sup>65</sup> À propos de l'épisode célèbre – condamné par les critiques et difficilement défendu par le commentateur – de la métamorphose des vaisseaux en nymphes, Servius parle des « exemples » (*exempla*) dont le passage semble dépourvu (Servius ad *Aen.* 9, 81).

<sup>66</sup> Voir Plutarque, *Vie de Romulus*, 26, 6-8.

INCREVIT reuiruit. Traxit autem hoc de historia Romana. Nam Romulus, captato augurio, hastam de Auentino monte in Palatinum iecit : quae fixa fronduit et arborem fecit. Vituperabile enim est poetam aliquid fingere quod penitus a ueritate discedat.

INCREVIT il reverdit. D'ailleurs il a tiré ceci de l'histoire de Rome : Romulus, après avoir pris les augures, lança un javelot de l'Aventin sur le Palatin : celui-ci, fiché en terre, se couvrit de feuillages et forma un arbre. Le fait est qu'on peut blâmer un poète s'il forge une fiction qui s'éloigne complètement de la réalité.

Sur les quatre passages fustigés par les critiques parce que Virgile y aurait négligé cette règle<sup>67</sup>, au moins un autre peut être défendu par un argument similaire : quand Virgile fait intervenir Iris lors de la mort de Didon pour qu'elle lui coupe un cheveu et la délivre ainsi de son corps, il peut se recommander d'Euripide, qui « a dit cela au sujet d'Alceste » (Servius *ad Aen.* 3, 46<sup>68</sup>). Pour Servius, il ne fait cependant pas de doutes que Virgile se doit à la fois de rapporter des *ficta* et de *fingere* lui-même, parce qu'il est poète et, ici en particulier, poète épique.

Dans deux autres passages de généralisation à tendance théorique que l'on trouve dans le commentaire de Servius à l'*Énéide* 1, Virgile est tantôt défendu tantôt plus franchement loué pour le choix qu'il a fait, et qu'il assume, de ne pas s'en tenir à la vérité historique. Dans la note *ad Aen.* 1, 267, où Servius saisit l'occasion de la mention d'Ascagne-Iule pour rappeler l'histoire (la version 'autorisée') des guerres troyano-latines en suivant Caton, il en vient ainsi à souligner que si Virgile s'éloigne à plusieurs endroits de l'histoire, c'est « au nom de l'art poétique » (*per artem poeticam*) et en connaissance de cause (*non per ignorantiam*), si bien, d'ailleurs, qu'il ne manque pas de faire allusion, à l'occasion, par exemple par des formulations ambiguës, à la vraie version des faits<sup>69</sup>. Dans la note *ad Aen.* 1, 382, il commence par parler d'une

<sup>67</sup> Il s'agit de l'épisode de Polydore, du cheveu de Didon, du rameau d'or et de la métamorphose des vaisseaux.

<sup>68</sup> Cf. Servius *ad Aen.* 4, 694, Euripide, *Alceste*, 73-76 et Pease (1935), *ad loc.* p. 629 et *ad Aen.* 4, 698, p. 533-535.

<sup>69</sup> C'est dans cette scholie que l'on trouve le *amphibolikôs dixit* qui se trouve dans le titre et au centre de Casali (2008). Vallat (2013) a donné une interprétation nettement moins 'positive' de ce procédé et de la méthode interprétative qui y conduit : il développe l'idée (p. 75 sq.) qu'ils s'ancrent dans la première réception et les premières critiques adressées à Virgile, notamment en matière d'*historia* ; Servius parle d'un procédé recherché et de respect de l'*ars poetica*, là où les premiers défenseurs du poète avaient surtout dû chercher à le justifier pour ses défauts d'exactitude historique. L'étude de D. Vallat se poursuit sur l'idée que les commentateurs abusent ensuite de cette méthode ou du procédé en prêtant à Virgile beaucoup d'allusions qui dépendraient surtout d'eux-mêmes (cf. note 48 *supra*).

véritable « loi » de l'art poétique, qui interdit au poète d'« établir ouvertement » (*aperte... ponere*) la vérité des faits<sup>70</sup>. Le témoignage de Varron sur l'étoile de Vénus est ensuite produit, de même que les différents passages où Virgile y fait allusion. Servius renchérit pour finir sur l'interdit que son art fait peser sur le poète en matière d'histoire (d'un récit qui serait d'historien) en introduisant l'exemple du jugement bien connu porté sur Lucain, « qui ne mérita pas d'être compté au nombre des poètes »<sup>71</sup>.

La connaissance et l'analyse des mythes n'apparaissent pas ainsi comme étant exactement au centre des préoccupations de Servius, parce que, à la base, elles ne le sont pas, à son avis, pour Virgile<sup>72</sup>. Néanmoins, si les mythes valent surtout pour les vérités ou les faits qu'ils contiennent ou qui sont à leur origine, cela n'entraîne pas toutefois une attitude essentiellement critique du commentateur à leur égard : il semble plutôt veiller à mettre à profit tout ce qui peut l'être, tirant de telle mention d'un dieu une leçon de lecture symbolique (voir le cas déjà mentionné d'Amour dans la scholie *ad Aen.* 1, 663), rappelant à l'occasion la morale d'une *fabula* (ainsi, de celle de Lycaon, rappelée *ad Aen.* 1, 731), voire prenant peut-être lui-même, à l'occasion, un certain plaisir dans la (transmission de la) relation circonstanciée – et pour elle-même – de telle ou telle histoire.

La propre réception de Servius a fait de lui non seulement un mythographe, mais même une autorité, sinon l'autorité dominante, en la matière<sup>73</sup>. Ce n'est probablement pas un 'résultat' que Servius 'lui-même' avait recherché. Il y avait peut-être nettement plus de contenus mythographiques dans les commentaires antérieurs, si l'on en juge par le Servius *auctus*, en considérant qu'il porte la trace de ceux-ci, au moins en partie. Alors, la mythographie comme connaissance des mythes, de leurs

<sup>70</sup> Vallat (2013) cite ce passage et les termes-clés qui s'y trouvent, en tant qu'ils font partie du vocabulaire de l'allusion dans Servius, et même, qu'ils suggèrent qu'il y a, dans le commentaire, une poétique de l'allusion (p. 53).

<sup>71</sup> Sur ce jugement et la scholie *ad Aen.* 1, 382 en son entier, voir Delvigo (2013), p. 25-26.

<sup>72</sup> On songe aux déclarations récentes de P. Veyne (Veyne 2013), dans son introduction à l'*Énéide* (« roman historique » !) pour les Belles Lettres et dans l'appendice centré, à la fin de cette édition, sur le passage relatif aux portes des Songes (Virgile ne croyait certes pas à ses mythes : « Virgile a droit à toutes les fictions, mais ne doit pas paraître infliger au lecteur des contes de bonne femme ou des révélations de prophète », vol. 2, p. 374 – sans vouloir ni pouvoir pousser la comparaison trop loin, je rappellerai toutefois que pour Servius aussi, par les portes des songes, Virgile signifie que l'épisode infernal au moins n'est que fiction, ce qui n'empêche pas d'y découvrir maints enseignements divers, cf. Servius *ad Aen.* 6, 893).

