X

LA *PHYSICA PHILOSOPHIA* ET LE BONHEUR D'APRÈS VIRGILE, *GÉORG.*, II, v. 490-492

PAR Mlle A. NOVARA
Maître-assistant à l'Université de Paris-Sorbonne

SOMMAIRE. — *Ne convient-il pas de s'étonner que les diverses interprétations modernes de l'exclamation célèbre* Felix qui potuit..., *pourtant exclusives l'une de l'autre, soient à peu près également portées, supportées par le texte? Ne faut-il pas, comme Servius, donner le sens général de* physica philosophia *à la connaissance des « causes des choses »? On propose ici de trouver dans ces vers de Virgile la remise en question, dans une tradition socratique, de la doctrine d'un bonheur fondé sur « la connaissance des causes ». Cette remise en question s'opère dans une référence à un mot fameux de Démocrite (B 118).*

La hardiesse — peut-être la témérité — de proposer une nouvelle interprétation, d'oser une suggestion nouvelle pour l'exclamation si célèbre *Felix qui potuit...* nous a été inspirée d'abord par une modeste observation et un étonnement : comment se fait-il que les diverses interprétations modernes, dont chacune de l'avis de ses partisans exclut les autres, semblent être à peu près de manière égale portées, supportées par le texte? Les lecteurs modernes de Virgile assurent, les uns, que le sage bienheureux « qui a pu apprendre à connaître les causes des choses » est Épicure, ou Lucrèce, ou tout adepte de l'épicurisme, les autres, qu'il s'agit de Pythagore ou de ses disciples, les autres encore, que le poète fait allusion à un initié aux Grands Mystères. Or il se produit que l'on serait près de se laisser conquérir tour à tour par les interprétations épicuriennes, celles, entre autres, de Friedrich Klingner[1], d'Augusto Rostagni[2], d'Ettore Paratore[3], de Pierre Grimal[4], par le commentaire pythagoricien de Pierre Boyancé[5], par

1. Cf. *Das Lob des Landlebens, Hermes*, 66, 1931, p. 173 sq. = in *Studien zur griechischen und römischen Literatur*, Zürich, Stuttgart, 1964, p. 265 sq. ; *Virgils Georgica*, Zürich, Stuttgart, 1963, p. 125 sq.

2. Cf. *Virgilio minore*, Torino, 1933, 2e éd., Roma, 1961, p. 158-159, 183.

3. Cf. *Virgilio*, Roma, 1945, 3e éd., Firenze, 1961, p. 206 sq. ; *La problematica sull'epicureismo a Roma*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin-New York, I, 4, 1973, p. 196.

4. *Quelques aspects épicuriens des Géorgiques*, in *Journal des savants*, janvier-juin 1980, p. 59 sq.

5. De 1927 à sa mort, Pierre Boyancé s'est fait le champion de cette interprétation dans : *Sur quelques vers de Virgile (Géorgiques, II*, v. 490-492*)*, dans *Rev. Archeol.*, 1, 1927, p. 361-379 ; *Le sens cosmique de Virgile*, dans *Rev. des Ét. lat.*, 32 (1954), 1955, p. 220-249 ; *Virgile et l'épicurisme*, dans *Rev. de la Franco-ancienne*, 1958, n° 124, p. 225-237 ; *La religion des 'Géorgiques' à la lumière des travaux récents*, dans *Aufstieg N. R. W.*, II, 31 (1), 1980, p. 556-558. Il a reçu l'appro-

