4. L'idéal politique de Cicéron : le « moderator rei publicae ».

Le rapport entre la réalité historique de 54 et la situation politique de 129 est d'ailleurs singulièrement précis. Voyant l'aristocratie frappée à mort et jugeant également redoutable le gouvernement de la multitude et de la dictature militaire, Cicéron pouvait souhaiter un roi juste qui dût son autorité à son ascendant moral[1]. Faut-il s'étonner qu'il imagine l'ordre politique d'après le modèle de l'ordre cosmique? En d'autres termes, l'ordre humain doit reproduire l'image de l'ordre divin : cette idée ne cesse de hanter l'esprit de l'homme politique et du philosophe. En 49 encore, méditant longuement sur l'idéal qu'incarnait pour lui Scipion, il écrivait : *Huic moderatori rei publicae beata ciuium uita proposita est, ut opibus firma, copiis locuples, gloria ampla, uirtute honesta sit : huius enim operis maximi inter homines atque optimi illum esse perfectorem uolo* (*Ad Att.* 8, 11, 1). La monarchie humaine doit être calquée sur le modèle de la monarchie divine. C'est ce qui semble ressortir d'un fragment du livre I reproduit par Lactance (*De rep.* 1, 57 = Lact., *Epit.* 4, 1-3) : *Plato monarchiam adserit, unum deum dicens a quo sit mundus instructus* (*et*) *mirabili ratione perfectus.*

Reste, il est vrai, un problème : les Romains de l'époque pou-

1. Cf. *De rep.* 2, 51 : *Quasi tutor et procurator reipublicae, sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator ciuitatis...* ; *iste est enim qui consilio et opera ciuitatem tueri potest...*

E. Meyer (*Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*, p. 182) établit un rapport entre *De rep.* 5, 8 et *Ad Att.* 8, 11, 1, mais affirme que la question de savoir si effectivement Scipion devait réorganiser l'État est très controversée. Cf. le même, dans *Untersuchungen zur Geschichte der Gracchenzeit*, *Kleine Schriften*, p. 407. Il faut aussi examiner les lettres dans lesquelles Cicéron compare son action politique avec l'idéal développé dans le *De republica* : à propos de la Guerre Civile, *Ad Att.* 7, 3, 2 ; à propos du gouvernement de la province, *Ad Att.* 6, 2, 9 ; à propos de la disparition de l'ancienne république, *Ad Att.* 4, 18, 2 (octobre 54) et *Ad Quint. fr.* 315, 4. Cf. R. Heinze, *Ciceros Staat als politische Tendenzschrift. Hermes*, 5, 1924, p. 73 sq.

Cependant, M. Carcopino (*Autour des Gracques*, p. 121) ne doute pas de la mission de Scipion : « Scipion-Émilien a disparu dans l'instant où la cité romaine se tournait vers lui comme le sauveur, où il allait enfin donner, dans la plénitude d'une souveraineté consacrée par les lois, la mesure de son génie pacificateur. Mais personne n'eut aucune part à l'anéantissement brutal de ce rêve grandiose. En d'autres temps, César expira sous les coups des Sénateurs, quelques jours avant de partir pour la conquête de l'empire parthe, et Henri IV sera poignardé par Ravaillac à le veille de réaliser son grand dessein. Mais de l'un comme de l'autre, c'est la méchanceté humaine qui a tronqué les ambitions et détruit les projets. Combien plus émouvante la mort de Scipion qu'a décrétée contre lui, dans le silence de ses arrêts imprévisibles et à l'heure même qui semblait marquée par le triomphe du défunt, un ironique et foudroyant destin. » On sait que M. Carcopino, s'appuyant sur les fragments de l'oraison funèbre de Laelius (*unico morbo morborum uim temptauit*), se rallie à l'hypothèse d'une mort naturelle.

vaient-ils comprendre? Le *De republica* — un fragment du *prooemium* nous l'apprend — ne s'adresse pas à un large public ; mais il n'est pas non plus destiné à des spécialistes. Il cherche à rallier un groupe de Romains honnêtes et vertueux : Varron, Nigidius Figulus, en sont des représentants. On sait que le dernier passe pour avoir prédit l'avènement d'Auguste.

On voit aussi les raisons pour lesquelles l'histoire a passé sous silence le deuxième prodige de 129. Lorsque le phénomène se produit, il y a déjà six mois que Scipion est mort et, pendant longtemps, on interdira toute enquête et toute recherche à propos des circonstances de cette disparition, la vie politique étant déjà suffisamment perturbée par les menées de C. Gracchus. Cicéron lui-même, très prudent, ne fait que suggérer, mais avec une telle insistance, il est vrai, que les lecteurs auxquels s'adresse son ouvrage devaient comprendre ; au cas contraire, les allusions incessantes à l'éclipse qui accompagna la mort de Romulus ne seraient plus que bavardages gratuits et, dans une œuvre comme celle-ci, il n'y a rien que de nécessaire. Mais ici la recherche des sources s'avère insuffisante : c'est dans l'esprit même de l'auteur qu'il faut essayer de pénétrer « jusqu'à épouser ses intuitions créatrices, à se situer au point où l'œuvre jaillit en lui, afin de la repenser et de la recomposer avec lui[1] ».

M. Ruch.

1. *Mémorial des Études latines. R. É. L.*, 1943, p. 666. Cependant, aucun critique ne s'est, jusqu'à présent, engagé dans cette voie, en ce qui concerne notre texte. Cf. Leo, *Gött. Gel. Anz.* 160, 1898, p. 169-171 (compte-rendu de Tacite, *Dial. de or.*, éd. Gudemann, 1894), et Köstermann, *Der taciteische Dialog und Ciceros Schrift de republica. Hermes*, 65, 1930, p. 396-421.

En ce qui concerne les connaissances scientifiques de Cicéron, aucune recherche ne semble avoir été entreprise jusqu'à présent. MM. Cavaignac, Seston et Labouesse m'ont fait des suggestions extrêmement intéressantes dont j'espère pouvoir tirer le plus grand profit.

VII

LE SENS COSMIQUE DE VIRGILE

PAR P. BOYANCÉ
Professeur à la Sorbonne

SOMMAIRE. — *D'un bout à l'autre de l'œuvre virgilienne se fait jour la préoccupation du cosmos et des relations entre l'homme et lui ; sous quelles influences elle s'est développée, par quelles manifestations elle s'est traduite dans les* Bucoliques, *les* Géorgiques *et l'*Énéide, *ce qu'elle laisse pressentir au delà de ce qui a été dit, c'est ce qu'essaie de déterminer l'analyse poursuivie dans ces pages.*

Le cri qui se fait entendre à la fin du chant II des *Géorgiques* : *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, se prolonge, pour toute oreille un peu sensible, à travers toute l'œuvre de Virgile ; ce n'est pas le cri d'un moment destiné seulement à faire ressortir par contraste cet autre cri, expression des intentions propres à ce poème : *Fortunatus et ille deos qui nouit agrestes.* D'un bout à l'autre de la poésie virgilienne, on lui trouve des échos : il y a dès les *Bucoliques* le chant de Silène contant aux deux jeunes bergers la naissance et l'organisation du cosmos ; dans l'*Énéide*, le chant d'Iopas évoquant l'univers et le ciel au cours du banquet. Dans la simplicité pastorale et dans la majesté épique, jamais Virgile n'a cessé de ressentir et d'exalter comme une mission de la poésie celle de se placer en face des phénomènes cosmiques et d'en expliquer les lois.

Virgile avait dans les *Bucoliques* et dans les *Géorgiques* laissé apercevoir qu'il était tenté par la mission d'être un jour poète épique, le poète épique de Rome, et c'est le dessein que, fidèle à lui-même, il a pu accomplir dans l'*Énéide*. Mais il n'a pas écrit la grande poésie scientifique qui avait été son autre rêve, sa seconde tentation. Virgile n'a pas été le poète du cosmos, l'autre Lucrèce, le nouvel Aratos. Ou du moins il ne l'a pas été sous la forme traditionnelle, celle qui lui aurait donné à lui-même et aux autres la conscience qu'il l'était, celle que lui-même avait évoquée assez nettement sous les figures mythiques de Silène et d'Iopas.

Ce dont je veux parler ici, cela pourrait donc être en un sens l'histoire d'une ambition manquée, trahie peut-être par le destin d'une vie trop courte, d'un inachèvement plus complet encore que celui de l'*Énéide*. *Pendent opera interrupta*... Cela pourrait être l'évocation, dans les limbes, derrière l'œuvre qui a vu le jour, de celle qui n'est pas sortie de la rêverie du poète, derrière les poèmes construits, derrière cette admirable architecture qui étage devant nous les *Bucoliques*, les *Géorgiques*, l'*Énéide*, d'un édifice plus sublime encore, mais qui ne s'est dressé que dans l'âme de Virgile. Et cela même ne serait-ce pas passionnant? Les plus purs de nos poètes semblent parfois n'avoir qu'ébauché ou laissé pressentir des œuvres plus belles encore que celles qu'ils ont achevées, ne nous avoir livré que des débris d'on ne sait quels grands jeux. Plus qu'un autre peut-être, avec sa force de suggestion, Virgile est propre à nous donner cette impression, à la fois admirable et mélancolique.