<sup>73</sup> Voir dernièrement Longobardi (2016).

variantes, des débats qui leur étaient liés, de leurs interprétations aussi, constituait un véritable pan de l'érudition qui pouvait qualifier les exégètes virgiliens. Ce n'est pas exactement le cas dans Servius, dont la démarche est, en général, plus centrée sur l'activité d'enseignement : les mythes s'intègrent, certes, à cette dernière pour autant qu'ils peuvent entrer dans la culture générale que le *grammaticus* s'emploie à transmettre, que leur récit sert peut-être aussi parfois de distraction, mais aussi parce qu'ils permettent de développer l'esprit critique, de s'exercer à des déchiffrements méthodiques, et parce qu'ils servent, enfin, de base, voire de tremplin, à la découverte de quantité de connaissances de différents ordres (en particulier physiques et philosophiques). Par contraste avec le Servius *auctus*, Servius illustre plutôt une méthode mythographique, une manière de lire – plutôt que d'écrire – les mythes. Plus typiquement du côté de Servius encore (et sans oublier la restriction due au fait que mes conclusions se fondent essentiellement sur l'étude du commentaire à l'*Énéide* 1), l'activité mythographique apparaît comme étant souvent étroitement liée avec le travail du commentateur – l'explication et l'interprétation du texte de Virgile –, qui n'est pas perdu de vue autant de fois qu'il semblerait d'abord, de loin ou dans l'ensemble. Servius « mythographe » ne se 'déconnecte' pas de Virgile à un double titre : parce que la majorité de ses notes de ce type peuvent réellement servir à éclairer un élément du texte du poète ; parce que son attitude à l'égard du mythe semble en plusieurs points se conformer à celle de Virgile (si ce dernier n'en dit pas trop sur une histoire ou un personnage mythologique, lui non plus ; et il répond, inversement, à l'appel du poète si ce dernier l'invite à détecter une allusion ou à indiquer la *ueritas* d'une *fabula*). Certes, ce Virgile est le sien ; c'est celui qu'il a construit à mesure qu'il a lu, étudié, enseigné ses poèmes. Mais c'est aussi, en bien des points, un Virgile que l'on connaît et reconnaît, d'après la tradition littéraire et exégétique qui l'a précédé et celle qui s'est développée après lui. D'ailleurs et pour finir, plus qu'à l'influence du tour d'esprit, des pratiques et des compétences des commentateurs sur Virgile, c'est à l'influence du poète sur les manières de faire, la méthode et la propre poétique des commentateurs qu'il pourrait désormais valoir la peine de consacrer une partie de notre attention : plusieurs cas ont déjà été identifiés où aussi bien Servius que le Servius *auctus* « mythographes » apparaissent comme potentiellement tributaires du *mos* (et même de la *licentia*) de Virgile « mythologue », créateur de fictions – d'un Virgile poète

qu'ils connaissent si bien qu'ils pouvaient certainement se faire, à son image, un peu poètes à leur tour<sup>74</sup>.

### *Bibliographie*

Baudou, A.-Clément-Tarantino, S. (2015), *Servius. À l'école de Virgile, Commentaire à l'Énéide, livre 1 (texte traduit présenté et annoté)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion (Collection « Mythographes »).

Béjouis-Vallat, M. (2009), « Servius et la tradition des *fata Troiana* », *Eruditio antiqua* (en ligne) 1, 2009, p. 87-104.

Cameron, A. (2004), *Greek mythology in the Roman world*, Oxford University Press (American Philological Association, American Classical Studies, vol. 48).

Casali, S. (2008), « 'Ecce amphibolikôs dixit' : allusioni 'irrazionali' alle variante scartate della storia di Didone e Anna secondo Servio », dans S. Casali et F. Stok, *Servio : stratificazioni esegetiche e modelli culturali*, Bruxelles (collection Latomus), 2008, p. 24-37.

Clément-Tarantino, S. (2006), *Fama ou la renommée du genre. Recherches sur la représentation de la tradition dans l'Énéide*, Thèse de doctorat, Université de Lille 3.

Delvigo, M.-L. (2011), *Servio e la poesia della scienza*, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore.

Delvigo, M.-L. (2012), « *Secundum fabulam, secundum ueritatem* : Servio e il mito », *Prometheus* 38 (1), p. 179-193.

Delvigo, M.-L. (2013), « *Per transitum tangit historiam* : intersecting developments of Roman identity in Virgil », dans J. Farrell et D. Nelis, *Augustan Poetry and the Roman Republic*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2014, p. 19-39.

---

<sup>74</sup> Je pense à la possibilité que des usages et des procédés virgiliens avérés aient encouragé la constitution ou le renforcement de voies ou de méthodes interprétatives (par exemple, l'habitude que Virgile a d'inclure dans son œuvre les versions des faits ou des mythes qu'il n'a pas principalement retenues a peut-être stimulé la curiosité et la dextérité des *grammatici* en matière de repérage de ces allusions « irrationnelles », comme le qualifie Casali 2008). Mais je pense également au fait que, spécialement dans leur traitement des mythes (où ils en viennent à *figere* eux-mêmes, en quelque manière), les commentateurs mettent parfois en œuvre les manières du poète : c'est, par exemple, le cas quand il s'agit d'opérer un rapprochement, voire une contamination entre deux personnages homonymes, avec, à terme, une version très originale (nous avons rencontré le cas des Diomède et de leurs chevaux), ou de faire jouer la « loi de proximité » (cf. Servius *ad Aen.* 1, 235 et *supra* n. 57 : il s'agit de l'habitude que Virgile a d'utiliser un nom à la place d'un autre, en se fondant sur la proximité des deux noms ou des deux personnages ou lieux concernés) : ainsi, en *Aen.* 1, 317, le Servius *auctus* fait du fleuve Hèbre le fils de Hémus et Rhodopé, et *ad Aen.* 1, 469, il rapporte que certains font de Hébrus le père de Rhésus à la place de Strymon : les deux informations sont originales et peuvent peut-être s'expliquer par « la proximité de tous ces lieux géographiques » (voir Baudou-Clément-Tarantino 2015, n. 457, p. 418-419 et cf. p. 17).



Deremetz, A. (2016), « La mythographie dans le « Commentaire aux *Bucoliques* » de Servius : quelques réflexions », dans A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette, G. Besson (dir.), *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (collection « Mythographes »), p. 161-175.

Dietz, D.B. (1995), « *Historia* in the Commentary of Servius », *Transactions of the American Philological Association* 125, p. 61-97.

Garcea, A.-Lhommé, M.-K. -Vallat, D. (éds), *Fragments d'érudition : Servius et le savoir antique*, Hildesheim, Olms, 2016

Jeunet-Mancy, E. (2012), *Servius. Commentaire sur l'Énéide de Virgile, livre VI*, texte établi, traduit et commenté, Paris, Les Belles Lettres.

Jolivet, J.-C. (2012), « Littérarité et exégèse à Rome : quelques réflexions en marge d'une lettre de Sénèque », *Interférences* (en ligne) 6, 2012, article mis en ligne le 11 décembre 2014, URL : <http://interferences.revues.org/172> ; DOI : 10.4000/interferences.172

La Cerda, J.L. de (1612), *P. Virgilio Maronis priores sex libri Aeneidos argumentis, explicationibus, notis illustrati*, Lyon, H. Cardon, 1612.

Lafond, M. (2016), « La figure d'Hercule dans les commentaires de Servius », dans A. Garcea-M.-K. Lhommé-D. Vallat (éds), *Fragments d'érudition : Servius et le savoir antique*, Hildesheim, Olms, 2016, p. 465-478.

Lausberg, M. (1983), « Iliadisches im ersten Buch der *Aeneis* », *Gymnasium* 90, p. 203-239.

Lazzarini, C. (1984), « *Historia / Fabula* : forme della costruzione poetica virgiliana nel commento di Servio all'*Eneide* », *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 12, 1984, p. 117-144.

Lhommé, M.-K. (2012), « Un commentaire en catalogue : les Vénus du Servius Danielis (*Aen.* 1, 720) », *Eruditio antiqua* (en ligne) 4, 2012, p. 313-355.

Longobardi, C. (2016), « *Sic Servius magister exposuit. L'auctoritas* mitografica di Servio e le interconnessioni fra i commentatori tardi », dans A. Garcea-M.-K. Lhommé-D. Vallat (éds), *Fragments d'érudition : Servius et le savoir antique*, Hildesheim, Olms, 2016, p. 479-497.

Mocci, A. (2015), *Allegoria e figura nel commento all'Eneide di Servio*, Tesi di Laurea, Venise, Ca'Foscari, 2015.

Pease, A.S. (1935), *Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, Harvard University Press.

Plessis, F. et Lejay, P. (1919), *Virgile. Œuvres*, Paris, Hachette et C<sup>ie</sup>.