l'explication mystique qui a été avancée par Piero Scazzoso[6]. Et comme il se trouve que ces vers fameux constituent une des pierres de touche pour les essais critiques sur les *Géorgiques*, pour l'esquisse du portrait spirituel de Virgile, la perplexité que soulèvent les commentaires divergents se prolonge devant les « vues » que leurs auteurs ont proposées sur l'âme virgilienne. La cohérence intime de l'âme du poète était-elle pythagoricienne, imprégnée des croyances à l'immortalité céleste des élus, à l'âge d'or[7]? N'était-elle pas surtout empreinte du sens des Mystères[8]? Virgile n'a-t-il pas été cet épicurien convaincu que, toutefois, sa sensibilité poétique allait conduire à évoluer vers le pythagorisme et le stoïcisme[9]? N'a-t-il pas été plutôt cet épicurien pour qui « Épicure n'a pu être tout », si l'on reprend la formule de F. Klingner, à cause de sa sensibilité religieuse romaine et de son sens de l'histoire[10]? Ne convient-il pas plus subtilement, comme Pierre Grimal l'a exposé il y a peu, de déceler dans les harmoniques épicuriennes de la pensée et de l'expression chez le poète une sensibilité, des modes de réflexion profondément marqués par l'épicurisme, sans qu'il y ait de la part de Virgile inféodation au système[11]? Sans doute l'esquisse d'un portrait spirituel n'emporte-t-elle jamais une adhésion pleine, si insaisissable est toujours *Anima*... Il reste que l'hésitation que l'on éprouve devant les différentes interprétations des vers 490-492 des *Géorgiques*, II, dans la mesure où aucune ne saurait être à coup sûr écartée comme un contresens, pourrait bien signaler une faiblesse dans leur problématique commune selon laquelle il faut chercher à identifier l'unique maître de science et de vie qui a connu *rerum causas*, selon laquelle on se doit de déterminer une unique philosophie, une unique secte pour comprendre l'allusion de Virgile.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum

bation, par exemple, de Jérôme Carcopino, dans *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, 1930, p. 49 ; d'Anne-Marie Guillemin, dans *Virgile, poète, artiste et penseur*, Paris, 1951, p. 133-134 ; de Jacques Heurgon, *Virgile, la poésie et la vérité*, dans l'*Information littéraire*, X, 1958, p. 70.

6. Cf. *Riflessi misterici nelle « Georgiche » di Virgilio*, dans *Paideia*, 11, 1956, p. 5-28. Piero Scazzoso a voulu approfondir des remarques d'Eduard Norden dans *Agnostos Theos*, Berlin, 1913, p. 100-101.

7. Telle a été la conviction de P. Boyancé : ainsi dans *Sur quelques vers...*, *loc. laud.*, p. 367 sq. ; *Le sens cosmique...*, p. 235, 248 ; *La religion des 'Géorgiques'...*, *loc. laud.*, p. 558, 561 (ce pythagorisme n'est pas « celui d'une secte d'initiés telle que celle qu'avait pu grouper au temps de Cicéron Nigidius Figulus, mais celui de ce courant philosophique qui devait aboutir un jour au néoplatonisme à travers ce qu'on appelle le moyen platonisme »).

8. Cf. P. Scazzoso, *Riflessi...*, *loc. laud.*, en particulier p. 14-15.

9. Cf. E. Paratore, *Virgilio, op. cit.*, p. 207-208 notamment.

10. Cf. *Das Lob...*, *loc. laud.*, p. 173 sq. (= in *Studien...*, *op. cit.*, p. 264 sq.) ; *Virgils...*, *op. cit.*, p. 125, 127. La manière de voir d'A. Rostagni est assez proche de celle de F. Klingner. Il trouve, pour sa part, avant tout dans la piété fervente de Virgile, dans son caractère enclin au mysticisme et sa sensibilité panthéiste l'explication de l'impossibilité pour le poète d'aller aussi loin dans l'épicurisme que Lucrèce, cf. *Virgilio...*, *op. cit.*, p. 157-160, 181-183, 225-229, 293, 370.

11. Cf. *Quelques aspects...*, *loc. laud.*, p. 52-53, 65-66.

subiecit pedibus strepitumque Acheruntis auari!
Fortunatus et ille deos qui nouit agrestis,
Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores! (v. 490-494).