Mais, en un autre sens pourtant, Virgile n'a-t-il pas été, n'a-t-il pas en dépit de tout réussi à être ce poète cosmique qu'il avait souhaité de devenir? Aux œuvres réalisées par lui, n'a-t-il pas intégré quelque chose de cette œuvre qu'il n'a pas écrite? Ne trouve-t-on pas en elles comme une dimension spéciale qu'elles lui devraient? Et qui fait que dans des bucoliques, dans des géorgiques, dans une épopée, on peut saisir la présence d'une intuition du cosmos, intuition qui en anime la matière propre et particulière? C'est un peu de la même manière, pour reprendre la comparaison, fondée sur la psychologie de Virgile, que, dans les premières de ses œuvres, se laisse apercevoir l'*Énéide*, et que justement l'une de leurs originalités est manifestement, pour les distinguer de Théocrite et d'Hésiode, d'être celles du poète qui écrirait, qui ne pouvait manquer un jour d'écrire l'*Énéide*? Il y a en elles comme une dimension épique, qui donne une étrange profondeur au plan bucolique, au plan géorgique, la profondeur du passé historique de Rome. Mais en elles aussi, et nous y ajouterons l'*Énéide*, il y a cette dimension cosmique, qui leur donne une autre sorte de profondeur. Rien n'est plus virgilien, je crois, que ces interférences de plans, ces recoupements qui nous induisent à concevoir une inexprimable unité de toute sa poésie. En tenter l'analyse dépasse mes forces dans le cadre d'un bref essai. Mais il n'est pas interdit d'en esquisser quelques aperçus fugitifs.

* * *

Quoi qu'on pense de la valeur des documents, *Catalepton* et *Appendix Virgiliana*, données des biographes et des scoliastes sur la jeunesse de Virgile et ses débuts, une chose est évidente, inscrite de façon incontestable dans le texte même, la langue, les images des œuvres certainement authentiques, c'est l'admiration de Virgile pour Lucrèce, et ici se pose le problème de son épicurisme. A-t-il été épicurien? Certains pensent que non seulement il l'a été, mais qu'il l'est resté fidèlement pendant toute sa vie[1]. Je ne suis pas de ceux-ci, ai-je besoin de le dire? Mais que Virgile ait commencé par être épicurien, voilà qui me paraît probable. Pour ma part, j'admets l'authenticité de la belle pièce du *Catalepton* où, prêt à se rendre auprès de Siron, philosophe épicurien qui enseigne à Naples, il dit aux Camènes un adieu heureusement sans lendemain. Virgile, tenté d'être épicurien, menace, conformément à la discipline de la secte, qui n'était pas favorable à la poésie et aux mythes, de renoncer aux Camènes. Menace qui n'a pas été suivie d'effet, mais qui nous enseigne, je crois, ceci : qu'inversement pour Virgile, revenir à la poésie, ce dut être plus ou moins s'éloigner de l'épicurisme. Il y avait là une sorte de nécessité spirituelle qui n'a pas été suffisamment reconnue de ceux qui ne se sont pas avisé que la position d'un poète au sein de l'école épicurienne était tout le contraire d'une position confortable[2]. Il y a, pour me contredire, certes le paradoxe de l'œuvre lucrétienne ; mais ce paradoxe n'est pas de ceux qui peuvent se recommencer facilement. Et, notons-le, quand il fait profession de fidélité à Siron, Virgile n'envisage aucunement qu'il pourrait faire sous sa discipline œuvre de poète philosophe, d'épicurien en vers. Il n'accueillera plus les Camènes que rarement, que discrètement, *sed raro, sed pudenter*. Aussi son admiration pour Lucrèce a-t-elle été au fond, dans une large mesure, indépendante de son penchant momentané pour l'épicurisme, et je suis sûr qu'elle a subsisté même après que ce penchant a été surmonté.

1. En particulier Tenney Frank et Léon Hermann.

2. Cf. *Lucrèce et la poésie*, *Revue des Études anciennes*, XLIX (1947), p. 88 et suiv. Le problème que cela pose pour Lucrèce a été discuté depuis mon article par Karl Büchner, *Die Proömien des Lukrez*, *Classica et Mediaevalia*, XIII (1952), p. 159 et suiv., et par J. H. Waszink, *Lucretius and poetry*, *Mededelingen der kon. nederl. Akad. v. Wet., afd. Letterk.*, N. R., deel 17, n° 8, 1954, p. 243 et suiv.

Oui, Virgile pouvait continuer d'admirer en Lucrèce le poète tout en cessant de suivre l'épicurien. Et qu'on m'entende bien : cela ne signifie nullement que cette admiration n'allait plus désormais qu'à son art, qu'elle ne s'adressait plus qu'à ses images ou à ses expressions. Virgile continuait d'admirer le poète scientifique du monde. Mais c'est que Lucrèce lui-même, poète du monde, avait cessé d'être strictement épicurien, et par cela qu'il était poète, qu'il recourait avec une invincible prédilection à tous les prestiges dont Épicure s'était défié, et par cela qu'il était à chaque instant tenté de reconnaître la splendeur, d'exalter la beauté de cette ordonnance d'un monde où la sévérité du dogme lui commandait de ne voir qu'une combinaison précaire et fragile d'atomes, une construction ruineuse et déjà près de son déclin.

Trop souvent, en effet, les commentateurs de Lucrèce ont oublié qu'en se faisant poète, en recourant systématiquement aux forces irrationnelles de l'art littéraire, il se mettait en opposition avec les condamnations et les incompréhensions du maître. J'ai essayé de définir ailleurs les termes de ce problème spirituel[1]. J'ai essayé, ailleurs encore, de montrer que, devant le monde, Lucrèce, pour conjurer les terreurs nées de sa vue, terreur des dieux, terreur de la mort, ne se contentait pas, selon l'orthodoxie de la secte, de le ramener à n'être que l'effet des mécanismes corrigés par le seul hasard du *clinamen*[2]. En fait, il utilisait toute la richesse des images, toute la puissance des émotions, pour lutter contre les imaginations et les émotions funestes, destructrices de la paix de l'âme. C'est aux splendeurs de la lumière, de la mer, de la vie, qu'il se laissait ravir et son lecteur avec lui, et loin de se détacher du spectacle du cosmos pour se concentrer sur la liberté intérieure retrouvée, Lucrèce semblait y revenir sans cesse avec la double volupté du savant, chercheur de lois, et du poète, chercheur de beautés. Trahissait-il ainsi foncièrement l'épicurisme? On peut en discuter. Sans conteste, il se voulait et se croyait fidèle. Mais les valeurs qu'il réintroduisait dans le système, même si elles ne le faisaient pas éclater, avaient par elles-mêmes un sens, un intérêt qui les faisaient dignes d'être ressenties et accueillies même par le non-croyant.

De ce Lucrèce-là, de Lucrèce tel qu'il était plutôt que de Lucrèce

1. Cf. la note précédente.
2. *Lucrèce et le monde. Lettres d'humanité*, IV (1945), p. 122 et suiv.

tel qu'il se voulait, Virgile n'a eu aucune raison de s'éloigner jamais. Le poète cosmique et scientifique qu'il a rêvé d'être pouvait avoir encore beaucoup à retenir de Lucrèce, poète scientifique et cosmique. Si nous pouvions douter que cette attitude, telle que j'essaie de la faire comprendre, fût possible — mais toute l'œuvre de Virgile proteste déjà là-contre — nous aurions l'exemple d'Ovide. Ovide qui, lui aussi, a admiré profondément Lucrèce, Ovide qui a osé citer son nom en des vers dignes de lui dans les *Amours*, et qui l'a imité magnifiquement là même où il en a pris le contre-pied, dans le chant XV des *Métamorphoses*, opposant la révélation de Pythagore à celle d'Épicure.

Si Virgile s'est détaché de l'épicurisme, ce n'est point parce qu'il se serait détaché de la science pour revenir à la religion, qu'il aurait renoncé à la recherche des causes pour se confier aux mythes et aux dieux. Prenons garde de poser en termes anachroniques les problèmes spirituels concernant les Anciens. L'épicurisme, malgré la physique des atomes, malgré les anticipations de certaines attitudes scientifiques dans l'ordre expérimental, surtout chez Lucrèce, ce n'est pas la science, et les Anciens n'avaient aucunement le sentiment qu'il l'était. Ce qui est épicurien, c'est un certain usage de la physique, c'est de chercher par elle à bannir de l'univers l'intervention des dieux. C'est de la dresser comme une machine de combat contre la religion. Et c'est de tout subordonner dans l'ordre des biens recherchés à la paix de l'âme et au bonheur obtenu grâce au plaisir. Peut-être Virgile a-t-il admiré un moment la physique épicurienne, chez Siron ou chez Lucrèce, mais alors ce fut, sinon à contresens, du moins surtout pour elle-même et en en négligeant les intentions profondes et les répercussions.

C'est ce qui apparaît, je crois, si on regarde la Troisième Bucolique et le chant de Silène. Je ne vois pas pourquoi Silène ne serait point, en effet, Siron, comme le veut le Commentaire de Servius, pourquoi, sous le masque grotesque et sympathique du dieu rustique, Virgile n'aurait pas perpétué à jamais l'effet que dans sa jeunesse naïve, pareille à celle des bergers qui ont contraint Silène à chanter, lui fit la physique épicurienne, quand elle lui découvrit dans un tableau grandiose la genèse du monde. Il est indubitable que dans la bouche de Silène nous trouvons les atomes et le vide, indubitable que dans les termes qui les désignent Virgile se sou-

vient de Lucrèce. L'emprunt des expressions équivaut à un hommage. Mais il n'est pas moins indubitable que Silène ne peut être et n'est pas le Siron historique tel qu'il fut. Il est le Siron tel que Virgile l'a vu et a voulu le voir, celui qui lui a donné la joie des explications scientifiques. Mais là se borne son message que Virgile n'a jamais eu à repousser. Et Silène unit à son explication physique des origines et de la formation du monde une histoire légendaire des premiers temps de l'humanité où nous retrouvons les grands mythes traditionnels. On a eu l'idée, étrange à mon goût, de chercher sous ces mythes des enseignements épicuriens, et naturellement avec un peu ou beaucoup d'ingéniosité on y est parvenu. Ainsi, parler d'Hylas, évoquer les appels répétés après sa disparition, ce serait faire allusion à la théorie physique de l'écho[1] ! C'est oublier entièrement que Silène est aussi Silène, qu'un dieu ne conte pas des mythes pour que nous les traduisions en lois d'acoustique ou de chimie.