- Scaffai, M. (2006), *La presenza di Omero nei commenti antichi a Virgilio*, Bologne, Pàtron.
- Vallat, D. (2013), « *Per transitum tangit* : allusions, sens cachés et réception de Virgile dans le commentaire de Servius », dans F. Stok (éd.), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*, Pise, Edizioni ETS, p. 51-81.
- Vallat, D. (2016a), « Les métamorphoses d'un commentaire : « Servius » et Virgile », *Rursus* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 29 juillet 2016, consulté [dernièrement] le 15 août 2016. URL : <http://rursus.revues.org/1190>
- Vallat, D. (2016b), « Servius et les *mathematici* : exploitation et vulgarisation de l'astrologie dans les commentaires à Virgile », dans A. Garcea-M.-K. Lhommé-D. Vallat (éds), *Fragments d'érudition : Servius et le savoir antique*, Hildesheim, Olms, 2016, p. 97-122.
- Veyne, P. (2013), *Virgile. L'Énéide*, édition de J. Perret, introduction, traduction et notes par P. Veyne, Paris, Les Belles Lettres (Collection Classiques en poche), 2013.

|   |  |  |
|---|--|--|
|   | Servius  | Servius <i>auctus</i>  |
| ad 1 QVI PRIMVS                                 | Servius traite la question relative à <i>primus</i> (risque d'incohérence pour certains puisque Virgile va dire ensuite qu'Anténor est déjà arrivé en Italie – mais ce n'était pas l'Italie à l'époque ; « vers les rivages de Lavinium » devrait même empêcher que l'on pense à Anténor)  |  |
| ad 8 MVSA MIHI CAVSAS MEMORA                    | Discussion sur l'invocation à la Muse  | Pour commencer : voyelle longue dans <i>mihi</i> . Puis après la discussion de Servius : référence à l'incipit de l' <i>Iliade</i> , sur le sens de <i>memora</i> . Ensuite commence l'exposé sur les Muses (leur nombre ; leurs temples ; sacrifice qu'on leur fait ; ont pour enfant Orphée, Linus, les Sirenes ; leur nombre à nouveau : leur patrie d'origine ; comment Epicharme les désigne).  |
| ad 22 LIBYAE<br><br>VOLVERE PARCAS              | Glose (Virgile a mis le nom du pays pour la ville). Origine du mot Libye > vent « libs », au témoignage de Varron.<br><br>Pourquoi Virgile a employé <i>uoluer</i> (en référence au fil) : sur les trois Parques, en effet, une parle, l'autre lit, la troisième file. Etymologie de <i>Parcae</i> (par antiphrase).   | L'emploi de <i>uoluer</i> se comprend aussi en référence à un livre.<br>Les noms des Parques.  |
| ad 27 IVDICIVM PARIDIS                          | Servius en parle comme d'une <i>nota fabula</i> .<br><br>A propos de SPRETAE FORMAE, Servius rapporte dans un deuxième temps (après avoir détaillé la possibilité de passer outre – <i>que</i> et de lire cette expression comme une apposition à <i>iudicium Paridis</i> ) l'hypothèse d'autres lecteurs selon qui ces mots, après <i>-que</i> , renvoient à un autre élément de la <i>fabula</i> : une fille de Laomédon, Antigone, fut changée en cigogne parce qu'elle s'était trop vantée de sa beauté. | Servius <i>auctus</i> donne quelques précisions (pomme d'or, jugement sur la beauté), qui laissent penser que l'histoire peut n'être pas absolument connue de tous (ou que le compte rendu de Servius était, en tout cas, trop bref) et développe une interprétation « rhétorique » de <i>iudicium</i> (Juno n'a pas été réellement offensée ; en même temps, elle a des raisons d'être en colère ; Énée n'y est pour rien).                   |
| ad 28 ET GENVS INVISVM<br><br>GANYMEDIS HONORES | Servius précise que Junon hait la race troyenne parce qu'elle remonte à Dardanus, fils d'une maîtresse de Jupiter, Électra.<br><br>Servius dit brièvement qui il est en donnant son ascendance. L'explication d' <i>honores</i> donne lieu à d'autres rappels de son histoire (échanson des dieux ; constellation).  | Ce n'est pas seulement parce qu'il est devenu l'échanson des dieux que Junon s'indigne mais parce qu'après avoir subi le déshonneur il a gagné les plus grands honneurs. Explication alternative d' <i>honores</i> (= <i>forma</i> ). Ajout sur l'équivalent latin de Ganymède (Catamitus) et sur un présage que le personnage aurait annoncé à Laomédon en tant que devin chaldéen (au témoignage d'un certain Théodotus, pour nous inconnu). |
| ad 30 ATQVE INMITIS ACHILLI                     | La question de fond est de savoir pourquoi Virgile a mentionné le seul Achille en le qualifiant ainsi. Achille : parce que comme Homère Virgile distingue entre le chef et les autres ; <i>inmitis</i> signifie bien « cruel » parce qu'Achille l'a été même envers un mort (le traitement du corps d'Hector est ainsi sous-entendu – mais cf. Servius <i>auctus ad Aen.</i> 1, 483).<br>Discussion sur le génitif en – i.   | Virgile a mentionné Achille parce que c'est celui qui fait le plus de sens par rapport à Énée, qui l'a affronté.<br><br>De fait Virgile dit ailleurs <i>Achillis</i> .<br><br>Statue d'Achille à Sigée avec une perle à une oreille.<br>En Crète on l'appelait <i>Pemptus</i> .  |

|  |  |   |
|--|--|---|
|  | La mer « tyrrhénienne » tire son nom de la région qui la borde ou des marins tyrrhéniens qui s'y précipitèrent.<br><i>Namque hoc habet fabula.</i><br>Servius s'intéresse aussi au nom mais ne parle pas de Tyrrhénius. Il rapporte la légende des marins tyrrhéniens qui se jetèrent dans la mer après qu'ils eurent essayé de tromper Liber.   | Ajout d'une explication alternative de leur geste (pourquoi ils se jetèrent à l'eau ou quelle faute ils commirent à l'égard du dieu).   |
| ad 71 SVNT MIHI BIS SEPTEM                     | Servius met en oeuvre l'allégorie de type physique. Junon est l'air qui forme les nuées ; or des nuées naissent les eaux (les nymphes qu'elle promet ici) ; elle promet une nymphe à Éole parce que le vent est créé par le mouvement de l'eau.<br><br>Il s'affronte ensuite à une critique adressée à Virgile pour une question de décence ; Junon propose une épouse à un homme qui est déjà marié. Son statut de roi le lui permet. | Le problème peut se résoudre en considérant qu'il a eu de mauvais enfants de son premier mariage ou que cette épouse-là est immortelle. Explication « d'autres » : Junon en colère oublie qu'il est marié.  |
| ad 75 PVLCHRA PROLE                            | Servius veut comprendre <i>pulchra prole</i> à la lettre : il ne saurait y avoir d'allusion mythologique à un premier mariage d'Éole et à de mauvais enfants qu'il aurait eus alors (contra Servius ad <i>Aen.</i> 1, 71). L'Éole dont les enfants, Canacé et Macarée, ont commis l'inceste, en est un autre.  | De beaux enfants est la raison pour laquelle on se marie.   |
| ad 96 FORTISSIME GENTIS                        | La discussion porte d'abord sur l'emploi d'un génitif singulier comme complément d'un superlatif.<br><br>Le fait que Diomède soit qualifié ici de « le plus courageux » forme une vraie question : énumération des différentes hypothèses, la dernière ayant la fonction rhétorique de contribuer à la disculpation d'Enée (qui a été blessé par ce héros).  | Le superlatif est peut-être à prendre comme un comparatif.  |
| ad 97 TYDIDE                                   | Servius explique le vocatif grec en – e.   | Qui est Diomède ? Ses parents, son arrivée en Italie : il en sera davantage question au livre 11. Est alors ajoutée une histoire étrange sur le fait qu'au même moment, une statue se déplaça du temple d'Apollon à Delphes pour protéger les habitants de Corcyre... |
| ad 100 SARPEDON                                | Servius discute d'abord de la place de l'accent dans le mot ; puis il donne les informations de base sur l'identité de Sarpédon : fils de Jupiter et de Laodamie, tué par Patrocle.  | Servius <i>auctus</i> ajoute une référence à un autre passage de l' <i>Énéide</i> ; il précise l'ascendance de Patrocle et les circonstances (Patrocle habillé en Achille) et mentionne le prodige lors de sa mort (pluie de sang).                                   |
| ad 121 ABAS                                    |  | La tradition parle de plusieurs Abas : celui nommé ici, celui nommé au chant 3, et celui que Diomède tua.   |
| ad 126 GRAVITER COMMOTVS                       |  | Neptune = la mer (Neptune troublé signifie que les mers sont troublées)   |
| ad 130 NEC LATVERE DOLI FRATREM IVNONIS ETIRAE | <i>Iunonis</i> peut compléter <i>doli</i> et <i>fratrem</i> .  | Le Servius <i>auctus</i> renforce ou explicite la deuxième construction en rappelant que Junon aussi est fille de Saturne.  |
| ad 132 GENERIS FIDVCA VESTRI                   | Il dit cela parce que les vents sont les enfants d'Aurore et d'Astrée, « l'un des Titans qui prirent les armes contre les dieux ».<br><i>Fiducia</i> est employé à la place de <i>confidentia</i> .  |   |