« Bienheureux celui qui a pu apprendre à connaître les causes des choses et qui a foulé aux pieds toutes les craintes, l'inexorable destin et le fracas de l'avide Achéron ! Comblé de biens aussi celui qui connaît les dieux agrestes, Pan, le vieux Silvain et les Nymphes sœurs ! »

Virgile n'aurait-il pas voulu qu'à la lecture de ces vers on pût évoquer Épicure, Lucrèce *et* Pythagore *et* les Grands Initiés? La multiplicité des interprétations qui ont été développées sans invraisemblance s'explique, à notre avis, par le travail du poète dans le sens de la banalité, toutefois de cette banalité dont Gide fera l'éloge parce qu'elle est riche du plus grand nombre d'expériences humaines[12]. Lorsque P. Boyancé renvoie, contre le commentaire exclusivement épicurien de ces vers, à la note de Servius qui transcrit *rerum... cognoscere causas* par *physica philosophia*[13] sans autre précision, le recours qu'il cherchait auprès du grammairien ancien se dérobe à lui : la définition de Servius ne vaut-elle pas contre son interprétation exclusivement néopythagoricienne? Servius, en effet, ne désigne-t-il pas l'ensemble des philosophes qui s'attachent à la *physica philosophia* et trouvent en elle le chemin de la sérénité[14]? N'incite-t-il pas à considérer que la question soulevée par Virgile est celle, générale, des rapports entre la *physica philosophia* et la paix de l'âme? Les diverses philosophies que les commentateurs en désaccord ont désignées comme capables de procurer la délivrance des craintes, le poète n'a-t-il pas souhaité les susciter à l'esprit de ses lecteurs pour inviter à partir de cette multiplicité, de ces oppositions, saisies à la fois, à une réflexion sur l'aptitude de la *physica philosophia* à assurer la sérénité de l'âme? Il est vrai, comme P. Boyancé l'a souligné à d'autres fins, que l'on n'a pas expressément besoin de se référer à Lucrèce pour découvrir une provenance aux ex-

12. « Un grand homme n'a qu'un souci : devenir le plus humain possible — disons mieux : DEVENIR BANAL. Devenir banal Shakespeare, banal Gœthe, Molière, Tolstoï... Et, chose admirable, c'est ainsi qu'il devient le plus personnel. Tandis que celui qui fuit l'humanité pour lui-même n'arrive qu'à devenir particulier, bizarre, défectueux... » (*De l'influence en littérature*, 1900, in *Prétextes*). — Un travail comparable des vers dans le sens de la banalité a été conduit pour l'énumération des grandes questions de la φυσιολογία (v. 477-482), cf., en dépit des essais contradictoires pour découvrir une coloration philosophique définie dans ces vers de Virgile, Jenny Strauss Clay, *The argument of the end of Vergil's second Georgic*, in *Philologus*, 120, 1976, p. 238.

13. Cf. Servius, *ad uers.*, 490, cité par P. Boyancé, *Sur quelques vers...*, *loc. laud.*, p. 336 ; *La religion des 'Géorgiques'...*, *loc. laud.*, p. 556.

14. Ne doit-on pas constater que si les tendances philosophiques et scientifiques chez les adeptes de la *physica philosophia* sont diverses, le but visé est le même avec le même moyen? Italo Lana, en commentant les *Quaestiones naturales* de Sénèque, souligne que l'œuvre du philosophe stoïcien « répète » dans son but et même sa structure « exactement le but et la structure du poème de Lucrèce » (in *Lucio Anneo Seneca*, Torino, 1955, p. 12).

pressions, *metus omnes, inexorabile fatum, strepitum Acheruntis auari*[15] : n'appartiennent-elles pas au domaine commun et, à tout le moins, au domaine poétique commun? Le destin est toujours inexorable, l'Achéron dans le royaume de Pluton, de Dis, « le Riche », toujours sinistrement avide : ce sont là épithètes de nature, et depuis Homère, au moins, on entend le grondement de l'Achéron et du Cocyte, ces fleuves ἐρι-δούποι[16]. Les termes sont aussi courants que communes sont les craintes face aux coups du sort — *ex fato uenientia*, si l'on reprend à Servius son explication de l'*inexorabile fatum*[17] — face à la mort et aux interrogations sur ce qui se passe après la mort.