Il faut aller plus loin. Si Virgile s'est détaché de l'épicurisme, c'est sans doute en raison même du goût qu'il a manifesté pour les sciences. Celle d'entre elles qu'il a le plus volontiers évoquée est celle qui concerne de plus près le cosmos dans son apparence extérieure, dans son ordonnance frappante pour les yeux et pour le cœur, je veux dire l'astronomie. Or, il n'y a pas de point où l'épicurisme fut plus faible et, en dépit des critiques, plus entêté dans ses faiblesses. Malgré les objections et les railleries mordantes des adversaires — on en trouve chez Cicéron l'écho complaisant — on voit un Lucrèce rester fidèle à l'astronomie atomique d'Épicure, malgré un anachronisme inouï en pleine période hellénistique. Cet anachronisme s'attardait à refuser, par exemple, une connaissance aussi bien établie déjà que celle de la sphéricité de la terre. Lucrèce veut la tourner en dérision et se moque de ceux qui croient à la possibilité de peuples antipodes. Il professe également avec son maître que le soleil n'est sans doute pas plus volumineux que ce qu'il nous semble être. Ainsi donc, pour peu que Virgile eût le goût de l'astronomie, il devait être mis en défiance et même rebuté par la physique épicurienne. Or, qu'il ait eu ce goût, ainsi que celui des études mathématiques qui sont à la base d'une astronomie scientifique, la *Vie* de Donat n'est pas seule à nous l'affirmer, encore

1. Tenney Frank, *Vergil, a biography*, Oxford, 1922, p. 95.

que j'attache personnellement du prix au témoignage des biographes [1].

Nous avons ce passage de la Troisième Bucolique où est prononcé le nom du grand astronome alexandrin, Conon. Il s'agit de la coupe de hêtre, œuvre ciselée pour les bergers par le divin Alcimédon :

> *In medio duo signa, Conon et... quis fuit alter,*
> *descripsit radio totum qui gentibus orbem,*
> *tempora quae messor, quae curuus arator haberet?*
> (V. 40 et suiv.)

Ces mentions paraissent bien inattendues chez des bergers, mais valent pour Virgile lui-même, d'autant plus précisément qu'elles sont inattendues chez ses personnages.

Il ne suffit pas pour expliquer le fait de rappeler que Conon est cité dans la poésie alexandrine, que par exemple Callimaque s'est inspiré de lui dans cette *Chevelure de Bérénice* que Catulle a traduite en latin. Quel est cet autre (*quis fuit alter...*) que Virgile ne nomme pas, qui a réglé pour les moissonneurs, pour le laboureur courbé sur sa charrue le cours du temps? On se l'est demandé, on a prononcé les noms d'Eudoxe, d'Archimède, d'Aratos. Mais ce qui est le plus important n'est pas de trancher cette question. Le plus important est que Virgile vante ici pour l'agriculture l'utilité d'un calendrier réglé sur les astres et sur le cosmos. Comment se fait-il alors que personne ne paraisse se souvenir qu'en 46, bien peu d'années auparavant, une réforme capitale avait modifié le calendrier romain en se fondant sur l'astronomie, que Jules César avait établi ses innovations en s'appuyant sur les travaux de Sosigénès, Grec d'Alexandrie? Avec le calendrier julien, c'était l'année religieuse de Rome, tout autant que l'année civile ou rustique, qui était mise dans un accord plus parfait avec les mouvements des corps célestes. Auguste allait s'employer à en assurer la diffusion progressive dans toutes les régions de l'empire, et le grand historien suédois, M. P. Nilsson, a montré de quelle importance fut ce fait de civilisation pour la propagation de l'astrologie et de ce que Franz Cumont a appelé le mysticisme astral et la théologie solaire [2].

1. Donat, *Vita Verg.*, p. 68 R : *inter cetera studia medicinae ac maxime mathematicae operam dedit.* La *mathematica* embrasse, outre les mathématiques, l'astronomie et même l'astrologie.

2. *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XXX,

C'est Ovide encore, cette fois-ci dans les *Fastes*, qui nous permet de mesurer les répercussions d'une réforme par laquelle César apparaissait comme un nouveau Numa, parachevant l'œuvre attribuée à l'ancien, que ce dernier, comme le dit Ovide, l'eût accomplie sous l'inspiration de Pythagore ou bien sous celle de la Nymphe Égérie ! Ovide, dans les vers que je vais citer, met en relation l'œuvre de César avec l'apothéose céleste qui lui fut décernée après sa mort. Une certaine courtisanerie dans le ton ne doit pas empêcher de reconnaître l'écho d'un thème consacré par le mysticisme astral. La pratique de l'astronomie purifie et divinise :

« Mais cependant les temps restaient encore incertains (*errabant*), jusqu'au jour où César à ses nombreux soucis joignit aussi celui-là. Ce dieu, ce fondateur d'une descendance si illustre, ne crut pas cette tâche inférieure à ses devoirs. Il voulut connaître par avance le ciel qui lui était promis, et, devenu dieu, ne pas aborder en étranger des demeures inconnues » (*Fast.*, III, v. 155 et suiv.)

Il y a dans les quelques vers de la Troisième Églogue comme une annonce ou une anticipation du premier livre des *Géorgiques*. Virgile y apparaît déjà soucieux d'assurer au moissonneur, au laboureur courbé sur sa charrue le bénéfice de la science des astres. Et c'est une autre anticipation des *Géorgiques* que nous avons dans le fragment célèbre inséré par lui dans la Neuvième Églogue, mais composé vraisemblablement à une date antérieure et sous le coup même de l'événement qu'il rappelle, le fragment sur la comète où la croyance de la multitude voulait que vécût l'âme de César divinisé :

« Daphnis, pourquoi regardes-tu les antiques levers des constellations? Voici que s'est avancé l'astre de César descendant de Dionè, astre propre à donner aux guérets la joie des moissons, à faire que la grappe de raisin prenne couleur sur les coteaux ensoleillés. »

Virgile ne dit pas s'il partage la foi populaire ; mais l'astre julien n'en a pas moins sa valeur de signe religieux, qui met en relation les travaux des hommes et les influences bénéfiques du cosmos.

Mais le sens cosmique de Virgile dans les *Bucoliques* ne s'est pas donné carrière sous la forme de la science. Le genre ne s'y prêtait guère, et si le poète s'est complu à l'assouplir et à l'élargir de mille

1933, p. 166 et suiv. (= *Opuscula selecta*, II, Lund, 1952, p. 495 et suiv.) ; du même, *Geschichte der griechischen Religion*, 1950, t. II, p. 466.

manières, il y a des convenances qu'il a dû respecter et des limites que son goût lui interdisait de dépasser. C'était déjà aller bien loin que de faire nommer Conon par ses bergers ! A la figure de Conon et de l'anonyme mystérieux évoqué dans la Troisième Églogue par Ménalcas, son concurrent dans les jeux amébées, Damoetas, oppose une autre figure, celle d'Orphée, Orphée placé au milieu de la coupe et que « suivent les forêts ». Avec Orphée, c'est un autre aspect du sens cosmique de Virgile qu'il nous faut maintenant reconnaître.

Le monde bucolique, qu'est-il essentiellement pour Virgile, sinon celui du chant des bergers et, en eux, du chant poétique dans le cadre, propice pour le rêve et l'imagination, de la vie rustique? Ne cédons pas à l'illusion de croire que le chant ne soit que le divertissement des pâtres virgiliens ; on ne peut dire même seulement qu'il est leur passe-temps le plus ordinaire : il est leur raison de vivre. N'allons pas alors en conclure trop vite que ces bergers ne sont que des masques, que nous assistons à un jeu de travestissement et que notre plaisir doit être de reconnaître sous les masques les visages qu'ils ne dissimulent qu'à demi. Ne cherchons pas à les soulever brutalement pour découvrir sous eux tels amis ou tels adversaires de Virgile. Il est exact, certes, qu'en eux ces amis, ces adversaires trouvent à l'occasion des figurations. Mais de quelle nature? Voilà ce qu'une analyse trop prosaïque, trop littérale, est impuissante à comprendre exactement. Quand Gallus se présente à nous dans une Bucolique, il ne se déguise pas en berger, il se rêve ou se transfigure en berger ou plutôt Virgile le rêve et le transfigure tel. Et dès lors, dans l'Arcadie où il est transporté, lui et sa Lycoris, il est plus essentiellement Gallus poète et Gallus amoureux, et je dirai volontiers qu'il est non pas masqué, mais au contraire délivré de son apparence de Gallus de tous les jours, membre d'un cercle littéraire et candidat à quelque fonction officielle, de Gallus qui périra en Égypte de la fin tragique et pitoyable que l'on sait. C'est le miracle de la poésie bucolique chez Virgile que cette transmutation du réel humain, au sein d'une nature qui reste cependant la nature.

Dans les *Bucoliques*, si nous en définissons ainsi l'essence, le sens cosmique de Virgile apparaîtra alors surtout comme un sens de la liaison entre le chant et la nature ; et le mythe d'Orphée, qui chez Damoetas s'opposait à la figure de Conon chez Ménalcas en sera

l'expression. La thèse récente de M^lle^ Desport a analysé avec beaucoup de détail et souvent avec beaucoup de bonheur cet aspect des *Bucoliques*[1]. C'est là se placer au plus juste point d'où on peut le mieux comprendre l'églogue qui exprime, ainsi conçu, le plus parfaitement le sens cosmique de Virgile : je veux parler de la Cinquième Bucolique. L'importance de cette pièce et de l'apothéose de Daphnis est évidente : on n'a pas besoin d'adhérer à la thèse de M. Paul Maury sur la composition du recueil et sur le schème plus ou moins ésotérique qui le résumerait pour accepter sa formule, « la Bucolique majeure ». Daphnis concentre en lui au plus haut point les caractères propres à tous ces mythes de poètes enchanteurs. Il est substitué comme figure dominante à Orphée parce que nous sommes dans des *Bucoliques* et que la tradition antérieure à Virgile fait de lui un pâtre, mais il a en lui les pouvoirs d'Orphée tel que la fable l'imagine, même ceux d'un fondateur des mystères de Bacchus. Certes, le cadre où il se montre à nous est celui de l'apothéose d'un héros civilisateur, et c'est ce qui fait que les scoliastes ont songé à César : la thèse a été reprise récemment avec beaucoup de vigueur et de talent par mon collègue et ami M. Pierre Grimal[2]. Mais, pour ma part, je ne suis pas convaincu. Je ne suis pas convaincu, parce qu'au centre des *Bucoliques*, exaltant un chanteur, exaltant le plus profond de lui-même, Virgile n'a pu incliner la poésie devant la politique. Ce n'est pas l'apothéose d'Achille ou d'Agamemnon que nous avons ici, mais celle d'Homère. On pourrait aller jusqu'à se demander, au cas où il y aurait en effet un lien historique avec l'apothéose contemporaine de César — et pourquoi le nier absolument? — si ce lien n'est pas celui d'une sorte d'opposition, si le mécanisme du deuil et de la joie qui a joué dans Rome au profit du divin Jules ne fonctionnerait pas au pays du rêve bucolique en faveur d'un héros qui en est sinon le contre-pied, au moins le pendant dans l'ordre des choses de l'esprit et de la poésie.