|                           |   |  |
|---------------------------|---|--|
| ad 37 HAEC SECVM          | Monologue de Junon « inventé » par Virgile ( <i>fictum est</i> ) parce qu'il est clair qu'il n'a pu l'entendre. Référence interne, qui vise sans doute les propos de la préface selon lesquels l' <i>Énéide</i> contient du vrai et de l'inventé (et dans l'inventé, les exemples majeurs concernent les scènes divines)  |  |
| ad 38 TEVCORVM            |   | D'où vient que les Troyens, descendants de Dardanus, sont appelés « Teucères » (d'après Teucer qui partit de Crète pour gagner Troie).   |
| ad 41 VNIVS OB NOXAM      | Remarques sur la longueur du -i dans <i>unius</i> ; <i>noxa</i> , qui veut dire la punition, est employé à la place de <i>noxia</i> , qui veut dire la faute.   | En employant <i>noxa</i> à la place de <i>noxia</i> , Virgile fait allusion à la véritable histoire ( <i>tangit historiam</i> : on peut noter au passage que cette histoire qui met en jeu une divinité n'est pas considérée comme de la <i>fabula</i> , peut-être en partie en raison de ses sources), le sacrifice de vierges locriennes. (Minerve ne se contenta pas de tuer Ajax après le viol de Cassandre dans son temple, mais exigea le sacrifice annuel d'une jeune fille venue du royaume d'Ajax). |
| OLI                       | Le mot est mis pour <i>Oilei</i> . Virgile a bien fait de donner cette précision puisqu'il y avait deux Ajax et que tous deux furent à un moment donné furieux, l'un par colère, l'autre par amour.<br><br>Emploi du génitif seul pour exprimer une ascendance (« fils » ou « fille » de...).   | Précision sur ce qui reste allusif chez Servius : la colère du premier Ajax portait sur des armes, l'amour du second concernait Cassandre violée dans le temple de Minerve après la prise de Troie.<br><br>En fin de note, ajout d'un élément supplémentaire, un « paradoxe » (une « invention » : <i>fictum</i> ) et son explication rationnelle : troisième bras prêt à Ajax, sans doute à cause de l'extrême rapidité de ses gestes au combat.  |
| ad 42 RAPIDVM             | Discute le sens de l'adjectif.  | Traite longuement la question ( <i>quaestio</i> ) de savoir pourquoi Minerve n'a pas employé son propre foudre. Les dieux à foudres ; explication du choix de Virgile.   |
| ad 44 EXSPIRANTEM FLAMMAS | La discussion porte d'abord sur ces deux termes et leur sens précis.  | Bref ajout à la discussion puis surtout discussion sur le texte et la leçon <i>tempore</i> au lieu de <i>pectore</i> , défendue par Probus. La leçon <i>pectore</i> a pour elle un intertexte accien ; la leçon <i>tempore</i> implique une allusion de Virgile à l'histoire locale (une représentation figurée, localisée à Ardée, de Capanée, autre foudroyé célèbre, transpercé par la foudre, justement, d'une tempe à l'autre). Or Virgile était très curieux de toute l'Italie...                      |
| ad 45 SCOPVLO             | Localise le rocher sur lequel Ajax a été « cloué ».   |  |
| ad 47 ET SOROR ET CONIVNX | Servius rapporte la façon dont les <i>physici</i> (déjà mentionnés à propos du v. 42) voient les dieux de l'Olympe (> allégorie physique) : Jupiter, c'est l'éther, le feu ; Junon, l'air. Le mythe est logique quand il fait de Junon la femme de Jupiter, puisque l'air est sous le feu...  |  |
| ad 52 AEOLIAM VENT        | Les îles qui se trouvent après le détroit de Sicile s'appellent toutes Eoliennes, tout en ayant un nom spécifique. « Eoliennes » vient d'Eole, que les poètes présentent, par fiction, comme le roi des vents, alors que selon Varon il fut un roi « historique », dont la connaissance des vents fut sur-interprétée par des gens qui ne savaient pas. Servius précise que l'invention poétique ( <i>fingit</i> ) de Virgile est conforme à la <i>physica ratio</i> . Mais ne développe pas davantage. | Virgile a omis la préposition dans le complément de lieu, autre exemple.<br>L'histoire d'Eole : différentes ascendances possibles : fils d'Hippota ou de Jupiter ou de Neptune. Développement d'une version historicisante : Eole, lieutenant d'Agamemnon envoyé pour protéger le détroit alors que Tyrrhénus, le frère de Liparus, menaçait de dévaster le Péloponnèse ; Eole se lie avec Liparus et épouse sa fille, Cyana.<br>NB : pas de référence à l'épisode célèbre de l' <i>Odyssée</i> .            |
| ad 67 TYRRHENVM           |   | Histoire de Tyrrhénus et de son frère Lydus (si bons rois que leur peuple ne cessait de croître et devenait trop important ; à la fin T. partit et mourut en mer, mer qui porte son nom ; son fils Tuscus donna son nom à la Tuscie, Toscane).   |

|  |  |   |
|--|--|---|
| <i>ad</i> 138 TRIDENTEM                                |  | Sur le trident de Neptune : pourquoi cet attribut (parce que la mer est la troisième partie du monde, ou parce qu'il y a trois genres d'eaux auxquels il préside)   |
| <i>ad</i> 139 SED MIHI SORTI DATVM                     |  | « sort » parce que Jupiter, Neptune et Dis, fils de Saturne et d'Ops, tirèrent au sort pour se partager les parties du monde.   |
| <i>ad</i> 142 PLACAT                                   | La <i>physica ratio</i> est également sensible dans la description de Neptune qui apaise les vents. (Neptune équivaut à la mer, qui peut se déchaîner, qui s'apaise aussi.)  |   |
| <i>ad</i> 144 CYMOTHOE                                 | Les noms des dieux sont forgés (inventés – <i>ficta</i> ) d'après les éléments, exemple de Cymothoé.   |   |
| TRITON   | Identification de Triton, dieu marin fils de Neptune et Salacia.   |   |
| <i>ad</i> 168 NYMPHARVM DOMVS                          | Soit il s'agissait réellement d'un séjour des nymphes (lesquelles ne sont pas traitées comme de la mythologie), soit il appelle le lieu ainsi pour en faire l'éloge.   |   |
| <i>ad</i> 182 PHRYGIAS                                 | (mais voir <i>ad Aen.</i> 1, 468, pour la connotation de l'adjectif)   | Explique l'emploi de cet adjectif à propos des Troyens. Origines du nom « Phrygie » : de Phrygia, la fille d'Esopé fille d'Esopé  |
| <i>ad</i> 195 VINA BONVS ACESTES                       | Explicite la construction de la phrase.  | Sens et valeurs laudatives de <i>bonus</i> .<br>« Renvoi interne » : la narration de la <i>fabula</i> sur l'origine d'Aceste se trouve au livre 5. (Évite ici par avance une redite. Pourtant, la <i>fabula de Aceste</i> se trouve <i>ad</i> 1, 550, de la part de Servius.) |
| <i>ad</i> 201 CYCLOPEA SAXA                            | Qu'est-ce que cette expression désigne précisément ? (les rochers lancés par Polyphème sur Ulysse, la Sicile où habitèrent les Cyclopes, ou l'Etna ?)  | Il ne s'agit pas de la Sicile tout entière mais de la zone où elle comporte de nombreux promontoires rocheux.<br><br>Entre Catane et Taormine, il y a un site naturel où des rochers portent le nom des Cyclopes et, pour le plus élevé, de Galaté.                           |
| <i>ad</i> 205 SEDES QUIETAS                            | Servius justifie l'emploi de <i>quietas</i> en faisant référence aux épisodes du chant 3 concernés.  | Le Servius <i>auctus</i> donne des précisions sur les épisodes du chant 3 que Servius rappelle simplement en mentionnant les lieux (Thrace, Crète).   |
| <i>ad</i> 223 CVM IVPPITER [...]                       | Jupiter avec Vénus : Servius présente ici une lecture astrologique (qui concerne aussi Jupiter et Mercure).  |   |
| <i>ad</i> 230 AETERNIS REGIS IMPERIS ET FVLGINE TERRES | Explication de l'expression, des deux verbes en particulier ; ce que peut être la foudre.  | Vénus rappelle avec amertume le pouvoir suprême du dieu.<br><br>Jupiter avec foudre : association régulièrement faite par les poètes, autres exemples dans Virgile  |
| <i>ad</i> 235 A SANGVINE TEVCRI                        | Teucer au lieu de Dardanus : c'est une approximation de poète. Autres exemples de ce « procédé » (Cyllare dompté par Pollux, Procné au lieu de Philomèle, Didon Sidonienne, Scylla fille de Nisus au lieu de la fille de Phorcus).<br>Généralisation sur la différence entre la <i>fabula</i> et l' <i>historia</i> , récit imaginaire qui est selon l'ordre des choses, que cela se soit produit ou pas (exemple de l'histoire de Phèdre) |   |
| <i>ad</i> 242 ANTENOR POTVIT                           | Servius voit comment cette mention d'Anténor contribue à disculper Enée. Il justifie et détaille le fonctionnement de l'exemplum.  | Récit de l'histoire complète d'Anténor.   |