Mais si Virgile a laissé à son lecteur la possibilité d'apercevoir éventuellement dans ses vers son propre choix philosophique, s'il a insinué dans son esprit la confrontation avec le choix d'autrui, s'il l'a convié à s'interroger sur la valeur de ces *physicae philosophiae* si différentes pour atteindre un bonheur exempt de peurs, il ne l'a pas abandonné à une réflexion solitaire, il n'a pas abdiqué toute prise de position : dans son honnêteté intellectuelle, dans un désir de stimulation comme fraternellement humain il a indiqué à Mécène, le dédicataire de l'œuvre, à Octave, son illustre ami comme celui de Mécène, aux lecteurs qui découvriraient le poème après eux et, comme eux, différeraient dans leurs appartenances philosophiques[18], sa propre conception. Comment a-t-il joint le Précis à l'Indécis dans ses propos[19]?

Alors que le poète affirme sans ambages ni restriction le bonheur du paysan « qui connaît les dieux agrestes », il a mis l'accent sur la rareté du bonheur d'accéder à la connaissance des causes qui serait à même de délivrer des craintes trop humaines[20]. Sans doute y a-t-il là apparemment matière pour les adversaires de l'interprétation épi-

15. Cf. *Sur quelques vers...*, *loc. laud.*, p. 370.

16. Sur les fleuves des Enfers « aux flots retentissants », cf. *Odys.*, X, v. 515.

17. Cf. *ad vers.*, 492 ; on peut faire un rapprochement avec l'expression *fortuita contempsit* utilisée par Sen., *De ben.*, VII, I, 7 (cité *infra* p. 243).

18. L'invocation d'Octave ou les allusions qui lui sont faites (cf. *Géorg.*, I, v. 25, 503 ; II, v. 170 ; III, v. 16, 47-48), la lecture des *Géorgiques* à Octave lors de sa halte à Atella sur la route du retour à Rome après Actium (cf. Suet.-Donat, *Vita Vergiliana*, l. 91 sq., J. Brummer) signalent assez que celui-ci a été présent aussi à l'esprit du poète comme un autre dédicataire de l'œuvre, toutefois l'amitié a su observer la réserve vis-à-vis de l'ami devenu le héros de l'histoire romaine. Sur l'œuvre conçue comme une réponse « aux exigences spirituelles » de Mécène, cf. P. Grimal, *Quelques aspects...*, *op. cit.*, p. 54. Après avoir rappelé les maîtres de philosophie et les philosophes familiers d'Auguste — Arius Didyme, éclectique plutôt stoïcien, Athénodore de Tarse, Théon, tous deux stoïciens, Xénarque, péripatéticien, Nestor, académicien — L. A. Stella a souligné qu'il n'y a pas eu dans son entourage de philosophe épicurien (cf. in *Augusto e la cultura ellenica, Annali della Fac. di lettere e filos. della Reale univ. di Cagliari*, 1938, p. 72-86). A propos de l'influence d'Athénodore de Tarse sur Auguste et de la politique stoïcienne menée par celui-ci, cf. P. Grimal, *Auguste et Athénodore*, in *Rev. des Ét. anc.*, XLVII, 1945, p. 261-273, et XLVIII, 1946, p. 62-79. Ce qui est sûr, c'est que la véritable amitié qui unissait Virgile, Mécène, Octave et Horace entraînait le respect et l'écoute des opinions de chacun et garantissait leur indépendance de vues.

19. S'il est permis de recourir ainsi à l'*Art poétique* de Verlaine !

20. Cf. *ne... possim* au v. 483. Les deux fois apparaît l'idée de la difficulté à même d'entraîner l'incapacité, l'impossibilité.