Au deuil et à la joie pour la mort et à la résurrection de Daphnis, parce qu'il fut le poète, le monde tout entier participe. Dans sa douleur, la mère du héros invoque les dieux, mais aussi les

1. Marie Desport, *L'incantation virgilienne. Essai sur les mythes du poète enchanteur et leur influence dans l'œuvre de Virgile*, Thèse, Paris, 1952.

2. *La cinquième Églogue et le culte de César*, dans les *Mélanges Charles Picard*, Paris, 1949, p. 406 et suiv.

astres. La désolation gagne toute la nature, Palès et Apollon désertent les champs, et l'on voit naître dans les sillons que la protection divine a délaissés « l'ivraie inféconde et les avoines stériles » ; au lieu de la violette délicate, au lieu du narcisse purpurin, surgissent le chardon et la paliure aux épines pointues. La joie de l'apothéose rayonnera aussi sur l'univers. Daphnis est placé dans l'Olympe, *candidus*, tout brillant de lumière. Cet Olympe est situé au-dessus des nuages, et ce pourrait être la montagne de ce nom, mais aussi au-dessus des astres, et ce ne peut donc être que la région la plus élevée du ciel. Au reste, pas de cosmologie savante ici. Sinon, on pourrait croire que nous sommes comme dans d'autres apothéoses dans la sphère des fixes et que ces *sidera*, ces astres au-dessus desquels nous sommes emportés, désignent les sphères planétaires. Mais de telles précisions ne paraissent pas dans le caractère de cette pièce et en fausseraient le ton.

La joie est universelle et possède toute la nature. La paix règne entre les espèces animales. Et les montagnes chevelues elles-mêmes, dans l'allégresse, lancent leur cri vers les astres ; les roches elles-mêmes, les arbustes font résonner leur chant :

Il est dieu, il est dieu, ce héros...

Il est évident qu'il y a une parenté entre cette joie qui suit l'apothéose de Daphnis et celle qui, dans la célèbre Quatrième Bucolique, accompagne la naissance et la croissance de l'enfant merveilleux avec qui reviendra l'âge d'or. La paix entre les espèces animales se retrouve ici et là. Ici et là la participation de tout le cosmos :

aspice uenturo laetantur ut omnia saeclo !

La Quatrième Bucolique ne se détache pas sur l'ensemble des autres comme un corps étranger qui ne serait pas fait de leur substance. L'évocation de la nature, avec ses fleurs et ses arbres et les êtres vivants parmi eux, y est partout. Certes, c'est une nature merveilleuse, régénérée par le renouveau du monde. Mais cela ne signifie-t-il pas que la nature idyllique est ici comme évoquée à l'échelle cosmique? Ils ont raison assurément les philologues qui dénombrent patiemment dans cette poésie tous les échos littéraires de poètes antérieurs. Mais ils auraient tort ceux d'entre eux qui, s'arrêtant à toute cette vêture d'images et d'expressions, dénieraient à l'œuvre son originalité.

Ce n'est pas qu'y joueraient des influences étrangères à l'âme de l'auteur et qui, pour un jour, venues de l'Orient, peut-être la bouleverseraient et la transfigureraient. La Quatrième Bucolique est virgilienne profondément non seulement par cette parenté avec les autres bucoliques, mais parce que le sentiment cosmique qui s'y fait jour puissamment est bien celui de Virgile. Quelles que soient les sources des thèmes mis en œuvre, ceux-ci le sont au service de la sympathie universelle ; l'enfant exerce-t-il sur le renouveau du monde une action de sauveur? N'en est-il que le témoin privilégié? Cela n'est pas si différent qu'on pourrait croire. Car, sauveur ou témoin, ce qui le lie au cosmos, c'est la sympathie, et cette sympathie est celle que nous retrouvons ailleurs chez Virgile.

Ce que j'en dis là n'est pas pour éluder les difficiles problèmes sur la métaphysique et la théologie de ce poème fameux. Il n'est pas sans intérêt de savoir si le renouveau du monde, si le nouvel âge d'or est conçu seulement sur le plan du mythe comme un renversement de la succession des âges selon Hésiode et Aratos, ou s'il est en relation avec le cosmos de la philosophie et de l'astrologie. Pour ma part, malgré les doutes exprimés récemment par M. Günther Jachmann[1], je ne crois pas qu'on puisse révoquer les allusions à la Grande année du monde, cette Grande année qui, selon une tradition aux origines orientales sans doute, et pythagoriciennes certainement, recommence quand les astres se retrouvent au point précis où ils étaient à la naissance du monde. Le Virgile qui a fait écho à la réforme julienne du calendrier pouvait lire chez Varron, par exemple, ou chez Nigidius Figulus, quelque forme des spéculations sur le renouveau astronomique du cosmos[2]. Il avait pu entendre — ou connaître par ouï-dire — cet haruspice dont Auguste parlera dans ses Mémoires et qui avait déclaré que la fameuse comète de César indiquait la fin du IX^e^ siècle du monde et le commencement du X^e^[3]. Le surprenant n'est pas qu'il ait intégré cela à son poème avec l'allusion au *magnus saeclorum ordo*, sinon aux *magni menses ;* le surprenant serait qu'il ne l'eût pas fait,

1. *Die vierte Ekloge Vergils*, dans les *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. XXI (1952), fasc. I-II, p. 13 et suiv.

2. Varron dans le *De gente populi romani* (ap. saint Augustin, *Cit. d. D.*, XXII, 28) ; Nigidius ap. Lucain, *Pharsale*, I, v. 651 et suiv. Varron se référait à des « genethliaci », qui pourraient s'identifier avec Tarutius Firmanus (cf. mes *Études sur le Songe de Scipion*, p. 169).

3. Ap. Serv., *Egl.* 9, v. 46.

que, songeant au recommencement des temps, ces temps dont pour lui comme pour Platon ou Aristote, les astres marquent la mesure, sa pensée ne l'eût pas naturellement conçu à l'échelle du cosmos des savants, mais seulement de celui des mythologues et des poètes.

La religion romaine, certes, avait déjà ses purifications périodiques, ses lustres rythmant de leur retour le temps religieux de la cité, elle avait ses Jeux séculaires qu'Auguste allait restaurer, et tout cet ensemble rituel pouvait favoriser la croyance à un renouveau des temps [1]. Mais qui pourrait dire combien déjà dans les Jeux séculaires intervenaient des influences grecques ou étrusques, avec lesquelles on ne peut faire abstraction d'une liaison entre les événements humains et un cosmos conçu de façon plus ou moins nette comme tel? De toute manière, et quelles que soient les racines que la Quatrième Églogue peut pousser dans le sol romain, il est manifeste que la pensée grecque y aide fortement Virgile à prendre conscience de la solidarité qui unit les événements des communautés humaines aux destinées mêmes de l'univers.

Il n'est pas moins évident — et c'est sur cette réflexion que je veux conclure mes brèves remarques sur ce vaste sujet — que c'est dans le cœur de Virgile, au plus profond de son être, qu'il faut aller chercher la source dernière de la sympathie qu'il éprouve et qu'il définit entre son mystérieux enfant et la régénération des temps. Et, quels que soient les arrière-plans d'idées stoïciennes et surtout néo-pythagoriciennes que l'on ait le devoir d'évoquer ici, c'est tout de même sur le sourire par lequel l'enfant apprend à connaître sa mère qu'il faut, avec le poète, arrêter notre dernier regard.

* * *

Dès les premiers vers des *Géorgiques*, le poète se demande « sous quel astre il convient de retourner la terre » et il définit ainsi un des thèmes majeurs du Premier Chant. Mais on pourrait donner une portée plus grande à cette formule en y voyant comme le symbole d'une attitude : le paysan et le poète des *Géorgiques*, de ce début jusqu'aux vers sur l'âme des abeilles, ne cesseront d'avoir

1. Jacques Perret, *Virgile, L'homme et l'œuvre*, Paris, 1952, p. 46.

les yeux fixés sur le ciel. Nous ne serons pas surpris que les premières divinités qu'il cite à la place de l'invocation traditionnelle aux Muses soient les luminaires célestes :

Vos, o clarissima mundi
lumina, labentem caelo quae ducitis annum.

Avant les dieux, qui sont dans le temps et dans l'histoire du mythe les fondateurs de l'agriculture, avant les archégètes fabuleux, Liber et Cérès, Virgile a placé les dieux cosmiques qui règlent de là-haut le cours de tous les temps, plus précisément les dieux de l'année lunisolaire, le Soleil et la Lune, car c'est d'eux manifestement qu'il s'agit. Depuis la réforme de 46, il était plus vrai encore qu'auparavant « qu'ils sont ceux qui mènent l'année dans son cours céleste ».