|  |   |   |
|--|---|---|
|  | Il précise pour finir en quoi consiste la trahison d'Antéonor.  | Ajoute un renvoi interne à un élément du récit auparavant présenté.   |
| <i>ad</i> 242 ACHIVIS                              |   | Origine du nom : Achaëus, fils de Jupiter et de Pithie.   |
| <i>ad</i> 243 ILLYRICOS<br>PENETRARE SINVS         | Origines du nom de la Vénétie, sur laquelle Antéonor a régné : Virgile parle ici d'Illyrie parce que le roi Hénétus qui a donné son nom à la Vénétie venait d'Illyrie.  |   |
| <i>ad</i> 247 VRBEM PATAVI                         | Origines du nom de Padoue. Trois hypothèses : la troisième implique Antéonor qui n'est pas nommé (il aurait fondé la ville là où il aurait atteint un oiseau de son javelot : voir Servius <i>auctus ad</i> 242).   | Le Servius <i>auctus</i> ajoute une hypothèse (d'ordre toponymique) et ajoute une remarque grammaticale.  |
| <i>ad</i> 259 SVBLIMEMQVE<br>FERES [...]           | Deux versions de la mort d'Énée : tombé dans le fleuve Numicus, enlevé dans le ciel (Ovide) ; en tout cas, devenu Jupiter Indigète.   | Récit circonstancié de la mort d'Énée (suivant l' <i>historia</i> ).<br>Bon choix de <i>feres</i> .   |
| <i>ad</i> 267 CVI NVNC<br>COGNOMEN IVLO<br>ADDITVR | Rappelle la version « vraie » de l'histoire – en l'occurrence celle des Troyens en Italie (et des guerres livrées par eux) – en suivant la version de Caton. Virgile s'écarte souvent de cette histoire par art poétique, non par ignorance. Ce qui n'est pas conforme à cette histoire (comme la rencontre d'Énée et de Didon) a été inventé ( <i>ficta</i> ). |   |
| <i>ad</i> 270 A SEDE LAVINI<br>TRANSFERET          | Le fait est exact : Servius le rappelle brièvement (pour éviter l'hostilité de Lavinia, Iule quitta Lavinium et fonda Albe-la-Longue).  | Servius <i>auctus</i> ajoute des compléments (sur ce que devint Lavinia après la mort d'Énée, puis sur le fait que les Pénates résistèrent au déménagement à Albe).   |
| <i>ad</i> 273 GENTE SVB<br>HECTOREA                | L'expression veut dire « la race troyenne ». « Race énéenne » aurait été préférable, mais Virgile a appliqué la loi de proximité (voir <i>ad</i> 1, 235).   | Développe la licence des poètes qui leur fait utiliser un mot pour un autre dont il est proche (la 'loi de proximité', à nouveau). Il rapporte ensuite d'autres hypothèses pour expliquer ce choix de Virgile ici. D'habitude, Virgile adapte les noms aux circonstances (cf. Servius <i>ad Aen.</i> 1, 468).<br>Il termine, à propos du dernier exemple donné (« maison d'Assaracus » quand il s'agit de parler des vraies origines des Troyens) sur une précision généalogique (Assaracus père de Capys père d'Anchise père d'Énée). Cf. Servius <i>ad Aen.</i> 1, 284. |
| DONEC REGINA<br>SACERDOS                           | Raconte l'histoire ( <i>historia hoc habet</i> ) de Romulus et Rémus (telle que nous la connaissons, avec la prostituée à la place de la louve - ce qui a été inventé sur la louve, pour dissimuler l'infamie qui se trouvait autrement aux origines de Rome est un <i>fabulosum figmentum</i> ).   | Servius <i>auctus</i> rapporte ensuite différentes versions sur la fondation et les origines du nom de la ville de Rome.  |
| <i>ad</i> 275 FVLVO TEGMINE                        | Glose : c'est une fourrure de louve. Mais cela a valu une critique à Virgile (Romulus a porté la peau de sa nourrice !) Servius résout le problème posé par le mythe par le mythe : cette incongruité peut être due au caractère mensonger du mythe ou on peut penser qu'il y a un autre exemple (Jupiter portant la peau de la chèvre qui l'a nourri).         | Ilia avait été contrainte de devenir Vestale, sur l'ordre d'Amulius.<br><br>Cela lui a valu une épithète en grec. <i>Tegmen</i> est un mot ancien.  |

|   |           |  |   |
|---|-----------|--|---|
| ad 284<br>ASSARACI<br><br>PHITHIAM<br>MYCENAS | DOMVS     | Généalogie : Assaracus – Capys- Anchise-Enée – tous ancêtres de Mummus qui vainquit l’Achaïe. Servius explicite pour que l’on comprenne mieux.<br>C’est la patrie d’Achille.<br>C’est la patrie d’Agamemnon.   |   |
| ad 297 MALA GENITVM                           |           | Servius identifie la périphrase pour « Mercure ».<br>Il ajoute que Cicéron dans le <i>De natura deorum</i> , dit qu’il y a plusieurs Mercure. Mais « pour ce qui y a trait aux dieux, il faut se fier aux fables, puisqu’on ignore la vérité ».<br>La suite suggère la possibilité que la <i>fabula</i> ne soit qu’un ornement ou un voile poétique : Virgile fait allusion au fait que les négociateurs portent un caducée (Mercure allant à Carthage représente un négociateur envoyé pour faire la paix). | Autre hypothèse : il fallait vraiment un dieu pour assurer la paix entre Carthaginois et Troyens (ancêtres des Romains). Il revient sur l’histoire des plusieurs Mercure et cite quatre généalogies (rares) du dieu.  |
| ad 317 HARPALYCE                              |           | Servius présente rapidement ce personnage (comme s’il était assez connu).<br>L’épithète employée à propos du fleuve l’est de manière élogieuse.  | Le Servius <i>auctus</i> développe une histoire qui tend à faire d’Harpalyce un double de Camille. Il met en avant la coutume fondée par le mythe (des combats simulés sur sa tombe). Ce que Servius s’est restreint à dire (qu’elle a sauvé son père grâce à sa rapidité) est repris à la fin avec une variante (elle le sauva des Gètes ou, selon d’autres, des Myrmidons) : ceci explique qu’on dise qu’elle traversait les fleuves rapidement.<br><br>L’épithète employée par Virgile est assurément laudative, et ne correspond pas à la réalité. Il donne des précisions sur le fleuve : où il s’écoule, l’origine de son nom (Hebrus, fils de Hémus et Rhodopé). |
| ad 323 LYNCS                                  | MACVLOSÆ  | Origines du lynx : Lynceus, roi de Scythie, métamorphosé par Cérès en lynx parce qu’il avait voulu tuer Triptolème qui était son hôte (les taches reflètent ses dispositions variées).<br>Remarque sur le nominatif <i>lynx</i> .  | Le Servius <i>auctus</i> précise au préalable que les épithètes servent à louer, à blâmer, parfois seulement à décrire.   |
| ad 329 SOROR                                  | AN PHOEBI | La périphrase est expliquée : c’est Diane – avec la précision, « qui est une chasserresse ».<br>Vraisemblance de la conjecture faite par le personnage.  | <i>An</i> exprimerait un doute savant de la part de Virgile à propos des noms d’Apollon lesquels sont variés, comme ses fonctions, ce que montrent aussi ses différents attributs.<br>Autres interprétations et hypothèses à propos de <i>an</i> .  |
| ad 338 VRBEM                                  | AGENORIS  | Cela veut dire la ville que bâtirent les fils d’Agénor, Agénor étant un roi des Phéniciens.  | Servius <i>auctus</i> précise l’ascendance d’Agénor - fils de Neptune et de Libya, et ajoute que Didon descend aussi de lui.  |
| ad 340 DIDO                                   |           |  | Didon s’appela d’abord Elissa et ne reçut le nom de Didon qu’après sa mort, à cause du courage de son suicide pour éviter d’épouser un roi africain.  |