La rapide indication des *Bucoliques* :

tempora quae messor, quae curuus arator haberet

pourrait être inscrite comme épigraphe en tête du Chant premier. On sait que Virgile y demande une grande partie de ses notions astronomiques à Aratos [1], mais aussi, pour la description des zones, à Ératosthène. Nous sommes toujours surpris quand nous constatons dans la Rome de ce temps, de Cicéron à Germanicus, la vogue immense de celui qui nous semble un assez froid versificateur et dont la science, tout empruntée à Eudoxe qu'elle fût, n'était pas de la première qualité. Pourtant, quand l'art figuré veut représenter un poète inspiré par la Muse astronomique, Uranie, c'est Aratos qu'il choisit d'évoquer [2]. Cicéron, au moment de commencer au second livre du *De legibus* l'exposé d'une législation religieuse qui, notons-le en passant, sera placée sous le patronage d'une religion cosmique, traduit le célèbre

A Ioue Musarum primordia.

Et dans cette même Troisième Bucolique où étaient évoqués Conon et l'auteur anonyme du calendrier rustique, Damoetas avait eu ce vers plein d'ampleur :

Ab Ioue principium, Musae : Iouis omnia plena.

1. G. Perrotta, *Virgilio e Arato*, *Atene e Roma*, V, 1924, p. 1 et suiv.
2. Charles Picard, dans les *Mélanges Piot*, XLIV, 1950, p. 53 ; Karl Schefold, *Pompejanische Malerei*, Bâle, 1952, p. 125.

Il faut nous rendre à l'évidence : Virgile, comme tous ses contemporains, a beaucoup admiré Aratos.

A Ioue principium... Ce Jupiter par lequel il faut commencer, surtout ce Jupiter de qui toutes choses sont pleines, c'est évidemment le Jupiter stoïcien, identique au dieu suprême, à l'âme du monde, au cosmos lui-même. Aratos, en effet, était sous l'influence des philosophes ; c'était un ami de Zénon. Virgile a repris et mis en un relief particulier ce qu'il avait dit des signes du temps, et c'est un passage où l'on retrouve la présence de Jupiter :

> *Atque haec ut certis possemus discere signis,*
> *aestusque pluuiasque et agentia frigora uentos,*
> *ipse pater statuit quid menstrua luna moueret,*
> *quo signo caderent austri, quid saepe uidentes*
> *agricolae propius stabulis armenta tenerent.* (v. 351 et suiv.)

Et il traduit ensuite presque vers par vers — mais avec quel art admirable et quels enrichissements de pittoresque et de sonorités ! — tout un long texte du poète grec. Ce que nous devons en retenir, c'est qu'un ordre divin régit la correspondance entre les signes du temps et leur signification. Sans doute, il arrive que, parlant d'un d'entre eux, les cris des corbeaux, il déclare que ces oiseaux n'ont pas l'esprit inspiré par la divinité, que la loi du destin ne leur a pas accordé une prévision des événements dépassant la commune mesure. On pourrait être tenté de découvrir dans ces mots quelque négation épicurienne, quelque refus d'admettre dans le monde la présence et l'action d'une providence. L'explication que Virgile donne, c'est que les changements du temps et de l'atmosphère agissent sur les représentations — *species animorum* — et sur les dispositions affectives — *pectora motus concipiunt* — des oiseaux en cause. L'explication est, on le voit, toute physique et psychologique, toute scientifique et déterministe. Mais est-elle pour autant épicurienne? Ce cours naturel des choses qui explique la prévision des corbeaux a lui-même été voulu par Jupiter, et c'est ce que nous ne devons pas oublier pour apprécier les intentions de la théorie. Le nom de Jupiter se retrouve ici même pour définir l'état du ciel :

> *Iuppiter uuidus austris*
> *densat, erant quae rara modo...* (v. 418-419.)

En réalité, comme l'ont bien vu certains commentateurs, l'ex-

plication par les causes prochaines n'exclut pas l'action divine en général. Cette liaison des choses, ces rapports entre le temps qu'il fait et l'âme des corbeaux qui crient sont comme sous-tendus par la sympathie universelle, selon la doctrine stoïcienne, et l'on peut pour les vers en question prononcer, non sans quelques motifs, le nom du fameux Posidonius d'Apamée[1].

Mais n'est-il pas un passage où Virgile donne à l'explication scientifique, à la recherche des causes une intention et comme une intonation épicuriennes? N'est-ce pas à Lucrèce, avec des expressions qui lui sont partie empruntées, qu'il fait allusion dans les vers célèbres de la fin du Chant Deuxième?

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnes et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acheruntis auari!

La connaissance des causes n'est-elle pas vantée ici, parce qu'elle est libératrice, parce qu'elle nous affranchit de la crainte de l'au-delà? Ne retrouvons-nous pas là un des principes fondamentaux qui animent le *De rerum natura*? Mais ici encore il nous faut replacer les réminiscences lucrétiennes, qui sont indéniables, dans leur contexte. Dans le même passage, Virgile vient d'exprimer le souhait que les Muses « qui plus que tout lui sont chères », les Muses « dont il porte les objets sacrés, blessé pour elles d'un immense amour », lui enseignent les vérités de l'astronomie. Plus d'allusion cette fois aux atomes, aux théories spécifiquement épicuriennes. La physique à laquelle Virgile songe n'est plus celle de Lucrèce. Et la libération qu'il lui demande n'est pas non plus celles des épicuriens[2].

Que la connaissance des faits célestes exalte l'âme humaine, la libère de la mort en l'élevant jusqu'aux sphères ou règne l'immortalité, c'était à l'époque de Virgile une croyance répandue et maintes fois exprimée. Ovide, dans le Quinzième Chant des *Métamorphoses*, la fera, dans une réplique manifeste à Lucrèce, exposer par son Pythagore. Ce n'est pas une autre doctrine que nous avons chez Virgile. L'astronomie victorieuse s'élève au-dessus de la zone où gronde l'Achéron, et foule ainsi aux pieds les craintes et le des-

1. Sur cette doctrine, cf. K. Reinhardt in *P. W.* (s. v. *Poseidonios*, col. 798).

2. Sur cette exégèse de *Géorgiques*, II, v. 490 et suiv., déjà suggérée par Franz Cumont, *Afterlife in Roman paganism*, cf. mon article *Sur quelques vers de Virgile*, dans la *Revue archéologique*, janvier-juin 1927, p. 361 et suiv.

tin. Et s'il y a dans l'expression des réminiscences de Lucrèce, il y en a une, plus fondamentale, dans le mouvement même *Felix qui potuit*... d'un passage fameux d'Empédocle, celui où il glorifiait un personnage qui n'était pas nommé, mais qu'à son savoir surhumain, on reconnaissait généralement pour Pythagore.

En tout état de cause, l'inspiration propre aux *Géorgiques* est une inspiration religieuse. Au *Felix qui potuit*... Virgile donne pour pendant et applique à sa tâche présente le

Fortunatus et ille deos qui nouit agrestes,

et à son paysan, pour revenir au Premier Chant, il donne comme précepte

imprimis uenerare deos...

Mais cette inspiration religieuse, à laquelle il se voue pour l'instant, n'est pas dans une contradiction radicale et dogmatique avec l'inspiration scientifique qu'il renvoie à plus tard. Ce qui fait le lien de l'une et de l'autre, c'est la considération du cosmos. Il importe de voir où et quand retentit cet ordre impérieux :

imprimis uenerare deos...

C'est immédiatement après ces vers :

Hoc metuens, caeli menses et sidera serua,
frigida Saturni sese quo stella receptet,
quos ignis caelo Cyllenius erret in orbes. (v. 335 et suiv.)

« Observe le cours des planètes, avant tout vénère les dieux. » Voilà ce que Virgile prescrit à son paysan, qui est un agronome éclairé et non un laboureur routinier. Qu'est-ce à dire? Qu'il ne faut pas se contenter de calculer et de prévoir par la raison? Qu'il faut surtout — *imprimis* — se fier à la puissance divine? Je ne crois pas que telle soit exactement l'intention du poète. Il n'y a pas cette opposition. Les astres eux-mêmes sont désignés par leurs noms divins. L'astronomie météorologique nous a déjà élevés dans une atmosphère religieuse. Les mots importants sont *caeli menses et sidera* : ils définissent le calendrier, et ce qui est introduit par les mots *imprimis uenerare deos*, c'est en réalité une invitation à célébrer pour les divinités du paysan, Liber et Cérès, les fêtes selon l'ordre que comportent les saisons. Nous avons, sinon un calendrier religieux en ses détails, du moins ses principes et son fonde-

ment. En sens inverse, Cicéron, dans le *De legibus*, fixant pour sa cité idéale les bases d'une législation religieuse, voulait que l'on eût égard dans la détermination des fêtes aux travaux de l'année rustique :

« *quas* (scil. *ferias*) *compositio anni conferre debet et ad perfectionem operarum rusticarum* ».

Ajouterai-je que ces vers de Virgile sur l'année et les cultes du paysan, s'ils sont pleins de l'émotion la plus sincère, le sont aussi probablement de la théorie des philosophes? Je citerai seulement ces lignes d'un platonicien du IIe siècle de notre ère, vulgarisateur qui fait écho aux lieux communs de l'école, Maxime de Tyr[1] :

« A mon avis, pas même au début, ce ne sont d'autres que les paysans qui ont institué les fêtes et les rites des dieux ; ils furent les premiers, au pressoir, à instituer les danses pour Dionysos, les premiers, sur l'aire à battre les grains, les rites pour Déméter. » Déméter et Dionysos deviennent chez Virgile Cérès et Liber. De même dans son éloge du paysan à la fin du Chant Deux, je crois avoir établi que le poète reprend des réflexions de l'école d'Aristote sur les genres de vie dans leurs rapports avec l'histoire de la civilisation[2]. Les *Géorgiques* sont, encore plus que nous ne le pensons parfois, un poème savant ; mais pour ma part, en en découvrant mieux la riche substance intellectuelle, je ne crois aucunement en diminuer la valeur poétique.