|  |   |  |
|--|---|--|
| ad 382 MATRE DEA<br>MONSTRANTE VIAM      | Virgile évoque en passant une réalité historique ( <i>per transitum tangit historiam</i> ) : Énée guidé par l'étoile de Vénus jusqu'en Italie (c'est Varron qui le dit). D'autres passages vont dans le même sens. L'art poétique l'empêche de décrire ouvertement une réalité historique. Sinon il ne serait pas poète, comme Lucain.  | Un passage du livre 8 confirme que l'étoile est de Vénus.  |
| ad 394 IOVIS ALES                        | Pourquoi l'on associe l'aigle à Jupiter : raisons mythologiques, raisons naturelles.  | <i>Alia fabula</i> : origines de l'aigle : jeune homme nommé Aetos, jeune homme très beau, entré au service de Jupiter quand il vivait en Crète ; Junon le transforma en oiseau par jalousie ; Jupiter le plaça à ses côtés et il s'en servit pour enlever Ganymède. L'aigle Aetos est ensuite devenu un astre comme ce dernier.<br>Autre version mythologique expliquant l'attachement de Jupiter à l'aigle et l'existence de la constellation. |
| ad 430 QVALIS APES                       |   | <i>Fabula</i> sur les abeilles. Origines des abeilles (Vieille femme Mélissa initiée aux secrets du culte de Cérès, tuée par les femmes de Corinthe.)  |
| ad 458 ATRIDAS                           | L'adjectif désigne Ménélas et Agamemnon, mais il faut savoir que tous deux avaient Plisthénès pour père, non Atreé.   |  |
| ad 469 NEC PROCVL<br>HINC RHESI          | Servius rappelle l'essentiel de l'histoire de Rhésus, telle qu'elle se trouve dans l' <i>Iliade</i> .   | Le Servius <i>auctus</i> complète avec son ascendance (variantes comprises).<br>Il rappelle le contenu précis de l'oracle relatif aux chevaux.   |
| ad 474 PARTE ALIA [...]<br>TROILVS ARMIS | Servius présente le « récit véritable » ( <i>ueritas</i> ) en ce qui concerne Troilus (histoire d'amour entre Achille et Troilus – épisode que Virgile a changé parce qu'ainsi il n'était pas digne du poème épique).   | Le commentateur précise le sens de <i>parte alia</i> .   |
| ad 479 INTEREA AD<br>TEMPLVM             | (Servius a une remarque à propos d' <i>interea</i> , jugeant bienvenue la mention de la hâte des mères)   | Le commentateur identifie dans la peinture une référence à un épisode particulier (cf. <i>Iliade</i> 6, 286-311) : les femmes de Troie ont dû porter à Minerve le plus beau des vêtements de la reine, peplos qui donne ensuite son nom au manteau de Minerve.<br>Est relevé l'emploi d'un adverbe de temps dans la description d'une peinture.  |
| ad 483 TER CIRCVM<br>ILIACOS             | C'est une précision que la peinture ne peut exprimer. Autre exemple dans le bouclier d'Énée.  | La précision est à mettre au compte d'Énée (en train de « lire » les images représentées).<br>On peut comprendre autrement que la peinture faisait voir les marques laissées sur le corps d'Hector par l'outrage qui lui a été fait. L' <i>ordo</i> de cet événement est rappelé : on remonte au moment où Patrocle part au combat avec les armes d'Achille et on va jusqu'au moment où Priam rend le corps contre de l'or.                      |
| ad 487 MANIS INERMES                     | <i>Inermes</i> est interprété de différentes manières (sans le sceptre / en geste de supplication / sans armes au contraire de sa vaine entreprise contre Pyrrhus). Il y a en tout cas une allusion faite en passant à l'histoire (/ la réalité historique, <i>historia</i> – pourtant tue par Homère car elle eût été indigne pour Achille) : Priam n'a pas tué Achille quand il est venu le supplier dans sa tente. |  |
| ad 489 NIGRI<br>MEMNONIS ARMA            | Pourquoi Memnon est-il là ? C'est son père Tithon, frère de Laomédon, enlevé par Aurore, qui l'a envoyé à Troie.  |  |

|                               |   |   |
|-------------------------------|---|---|
|                               | Il commente ensuite l'emploi de <i>niger</i> en fonction de l'aurore.   | Il l'a envoyé en aide à Priam, en échange d'une vigne d'or. Il fut tué par Achille. Aurore le pleure encore, dit-on, sous la forme de la rosée.   |
| ad 498 CYNTHI                 | Servius identifie la montagne et son lien avec Diane.   | Remarque sur la longueur du -i dans <i>Diana</i> .  |
| ad 500 OREADES                | Servius présente rapidement les différents types de nymphes.  |   |
| ad 490 AMAZONIDVM             | Il s'agit d'événements postérieurs à ce qui est raconté dans l' <i>Iliade</i> . Commentaire sur le mot <i>Amazonides</i> . Étymologie du nom Amazone. Servius précise qu'elles n'existent plus parce qu'elles ont été exterminées par Hércule et Achille.   |   |
| ad 491 PENTHESILEA FVRENS     | Servius commence par détecter une allusion dans <i>fvrens</i> (Penthésilée a tué sa sœur en la prenant pour une biche) puis revient au sens de base, « furieuse » (du <i>fvror</i> guerrier).   | Autre interprétation possible de <i>fvrens</i> , puis ajout de la généalogie de P. (fille de Mars et d'Otréré) et il est fait mention de l'amour d'Achille.   |
| ad 505 TESTVDINE              | Glose de <i>testudo</i> , puis précision que c'est un terme de l'architecture religieuse (toit des temples voûté comme celui du ciel).  | Précisions architecturales. Puis revient à la ressemblance avec l'animal et raconte la <i>fabula</i> relative à celui-ci (plutôt rare : <i>Mythographes du Vatican</i> et histoire comparable dans Esopé <i>fab.</i> 125) |
| ad 521 MAXIMVS ILIONEVS       | <i>Maximus</i> se comprend à différents titres puisque Virgile n'a pas précisé. Virgile a raison d'en faire l'ambassadeur des Troyens parce que dans Homère le père d'Ilionée Phorbas reçoit souvent l'aide de Mercure, dieu de l'éloquence.  | Précise ces différents titres.  |
| ad 526 ET PROPIVS             | Servius donne pour équivalent <i>uicinius</i> : Didon va devoir considérer les faits de plus près, pour se rendre compte que les Troyens sont bien là en vaincus, et non tels que Paris s'est montré lors de l'enlèvement d'Hélène. La véritable histoire de ce dernier est donnée (H. a été enlevée de force après la prise de sa cité).                               |   |
| ad 530 HESPERIAM              | Il existe deux Hespérie : l'Espagne et Italie. Comment on les distingue en les nommant. Celle qui est véritablement l'Hespérie, c'est l'Espagne en tant que pays du couchant, Hesperus. L'Italie a été nommée Hespérie d'après le frère germain d'Atlas qui, chassé par ce dernier, vint en Italie et lui donna le nom de la région d'où il venait (référence à Hygin). |   |
| ad 532 OENOTRI COLVERE VIRI   | Il manque un <i>quam</i> . Origines du nom Oenotrie : soit d'après le vin excellent produit en Italie soit d'après le roi des Sabins qui s'appelait Oenotrus (source donnée : Varron).  | Autre tradition : Oenotrus venu d'Arcadie avec Pélasges donna son nom à cette partie de l'Italie  |
| ad 533 AD ITALIAM             | Origines du nom de l'Italie. Italus, roi de Sicile, vint sur cette terre à laquelle il a donné son nom. Son frère s'appelait Sicanus.   | Le Servius <i>auctus</i> passe en revue sept autres versions des origines de ce nom. (Il semble mélanger les éponymies de l'Italie, de Tarente, de Saturnum.)   |
| ad 535 CVM SVBITO [...] ORION | Histoire d'Orion, né de la semence de son père Oenopion placée sous une peau de bœuf par lui-même immolé. Remarques sur la formation du nom et sur la longueur des voyelles.  | Variante quant à l'un des trois dieux qui, bien reçus par Oenopion, lui demandèrent d'exprimer un vœu.  |