En voici un exemple peu connu, presque partout négligé dans les commentaires[3]. Au livre deuxième, l'éloge du printemps est peut-être des *Géorgiques* le passage où s'exprime avec le plus de fraîcheur et de grandeur à la fois le sens cosmique de Virgile. C'est un conseil pratique, terre à terre, qui tout d'un coup déclenche l'envolée du poète :

optima uinetis satio, cum uere rubenti...

Cette recommandation suscite en lui le sentiment tout lyrique de la fécondité printanière. Ainsi naissent ce qu'on appelle parfois à tort les digressions des *Géorgiques* : en réalité, les pages où

1. *Diss.*, 30.

2. *Sur la philosophie de l'agriculture dans les Géorgiques*, dans *L'Information littéraire*, 1952, n° 2, p. 59 et suiv.

3. J'exprime ici ma gratitude à mon collègue de l'Université de Gand, M. le professeur Van de Woestijne, pour les textes et les références qu'il m'a signalés avec autant de science que d'obligeance.

affleure brusquement, comme une eau jaillissante, la réflexion méditative et émue du poète. Ce sentiment s'exprime à son tour dans les grandes images des Noces du Père tout-puissant, l'Éther, avec la Terre. Les philologues ont relevé les réminiscences des Tragiques grecs, de Lucrèce aussi, mais d'un Lucrèce qui lui-même usait des thèmes mythiques empruntés à ces mêmes poètes grecs. Ce jeu complexe de souvenirs littéraires ne s'aperçoit qu'à l'analyse sous le grand souffle de la poésie cosmique. Mais l'enthousiasme grave et puissant qui soulève le poète ne se contente pas d'embrasser le monde présent à travers ce mythe : il lui semble que le printemps qu'il évoque marque le commencement de la vie, de toute vie. Et il imagine que le monde à son origine a dû connaître le printemps, est né un jour de printemps :

« Aux premières origines du monde grandissant, les jours qui brillèrent ne furent point différents, n'eurent point un cours différent. C'était alors le printemps, c'était le printemps que vivait le grand Univers ; les Eurus retenaient leur souffle hivernal, quand les premiers animaux burent à la lumière, quand la race des hommes nés de la terre éleva son front au-dessus des rudes sillons, que les bêtes furent lâchées dans les bois et les astres dans le ciel. »

Le dernier vers me paraît particulièrement beau : il fait sentir l'univers vivant d'une manière digne de la Bible.

Les commentateurs modernes de ce passage ne signalent pas en général de parallèle littéraire, du moins pour l'idée même, le printemps du monde. Elle est venue d'un mouvement si heureux dans la suite du développement qu'on pourrait être tenté de la croire due entièrement à la fantaisie de Virgile. Or, il n'en est rien, et des commentateurs de la Renaissance, comme Juste-Lipse[1], et tout récemment, indépendant d'eux, semble-t-il, Eduard Norden, l'ont bien montré[2]. L'idée se retrouvera dans la littérature latine ; elle figurera dans le *Pervigilium Veneris*, on la découvrira chez un panégyriste parlant le 1er mars 297 devant l'empereur Constance[3]. On pourrait imaginer que là elle vient de Virgile. Mais on la voit aussi à deux reprises chez Philon d'Alexandrie, et Émile Bréhier

1. Cf. *Pervigilium Veneris ex editione Petri Pithoei cum eius et Justi Lipsii notis... Accessit ad haec Andr. Rivini Commentarius, Hugae Comitum*, H. Scheurleer, 1712, p. 1.

2. *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, 1924, p. 16-17.

3. *Pervigilium Veneris*, v. 2 : *Vere natus orbis est* ; *Paneg. Lat.*, IV, 3, p. 84 Galletier : *O tempus quo merito quondam omnia nata esse credantur, cum eodem nunc confirmata uideantur.*

l'attribue aux stoïciens[1]. En réalité, Norden l'a bien compris, elle vient de l'astrologie, et Macrobe la rapporte aux *Aegyptiorum majores*, c'est-à-dire presque sûrement à la compilation, bien connue, attribuée aux mythiques Néchepso et Pétosiris[2].

L'astrologie, en effet, n'avait pas redouté de chercher le thème de géniture et de faire l'horoscope du monde lui-même. La variante la plus connue de ce thème fait coïncider le Jour I de l'univers avec le premier jour de l'année égyptienne[3]. Si, à l'époque classique, ce jour I, coïncidant avec le lever de Sirius (en égyptien Sothis), se plaçait au solstice d'été, plus tard le système égyptien fut identifié au système chaldéen[4]. « Peut-être depuis Hipparque », suppose Bouché-Leclercq, et dès lors l'année commença à l'équinoxe du printemps et ce fut le Bélier qui fut qualifié de « tête du monde[5] ». Voilà le système que Virgile a connu. Par qui? Norden a cité une scolie dont il n'a pas tiré tout le parti possible[6]. Nous savons, par elle, que Nigidius Figulus, dans sa *Sphaera Graecanica*, plaçait le début de l'année à l'équinoxe de printemps. Nous ne pouvons douter qu'il plaçait à la même date le début de la Grande Année et qu'il adoptait les vues de Pétosiris et de Néchepso. Et voici confirmée pour les *Géorgiques* cette influence néo-pythagoricienne que M. Carcopino a établie sur la Quatrième Bucolique.

Je soulignais au passage la beauté de cette expression : « Les bêtes furent lâchées dans les bois et les astres dans le ciel. » Elle est

1. Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2e éd., Paris, 1951, p. 142, n. 2, cite Philon, *Quaest. in Exod.*, I, I (= Arn., II, 180, 50) : « *Tempus autem mundi conditi, si quis opportuno examinis consilio utens inquirere uelit ueritatem, uernum tempus est; hoc enim tempore omnia uniuersim florescunt ac germinantur et suos terra perfectos generat fructus.* » A ce texte, Norden, *op. laud.*, joint celui du *De septenario*, 19 (II, 213 Wend.) : Τὴν ἐαρινὴν ἰσημερίαν ἀπεικόνισμά τε καὶ μίμημα συμβέβηκεν εἶναι τῆς ἀρχῆ ἐκείνης καθ' ἣν ὅδε ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Καθ' ἕκαστον οὖν ἐνιαυτὸν ὑπομιμνήσκων ὁ θεὸς τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἀνέφηνε τὸ ἔαρ, ἐν ᾧ πάντα ἀνθεῖ καὶ βλάστανει.

2. *In Somm. Scip.*, I, 21, 23 et suiv. Norden cite en outre, pour cette doctrine, H. Diels, *Doxogr.*, 196, 3 ; Fr. Boll, *Sphaera*, 356 et suiv. ; du même, *Aus der Offenb. Joh.*, p. 44 et suiv. ; W. Kroll, *ad Firm. Mat.*, III, I, 17 ; A. Bouché-Leclercq, *L'astrol. grecque*, Paris, 1889, p. 187.

3. A. Bouché-Leclercq, *op. laud.*, p. 129.

4. Cf., par exemple, Johannes Lydus, *De mensibus*, III, 22 : Ἀρχὴν ἐνιαυτοῦ τὴν ἐαρινὴν ὡρίσαντο τροπήν, ὥσπερ ἀπὸ κεφαλῆς τὴν ἐν Κριῷ ἰσημερίαν λαμβάνοντες.

5. *Op. laud.*, p. 129. Cf. Philon, *Quaest. in Exod.*, I, 1 (suite du texte cité, *supra*) : *Nam caput Zodiaci uocant arietem in quo uisus sol generat uernale aequinoctium.* On notera que, selon A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 220, citant Lydus, *De mensibus*, III, 4, l'expression de « tête du temps » (τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου) serait d'origine pythagoricienne.

6. *Deuteroservius, ad Georg.*, I, 43 : *Nigidius in sphaera graecania nouum annum aequinoctium uernale memorat.*

belle, mais surprenante de hardiesse. Scaliger voulait que l'image *immissae* fût empruntée aux courses, aux chars qu'on lance dans l'arène [1]. Mais Norden a montré que la métaphore se retrouve chez Eusèbe, qui, d'après un mathématicien converti au christianisme, Anatolios, parle lui aussi du printemps du monde [2]. Peut-être y a-t-il écho d'un mythe ; car je vois que dans les débris d'une théorie chaldéenne, citée par lui, Bouché-Leclercq nous montre aux origines le Démiurge lançant au milieu le Soleil ; celui-ci s'avance de gauche à droite sur les planètes déjà rangées ; Mercure prend peur et se sauve du côté opposé, les autres planètes en font autant [3]. Ce dramatique et tumultueux lâcher des astres, n'est-ce pas ce que Virgile a dans l'esprit?