|  |   |   |
|--|---|---|
|  | <p>Puis Servius reprend le fil de l'histoire : les circonstances de sa mort ; il voulait s'unir à Diane et là il fut tué soit par les flèches de la déesse (Horace) soit par un scorpion (Lucain). Il fut ensuite transformé en constellation : l'observation de celle-ci rend la version de la mort due à un scorpion plus vraisemblable.</p> <p>Remarques sur la constellation : elle met longtemps à se lever de sorte qu'elle est imprévisible pour les marins et c'est ce que Virgile exprime ici.</p> <p>C'est d'ailleurs plutôt Iionée, et Virgile a raison de faire parler ce dernier d'Orion alors que c'est Junon qui a provoqué la tempête : le personnage ne le sait pas.</p> | <p>Explicité par Servius <i>auctus</i> (qui indique la place des différentes constellations concernées)</p> <p>Remarque supplémentaire sur l'emploi de <i>nimbosus</i>, jugé approprié pour deux raisons.</p>   |
| <p>ad 550 TROIANOQVE A<br/>SANGVINE CLARVS<br/>ACESTES</p>           | <p>Ascendance d'Aceste et origines du nom de Ségeste (Servius fait ce que Servius <i>auctus</i> annonce ad 1, 195) : après le parjure de Laomédon, Apollon demande qu'une jeune fille soit livrée à la bête. Hippotès fait partir sa fille Egeste. Elle arrive en Sicile ; étreinte par le fleuve Crimissus métamorphosé en animal, elle donna naissance à Aceste qui fonda plus tard une ville dont le nom fut tiré de celui de sa mère.</p>   | <p>Le Servius <i>auctus</i> fait précéder le rappel de la <i>fabula</i> d'une remarque sur <i>Troiano</i>.</p> <p>Le récit est ensuite le même à quelques ajouts près (variante sur le nom du père d'Egeste ; référence à certains pour l'animal en lequel Crinissus fut changé, précision que Ségeste fut d'abord appelée Egeste).</p> |
| <p>ad 557 AT FRETA<br/>SICANIAE</p>                                  |   | <p>Sicanes : certains pensent que c'étaient des autochtones, d'autres, des fugitifs venus d'Ibérie qui dénommèrent la Sicanie d'après le fleuve Sicoris qu'ils av laissé derrière eux.</p>  |
| <p>ad 568 NEC TAM<br/>AVERSVS EQVOS TYRIA<br/>SOL IVNGIT AB VRBE</p> | <p>Servius pense à la <i>fabula</i> d'Atrée et de Thyeste et à l'éclipse de soleil provoquée par le <i>nefas</i>. La véritable histoire veut qu'Atrée ayant découvert qu'une éclipse s'était produite, son frère partit quand cela fut confirmé.</p>  | <p>Paraphrase de l'expression : « nous ne vivons pas dans une autre partie du monde »</p>   |
| <p>ad 570 SIVE ERYCIS<br/>FINES</p>                                  | <p>Eryx : fils de Vénus et de Butès.</p> <p>Eryx et le mont Eryx : mont auquel il donna son nom après sa mort (tué par Hercule) ; il y avait construit un temple dédié à sa mère ; Virgile attribue sa construction à Enée ; on rapporte qu'Anchise fut aussi enseveli sur ce mont, même si Caton fait arriver Anchise en Italie.</p>   | <p>Variante : fils de Neptune. Très fort, provoquait étrangers au ceste.</p>  |
| <p>ad 617 DARDANIO<br/>ANCHISAE</p>                                  | <p>La mention d'Anchise par Didon est bienvenue, étant donné le nombre d'amants qu'a eus Vénus.</p>   | <p>Précise l'effet de la mention d'Anchise.</p> <p>Spécifie que le récit qui est fait relève de la « fable » (<i>ut fabula loquitur</i>).</p>   |

|   |   |   |
|---|---|---|
|   | Point sur Anchise : un des nombreux amants de Vénus ; naissance d'Énée près du Simois ; Anchise puni pour s'être vanté.   |   |
| <i>ad</i> 619 TEVCRVM<br>SIDONA VENIRE  | Identité de Teucer, que Didon a rencontré à Sidon. Servius remonte à la perte d'Hylas par Hercule. Arrivé à Troie, Hercule tue Laomédon. Télémon prend sa fille, Hésione : ils ont comme enfant Teucer (Ajax est né d'une autre mère) ; Hercule rachète Priam à ses voisins et l'établit à Troie (origine de son nom). Après la chute de Troie, Teucer repart sans son frère. Chassé de Salamine à son retour, il parvient à Sidon.<br>Ajout d'une remarque sur Ajax, qui était cousin d'Achille par son père, puisque Télémon et Pélée étaient frères, fils d'Éaque. | Rapporte la fable d'Hylas ( <i>ut fabula loquitur</i> )<br><br>Pourquoi Teucer a été chassé de Salamine par son père (tris hypothèses).   |
| <i>ad</i> 622 VASTABAT<br>CYPRVM<br><br>DICIONE   | Bélus céda Chypre, qu'il avait soumise, à Teucer.   | Récit plus circonstancié (pourquoi Teucer arriva jusque là, qu'il donna le nom de Salamine à la ville qu'il fonda).<br>Variante : Teucer a pris Chypre avec l'aide de Bélus.<br><br>Sens de <i>dicione</i> ; mot dont le nominatif est inusité. Le commentateur évoque en outre l'existence d'une variante "radicale", mais il ne la donne pas.   |
| <i>ad</i> 624 PELASGI   |   | <i>Pelasgi</i> désigne les Grecs, de Pélasgos, fils de Jupiter et Larissa.  |
| <i>ad</i> 642 PER TOT DVCTA<br>VIROS  | Explicite l'expression, qui veut dire depuis le fondateur Bélus jusqu'au Bélus père de Didon.<br>Remarques sur son nom qui vient du Soleil.   | Le père de Didon avait un autre nom.  |
| <i>ad</i> 647 EREPTA  |   | Énée montre par ce mot que les objets qu'il offre sont des objets très précieux. Virgile montre ainsi qu'Énée n'a pas trahi, à la différence d'Hélène et d'Anténor.   |
| <i>ad</i> 651 PERGAMA CVM<br>PETERET<br><br><i>ad</i> 651<br>INCONCESSOSQVE<br>HYMENAEO | Hyménée dieu des noces ou, selon une autre version, jeune homme écrasé lors d'un effondrement le jour de ses noces, d'où une pratique qui veut qu'on le nomme par expiation pendant les noces. Mais c'est faux ; la vérité est qu'à Athènes, pendant des guerres, Hyménée avait libéré des vierges ; les épousées l'invoquent comme libérateur de la virginité. Rapprochement avec Thalassio à Rome.  | Cela fait référence au moment où Hélène a gagné Troie, après avoir été séduite par Pâris après le jugement des déesses... Voilà l'histoire bien connue, mais maintenant voici la <i>vera historia</i> . Hélène a été vraiment enlevée. Pâris fit une étape en Egypte auprès de Protée. Conscient du forfait de Pâris, Protée garda Hélène avec lui et remit à Pâris une sorte de fantôme d'Hélène. Annonce d'un développement au livre 2. |
| <i>ad</i> 653 ILIONE QVOD<br>GESSERAT OLM   | (Servius a dit auparavant que les présents choisis conviennent bien à Didon)  | Les femmes aussi portaient un sceptre.<br>Virgile emploie ici <i>gerere</i> au lieu de <i>gestare</i> .<br>On se demande si ce sceptre était venu de Thrace ou de Troie. Qui l'a remis à Énée (Ilioné elle-même ?)<br>Les présents faits par Énée conviennent à Didon mais ils semblent aussi présager ses malheurs à venir.  |
| <i>ad</i> 654 MAXIMA<br>NATARVM PRIAMI  | <i>Maxima</i> fait d'elle l'aînée : les femmes aussi régnaient, surtout les aînées.<br>Ilioné était l'épouse de Polymestor  |   |