Cette page sur le printemps est un exemple de réussite parfaite, où la science et la poésie sont fondues comme elles ne l'avaient jamais été chez Aratos. Comme dans les *Bucoliques*, Virgile est tout pénétré de la sympathie universelle des êtres, mais, plus même que les *Bucoliques*, les *Géorgiques* nous offrent une intégration parfaite des thèmes cosmiques fournis par la réflexion et le savoir au sujet du poème, et à tout ce qu'il demande à la sensibilité et à l'imagination. La nature même du sujet le veut, mais aussi la maturité plus grande du poète. Ce qui pouvait sembler curiosité en marge tient à l'unité profonde de l'œuvre. Le lien est naturel, par exemple, entre la peinture des êtres vivants au chant III et au chant IV, et les vers célèbres du chant IV, où, à propos de ce qu'il y a de merveilleux chez les abeilles, il s'écrie :

« C'est d'après ces signes, c'est en s'inspirant de ces faits, que certains ont dit que les abeilles ont une part de l'esprit divin et des souffles éthérés ; car la divinité irait partout, par les terres et les étendues de la mer et le ciel profond. C'est de là qu'animaux grands et petits, que les hommes, que toutes les sortes de bêtes sauvages ont, à leur naissance, puisé chacune le principe subtil de leur vie ; c'est là aussi bien que sont ensuite rendus et ramenés après la dissolution tous les êtres. Point de place pour la mort ; vivants, ils s'envolent pour compter au nombre des astres et ils accèdent aux hauteurs du ciel. »

Ce texte capital voudrait une longue exégèse. L'âme divine du

1. Scaliger, *Notae ad Manilium*, p. 126, cité par Norden, *loc. laud.*
2. *Hist. eccl.*, VII, 32. L'expression grecque est : ἄφεσις τοῦ τῶν πλανητῶν δρόμου.
3. *Op. laud.*, p. 192, n. 1.

monde, source des âmes des êtres particuliers, l'immortalité céleste de ces principes de vie, telles sont les idées maîtresses. On parle le plus souvent à leur propos de stoïcisme, mais le mot ne me paraît pas tout à fait juste. Il est hors de doute qu'à l'époque de Virgile et depuis longtemps le stoïcisme les professait et les répandait, et même, si nous ne les lui devons pas entièrement, il avait beaucoup contribué à leur donner la forme qu'elles ont dans notre texte. Mais que Virgile lui-même les considérât comme stoïciennes est une tout autre question. Nous voyons chez Cicéron qu'elles passaient couramment pour la doctrine de Pythagore [1], et Virgile pouvait les devoir directement à Varron ou à Antiochus d'Ascalon, qui se réclamaient de l'Académie. En particulier, dès qu'il s'agissait d'immortalité de l'âme, c'est le nom de Pythagore et de Platon qu'on donnait comme celui des sages qui l'avaient accréditée. Notre passage est loin de démentir ce que dit Donat : *Platonis sententias omnibus aliis praetulit.*

Je disais en commençant que les *Géorgiques* annonçaient souvent l'*Énéide*, qu'il y avait en elles comme une préfiguration de l'épopée par l'inspiration nationale et romaine. Mais l'inspiration cosmique se mêle elle-même à ces passages. Par eux, ils prennent une résonance qui fait conspirer tout l'univers aux événements de la cité. Je songe, en particulier, au livre premier, à ces vers où le poète envisage pour Octave qu'il puisse devenir un dieu céleste, un dieu qui, pour être plus précis, prendra place parmi les signes du zodiaque et comptera ainsi au nombre de ceux qui président aux mois de l'été :

anne nouum tardis sidus te mensibus addas.

M. Jean Bayet a étudié dans un mémoire fort savant les conceptions du zodiaque auquel le poète paraît se référer, jouant, semble-

1. *De natura deorum*, I, 27 : *Pythagoras... censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem ex quo nostri animi carperentur ; De sen.*, 78 : *Audiebam Pythagoram Pythagoreosque, incolas paene nostros, qui essent Italici philosophi quondam nominati, nunquam dubitasse, quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus.* Cf. pour la doctrine, mais sans mention de source, *Tusc.*, V, 38. Dans *De diu.*, I, 70, elle est professée par le péripatéticien Cratippe. Sur la doctrine de l'âme du monde chez Antiochus d'Ascalon, cf. H. Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus von Asklalon*, Berlin, 1921, p. 26, qui notait avec raison que le passage de la doctrine platonicienne du *Timée* à la doctrine matérialiste des stoïciens était préparé au sein même de l'Académie par une doctrine comme celle d'Héraclide le Pontique. Sur la parenté de l'âme individuelle avec l'âme du monde, cf. Strache, *Ibid.*, p. 64. Dans les *Académiques sec.* liv. I, 29, la doctrine de l'âme du monde est mise dans la bouche de Varron, porte-parole de la philosophie d'Antiochus d'Ascalon.

t-il, d'une manière très subtile des symbolismes riches de sens qu'elles lui permettaient[1]. Mais remarquons pour notre compte que nous retrouvons ici le calendrier. Et que le calendrier romain devait se charger en quelque manière de tenir les promesses de Virgile, puisque Octave devenu Auguste donnera son nom au mois d'août, qui avait vu quelques-uns des événements marquants de sa vie.

Quelle que soit la sincérité du loyalisme virgilien à l'égard du prince, nous sommes plus touchés par un autre passage, celui des signes qui marquèrent le deuil de l'univers à l'annonce de la mort de César[2]. C'est une liste conforme aux traditions de l'annalistique romaine, une série de prodiges variés, depuis ceux que donnèrent les chiennes et les oiseaux de mauvais augure, jusqu'à ceux des statues qui pleurèrent, en passant par les fantômes qui se montrèrent dans l'obscurité des nuits. On songe aussitôt à tant de pages de Tite-Live, où sont énumérés de semblables manifestations. Mais l'effet produit n'est pas tout à fait le même. Il faut souligner le fait qu'ici cette liste est encadrée par ceux des signes qui furent donnés par le soleil, le soleil qui voit tout, le soleil véridique, le soleil vengeur qu'a étudié Franz Cumont[3], et par les éclairs et les comètes. Ce n'est pas un hasard si le poète a lié dans son développement ce passage à ce qu'il venait de dire des signes du temps d'après Aratos. Aux vieilles superstitions romaines s'infuse ainsi une âme nouvelle. Ici et là se fait sentir la même sympathie cosmique, et l'on sait que les stoïciens, avec Posidonius notamment, comme on le voit par le *De diuinatione* de Cicéron, s'attachaient à donner une justification physique et apparemment rationnelle de tous les présages auxquels s'était spécialement attachée la foi de Rome et de l'Étrurie.

1. *Manilius commentateur de Virgile*, dans la *Revue des Études latines*, XVII, 1939, p. 141 et suiv.

2. On songe naturellement aux marques de deuil qui accompagnèrent la mort de Daphnis et associèrent, comme nous l'avons noté, la nature à la douleur des hommes. On pourrait, dès lors, être tenté d'y voir un argument pour l'identification Daphnis-César. Mais Mlle Desport, *op. laud.*, p. 98, a bien montré les différences totales « non seulement de ton, mais d'imagination, d'attitude, de domaine poétique ». « Et pourtant il est bien difficile de croire que, si ce deuil était le même, Virgile, étant données les habitudes conservatrices de son imagination, ne l'aurait pas marqué de quelque *responsio.* »

3. *Il sole vindice dei delitti*, dans les *Memorie dellà Accad. Pontif. romana arc.*, série III, I, 1923, p. 65 et suiv.

* * *

Nous retrouvons dans l'*Énéide*, transporté dans le passé de l'épopée, ce rôle de la divination. C'est par elle surtout que se manifestent les dieux, par elle qu'Énée est conduit d'étapes en étapes vers son destin. Ce n'est pas seulement parce que Virgile trouvait déjà oracles et signes de toutes sortes en grand nombre dans les légendes qu'il mettait en œuvre, et que sa piété lui commandait de respecter. Ce n'est pas seulement qu'il pouvait ainsi faire écho à plus d'une tradition vénérable sur les croyances et les rites religieux de l'histoire romaine et donner une couleur nationale aux aventures de son Phrygien. C'est manifestement aussi parce que son sens cosmique se satisfaisait de cette manière de rendre présent le divin. Partageait-il à cet égard l'état d'esprit d'un Auguste? Était-il personnellement enclin à donner de l'importance dans sa propre vie aux faits de cet ordre[1]? Croyait-il à la divination? Son héros paraît tenir de lui-même son caractère anxieux, et pour l'anxieux, facilement, même de nos jours, même dans les temps qui se croient libérés des superstitions, le monde devient plein de signes. On peut dire que par les *omina* se manifeste à la sensibilité de l'individu ce qui, pour son intelligence, s'exprime dans la croyance à la sympathie universelle.

Nous avons au chant VII un exemple typique de la manière dont Virgile comprend un *omen*. Cet *omen* se présente d'abord de la façon la plus triviale, tel que le concevait la mentalité d'un Latin primitif. C'est le fameux *Heus etiam mensas consumimus* : « Nous mangeons même les tables ». On se rappelle le récit. Anchise avait annoncé à son fils qu'il serait arrivé au but, quand la faim l'aurait contraint, lui et ses compagnons, à manger même les tables. Or, le petit Iule, ce jour-là, s'avisa de placer dans l'herbe les pains de froment, sous les fruits récoltés dans les champs. Les Troyens se mettent en devoir de manger le tout et le jeune Iule pousse alors le cri que je viens de rappeler : « Hé ! nous avons mangé même les tables. » L'*omen* qui en résulte n'échappe pas à l'attention religieuse d'Énée, toujours en éveil quand il s'agit de recueillir signes et révélations, et il en salue aussitôt l'importance.

1. Le rapport entre la religiosité personnelle d'Auguste et certains aspects de l'*Énéide* est souligné par R. Heinze, *Vergils epische Technik*, 4e éd., Leipzig, 1928, p. 296

Or, le poète nous dit à propos de la fantaisie en apparence bizarre qui avait pris à Iule ce jour-là : *Sic Iuppiter ipse monebat.* C'est Jupiter lui-même, en toute sa majesté divine, qui est derrière l'*omen* puéril et trivial. Et Énée ne se méprend pas : c'est à Jupiter, ainsi qu'à Anchise, autrefois annonciateur du prodige, qu'il fait rendre par les siens un hommage religieux. Puis il adresse une prière au Génie du lieu, à la Terre première des dieux, aux Nymphes, à ce fleuve qui lui est encore inconnu, à la Nuit, aux étoiles qui se lèvent dans la nuit, à Jupiter de l'Ida, à la Grande Mère phrygienne, à ses parents du ciel et de l'Érèbe, c'est-à-dire à Vénus et à Anchise. L'hommage, on le voit, après l'*omen* insignifiant, groupe soudain un ensemble imposant de divinités, un ensemble à la fois familial et national, national et cosmique. Alors Jupiter se manifeste en personne : il tonne trois fois du haut de l'éther. Ce que je veux retenir de cette scène, c'est ce grandissement prodigieux, ce brusque élargissement des perspectives qui nous fait passer du familier au sublime, qui nous rend sensibles, dans l'*omen* de la tradition populaire, toutes les puissances cosmiques, qui s'intéressaient à ce moment solennel de l'arrivée des Troyens sur le sol italien.