|   |  |   |
|---|--|---|
|   |  | Après la prise d'Ilion, elle fut chassée par son mari et se suicida.<br>Remarque sur <i>aligerus</i> , forgé par Virgile.   |
| <i>ad</i> 663 ERGO HIS<br>ALIGERVM DICTIS<br>ADFATVR AMOREM | Virgile appelle le dieu de l'amour Amour d'après les Grecs (et non les Latins qui parlent plutôt de <i>Cupido</i> ) pour que le mot pour le dieu soit le même que pour le sentiment.<br>Servius explique la représentation mythologique traditionnelle du dieu de l'amour : c'est un enfant, parce que le désir est dénué de morale et que la parole des amants est hésitante comme celle d'un enfant... Généralisation à partir de cette explication : « ce type d'explication peut être forgé dans le cas de presque toutes les autres divinités, en fonction de la nature de leurs actions propres. » |   |
| <i>ad</i> 664 NATE MEAE<br>VIREM                            | Servius explique <i>uiras</i> : le plaisir de Vénus n'existe pas sans amour ou d'après Simonide, qui dit que Vénus engendra Amour seule. Trois autres variantes sur la naissance d'Amour (et ses parents).   | Analyse rhétorique du discours de Vénus.  |
| <i>ad</i> 692 INRIGAT                                       |  | L'emploi de <i>irrigare</i> au sens de « répandre » est approprié : le Sommeil est en effet représenté comme s'il versait avec une corne.   |
| <i>ad</i> 693 AMARACVS                                      | La mention de la marjolaine entraîne le récit de l'histoire de cet enfant royal, devenu parfumeur. Un jour où il fit tomber des parfums, il obtint une senteur plus forte. Il fut ensuite métamorphosé en l'herbe qu'on appelle <i>sampsucus</i> , ou encore <i>amaracus</i> .   |   |
| <i>ad</i> 720 ACIDALIAE                                     | Pourquoi Vénus est appelée <i>Acidalia</i> : à cause du nom en grec du souci amoureux, qu'elle inspire, ou à cause du nom de la fontaine dans laquelle se baignent les Grâces, qui lui sont vouées, à Orchomène en Béotie.<br>Pourquoi on représente les Grâces comme on le fait (nues et attachées, une de dos et les deux autres face à nous) : lecture des symboles comme pour la représentation du dieu de l'amour.  | « Catalogue » des noms de Vénus   |
| <i>ad</i> 729 QVAM BELVS                                    | Référence à ce qui a été déjà dit (nom du premier roi des Assyriens). Saturne dans la religion des Assyriens.  | Variante : Bélus régna à l'époque de Saturne et fut l'hôte du dieu.   |
| <i>ad</i> 731 HOSPITIBVS NAM<br>TE DARE IURA<br>LOQVVNTVR   | Jupiter qui protège les hôtes : <i>loquuntur</i> dans Virgile stimule l'identification d'une référence à l'histoire de Lycaon. Ce dernier avait l'habitude de tuer ses hôtes, il fut changé en loup après avoir servi au dieu de la chair humaine. Morale de l'histoire.   |   |
| <i>ad</i> 738 TVM BITIAE                                    | Virgile fait allusion à des personnages 'historiques' : Bitias, Iopas.   | Respect des convenances de la part de Didon qui ne tend pas d'abord la coupe à boire à Énée.  |
| <i>ad</i> 741 DOCVIT QVAE<br>MAXIMVS ATLAS                  | Servius justifie le texte ( <i>quae</i> plutôt que <i>quem</i> comme COD de <i>docuit</i> avec pour sujet Atlas) : Atlas n'a pas été le maître d'Iopas (c'est impossible chronologiquement), mais d'Hercule. D'où ressemblances entre les deux (Hercule soutient le ciel comme Atlas).<br><br>Hercule était un philosophe lui aussi, c'est pour cela qu'on dit qu'il a vaincu les monstres.  | Précise ce que désigne <i>quae</i> .<br><br>Généalogie d'Atlas. Explication rationnelle de la raison pour laquelle on a dit qu'il soutenait le ciel – parce qu'il l'avait étudié. Il fut aussi le maître de son neveu Mercure et d'Hercule. |

|  |  |   |
|--|--|---|
|  | <i>Atlas</i> est un nom grec, comme <i>Nilus</i> .   |   |
| <i>ad</i> 743 VNDE HOMINVM<br>GENVS                  | Servius précise ce que peut désigner l'expression : d'après la <i>fabula</i> , il s'agit de Prométhée, ou de Deucalion et Pyrrha. Si on cherche la vérité, du côté des philosophes, il y a plusieurs possibilités selon les philosophes (les quatre éléments). |   |
| <i>ad</i> 744 ARCTVRVM                               | Identification de l'étoile et situation (« après la queue de la Grande Ourse dans la constellation du Bouvier »)   | Autre remarque sur son nom (lien avec le chariot). Rappel de ce que disent les fables : avant, c'était Callisto qui violée par Jupiter donna naissance à Arcas... L'histoire est racontée brièvement et plus de détails sont annoncés au livre 1 des <i>Géorgiques</i> .          |
| <i>ad</i> 744 PLVVIASQVE<br>HYADAS                   | Présentation de ces étoiles. Quand elles apparaissent, vient la pluie, d'où leur nom.<br>Autres explications de leur nom.<br><br>Qui elles étaient avant ? Opinions variées : selon certains, des filles d'Atlas, selon d'autres, les nourrices de Liber.      | Autres noms.<br><br>Complément : (nourrices de Liber) qui, en proie à la folie, se jetèrent dans la mer.<br>Variante : filles d'Erechtée, Pléiades.<br>Variante : leur nom vient de Hyas, leur frère ; après sa mort elles furent affligées au point d'en mourir.                 |
| <i>ad</i> 751 AVRORAE FILIVS<br>AVRORAE FILIVS ARMIS | La périphrase désigne Memnon. « Quelles armes » fait allusion au fait qu'il avait utilisé celles de Vulcain.   | Le Servius <i>auctus</i> développe : effectivement, Vulcain avait fabriqué des armes pour lui aussi. Il mourut devant Troie en aidant les Troyens. Après sa mort ses compagnons affligés furent métamorphosés en oiseaux et ils viennent le pleurer chaque année sur son tombeau. |
| <i>ad</i> 752 QVALES<br>DIOMEDIS EQVI                | Il s'agit des chevaux que Diomède vola à Rhésus.<br><i>Quales</i> attire l'attention sur ces chevaux et en particulier sur leur origine : les chevaux de l'autre Diomède, roi de Thrace sanguinaire  | Autre interprétation de <i>quales</i> (des chevaux divins).   |