De toutes les formes de divination, il n'en est pas de plus cosmique, si je puis dire, que l'astrologie. Il pouvait difficilement être question de l'introduire dans une épopée qui nous reportait aux temps homériques. Il n'en est que plus significatif de relever quelques indices d'un désir et d'une tentative qui portent le poète dans cette direction. C'est Didon, au chant IV, qui avant de mourir prend à témoin les dieux *et conscia fati sidera.* De ces mots, Servius donnait une exégèse nettement astrologique : pour lui, ces astres conscients du destin, ce sont les « planètes dans lesquelles réside la raison des destins » : on pourrait hésiter à le suivre, mais il est remarquable que, bien avant lui, et au lendemain de la mort de Virgile, Manilius, le poète astrologique, en lui empruntant cette expression, l'entendait déjà au sens de Servius et ratifiait par avance son exégèse[1]. En sens contraire, et pour donner aux mots une portée plus banale, on pourrait citer tous les passages où il est question de serments faits « par les astres ». Mais ces serments eux-mêmes n'ont-ils pas, dans leur formule, subi l'influence, sinon de

1. Servius, *ad Aen.*, IV, v. 519-520 : ... *id est planetas, in quibus fatorum ratio continetur ;* Manilius, *Astron.*, I, v. 1-2.

l'astrologie proprement technique, du moins d'une religion astrale plus vague[1]? Norden relève, d'autre part, un véritable « *arcanum* » astrologique dans le *triste Mineruae sidus* du chant XII, v. 259, par lequel est désigné le signe du Bélier ; l'épithète qui lui est donnée doit nous rappeler qu'à l'équinoxe du printemps, au moment où le soleil entre dans cette partie du zodiaque, règnent des tempêtes[2]. Surtout il y a ce que Virgile nous dit de deux de ses devins, ce qu'il écrit d'Asilas, *caeli cui sidera parent*[3], « à qui se révèlent les astres du ciel », et d'Hélénus, qui se voit déclarer : *qui sidera sentis*[4], « toi qui comprends les astres ». Bouché-Leclercq avait relevé autrefois dans la poésie augustéenne cette tendance à retoucher « les portraits des devins épiques, des Mélampus, des Tirésias, des Calchas et des Hélénus pour leur attribuer « la science des astres », sans laquelle ils eussent paru au-dessous de leur réputation[5] ».

Le même anachronisme significatif se retrouve dans cette scène du festin offert par Didon à Énée et où, avant d'entendre les aventures du héros, l'illustre auditoire a prêté l'oreille aux chants d'Iopas, Iopas à la chevelure abondante, digne évidemment de celle d'Apollon. L'épisode est visiblement inspiré de celui de Démodocus, chantre divin de l'*Odyssée*, qui se fait entendre dans le palais d'Alcinoüs. Mais quelle différence dans la matière des chants des deux aèdes ! Rien ici ne rappelle la fantaisie peu respectueuse avec laquelle étaient contées les aventures d'Aphrodite et d'Arès et le piège imaginé par la jalousie d'Héphaistos. Iopas sait tout ce que Virgile aurait souhaité de voir les Muses lui enseigner sur l'univers : des vers entiers sont repris du texte célèbre des *Géorgiques* sur les vérités astronomiques que Virgile aurait désiré connaître. En sorte qu'Iopas, devant Didon et Énée, nous apparaît clairement comme ce poète cosmique que Virgile rêvait d'être, qu'il eût peut-être été, s'il eût vécu davantage. On peut se demander si nous n'avons pas là une annonce voilée, comparable à celle où, dans les *Géorgiques*, en parlant du temple qu'il édifierait un

1. Cyril Bailey, *Religion in Vergil*, Oxford, 1935, p. 185 et suiv., estime que le serment de Latinus (*Én.*, XII, v. 197 : *haec eadem, Aenea, terram, mare, sidera, iuro*) a une résonance astrologique : cosmique certainement.

2. Norden, *op. laud.*, p. 16, se référant à Fr. Boll, *Sphaera*, p. 271, et *Neue Jahrbücher*, XXI (1908), p. 123.

3. *Én.*, X, v. 176.

4. *Én.*, III, v. 360.

5. *Op. laud.*, p. 551. En réalité, la tendance dans la poésie latine remonte aussi haut qu'Ennius, cf. *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé*, dans la *Revue des Études anciennes*, XLIV, 1942, p. 198.

jour à Octave, le poète faisait prévoir l'*Énéide*. On peut se demander si Virgile ne veut pas nous laisser deviner le dessein qu'il réservait à sa vieillesse, celui de ce poème qui aurait fait de lui le rival d'Aratos et de Lucrèce.

La présence des astres et du ciel, si elle est commune à l'*Énéide* et aux *Géorgiques*, importe naturellement de manière moins directe aux exploits guerriers et aux desseins politiques qu'elle ne faisait aux travaux de l'homme des champs. Mais, à défaut des astres et du ciel, de leur action immédiate, il y a dans la façon dont Virgile a dessiné son portrait du dieu suprême, du Père des dieux et des hommes, de Jupiter, incontestablement certains traits qui le rapprochent du dieu cosmique des philosophes. En lui il apparaît que le destin d'Énée, et, à travers le destin d'Énée, celui de Rome, est conforme à la loi même qui mène le monde, à la Providence divine. C'était Jupiter aussi qui assumait dans les *Géorgiques* ce rôle de souverain, de gardien de l'ordre universel, et dès les *Bucoliques*, on s'en souvient, « de Jupiter toutes choses étaient pleines ».

De ce Jupiter sublimé il n'y a pas loin à l'Esprit qui, dans le discours qu'Anchise adresse à Énée descendu aux enfers, nous apparaît comme « nourrissant du dedans le ciel et les terres, les plaines liquides, le globe lumineux de la Lune et l'astre titanien », c'est-à-dire le Soleil. Voici de nouveau que se présente à nous la doctrine de l'âme du monde et sans doute sous la forme la plus belle, la plus définitive qu'il lui ait jamais été donné de revêtir :

Mens agitat molem...

Et c'est cette fois pour insister sur ses rapports avec les âmes particulières, nous dépeindre la fortune de celles-ci. C'est que dans une épopée, les êtres dans leur histoire individuelle, et non pas seulement, comme pour les *Géorgiques*, dans leur principe vivant, surgissent devant nous. Servius nous apprend que ce développement, qu'il rapproche du *Phédon* platonicien, avait sa source dans Varron[1], et je pense pour ma part qu'il eût mieux valu tirer parti

1. Servius, *ad Aen.*, VI, 703 : *Hirmos est hoc loco, id est unus sensus protentus per multos uersus, in quo tractat de Platonis dogmate, quod in Phaedone positum est* περὶ ψυχῆς, *de quo in Georgicis* (allusion à IV, v. 219 et suiv.) *strictim, hic latius loquitur. De qua re etiam Varro in primo diuinarum plenissime tractauit.* Au premier abord, la doctrine peut sembler plus stoïcienne que platonicienne. Mais la mention du *Phédon* prouve que l'on veut retrouver chez Platon la doctrine stoïcienne, et c'est là la position caractéristique du maître de Varron, Antiochus d'Ascalon.

de cette indication précise, sans doute puisée à bonne source, qui suppose une comparaison avec le livre premier des *Antiquités divines*, que de s'engager avec Agahd et Norden dans une reconstruction aventureuse de l'eschatologie de Posidonius[1]. Ce n'est pas le lieu de pousser ici un examen de ce problème d'érudition, mais j'en dirai ce que je disais du texte voisin des *Géorgiques* : les éléments stoïciens dont la présence est indubitable, par exemple la classification des passions, n'empêchaient sans doute pas Virgile de songer à Platon et aux pythagoriciens comme à ses sources véritables, et il est vraisemblable qu'il y était induit par la doctrine de l'Académie, telle que Varron avait pu la connaître auprès d'Antiochus d'Ascalon. Qu'on ne soit donc pas surpris des rapports frappants que Norden lui-même a pu analyser avec les mythes eschatologiques de Platon.

Mais nous avons surtout ici à nous interroger sur le sens profond de cet épisode. J'ai eu occasion de rappeler ailleurs sa parenté probable avec le discours d'Homère à Ennius, discours par lequel s'ouvraient les *Annales* de celui-ci ; comme ce discours, il a une double fonction. La plus apparente est celle d'un ressort littéraire. Il s'agit de faire comprendre comment aux Enfers, sous les yeux d'Énée, vont défiler les personnes de ses descendants. La préexistence de leurs âmes, la métempsychose servent à l'expliquer. Mais l'explication, si l'on y réfléchit, est bien imparfaite, pleine de difficultés. Comment concevoir que ces âmes, avant leur réincarnation, portent les traits distinctifs de leur existence future, soient, avant d'avoir vécu leur vie, Romulus, César, Marcellus? C'est pourquoi il est impossible de croire que ce rôle de ressort que le discours, à tout prendre, joue assez mal, soit la seule ou même la principale raison de sa présence. Anchise parle ici à Énée avec ce rôle de médiateur entre le divin et lui que lui vaut sa qualité de père. Ce ne peut être pour que lui soit confiée une pure machinerie poétique. On ne devrait pas pouvoir articuler une telle hypothèse sans se voir reprocher une totale méconnaissance de Virgile. En un moment d'une solennité aussi sacrée, entre de tels personnages, entre un tel porte-parole et un tel auditeur, rien ne peut être dit qui ne soit

1. R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitates Rerum Divinarum*, dans les *Fleckeisen's Jahrbücher für classische Philologie*, XXIV^ter Suppbd., 1898, p. 111 et suiv. ; Ed. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, 3^e éd., 1926, p. 20 et suiv. En dernier lieu, Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, dans les *Tübinger Beiträge*, XXII, Berlin, 1934, p. 54 et suiv.