curienne du passage : « en toute charité », pour reprendre l'expression de Jean Bayet[21], Épicure a tenu à vulgariser sa doctrine dans des résumés qui « comportent l'exposé élémentaire de ses vues d'ensemble », et sont néanmoins suffisants pour procurer « une maturité incomparable par rapport au reste des hommes »[22] ; sa doctrine des explications multiples pour les phénomènes célestes et ceux qui ne tombent pas sous nos sens se présentait à la portée de tous ; et comme le souligne Jean Bayet, « si cette attitude nous paraît indigente du point de vue scientifique, c'est qu'Épicure voulait être compris par ces misérables masses humaines qu'il appelait dans le langage le plus simple à une attitude spirituelle, dont le seul but était la pacification de l'âme »[23]. Mais il est vraisemblable que toute exclusion serait infidèle à la manière de Virgile. De plus Lucrèce n'a pu être absent de l'esprit virgilien, lorsque le poète a formulé son exclamation sur la *physica philosophia* et le bonheur, même s'il est vrai que Virgile n'a pas fait ici d'allusions appuyées, indiscutables à son prédécesseur. Lucrèce est le principal interlocuteur spirituel que Virgile ait choisi dans ses *Géorgiques* pour confronter, souvent dans une opposition, ses vues aux siennes, notamment dans le célèbre passage sur l'origine des techniques, et de l'agriculture en particulier[24], ou encore dans cet éloge de la vie paysanne dans lequel il y a des souvenirs incontestables des chants II et III du *De rerum natura*[25].

La référence à un « mot » fameux de Démocrite nous semble être le moyen auquel Virgile a recouru pour orienter la réflexion de son lecteur et lui suggérer sa pensée personnelle. Le célèbre physicien atomiste en même temps que moraliste serait, à l'égal d'Épicure, de Lucrèce, de Pythagore ou des Grands Initiés, ajouté sans peine à ceux dont la tentative de fonder la sérénité de l'âme — l'εὐθυμία — sur la connaissance de la nature a été évoquée par les commentateurs à propos de ces vers[26]. Or Démocrite, dont la physique emportait l'admiration

21. Dans *Études lucrétiennes*, in *La profondeur et le rythme*, Grenoble-Paris, 1948, p. 82.

22. Cf. *Lettre à Hérodote*, 37 et 83 (traduction d'Alfred Ernout en tête de *Lucrèce, De rerum natura*, commentaire exégétique et critique, avec la collaboration de Léon Robin, Paris, Belles Lettres, 1925). Cf. également *Lettre à Pythoclès*, 84.

23. Cf. *loc. laud.*, p. 96.

24. Cf. par exemple, Jacques Perret, *Virgile, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1952 (2e éd., 1967), p. 76, 79 sq. ; *Virgile*, Paris, 1959, p. 20, 68 sq. ; Antoinette Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République* (*Essai sur le sens latin du progrès*), thèse dactylographiée, Paris, 1980, p. 707-725.

25. Cf. *Georg.*, II, v. 461-471, et *De rer. nat.*, II, v. 24-36 (cf. Macrob., *Sat.*, VI, 2, 4-5) ; *Georg.*, II, v. 510-512, et *De rer nat.*, II, v. 70-73 (cf. Macrob., *Sat.*, VI, 2, 15) ; cf. C. G. Heyne, *op. cit., ad loc.* ; J. Conington, *op. cit., ad loc.* ; W. Richter, *op. cit.*, p. 250.

26. Toute sa vie en quête des *rerum causae* (certains des traités qui lui étaient attribués s'intitulaient même précisément Αἰτίαι : Αἰτίαι οὐράνιαι, Αἰτίαι ἀέριοι, Αἰτίαι ἐπιπέδοι, etc... *Études des causes à propos du ciel, Études des causes à propos de l'air, Études des causes à propos des superficies*... Cf. H. Diels, *Vorsokratiker*, II, p. 91 et 141, B, 11 b, 11 c, 11 d, 11 e, 11 f, 11 g, 11h ; Frederigo Enriques e Manlio Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna, 1948, p. 314 et 320 ; les critiques modernes et, entre autres, les auteurs qui viennent d'être cités, ne considèrent

d'un Cicéron, qui aurait presque failli à cause d'elle à la réserve néoacadémicienne[27], s'était exclamé un jour qu'il aimerait mieux avoir trouvé une seule explication par les causes que devenir le roi de Perse : ... Δ ... ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν (B 118)[28]. Les doutes de Démocrite étaient aux yeux des pyrrhoniens et des néoacadémiciens résumés de manière encore plus satisfaisante dans la formule : « En réalité, nous ne savons rien, car la vérité est au fond de l'abîme »[29]. C'était elle qu'ils citaient avec prédilection. Mais les deux maximes peuvent apparaître proches de sens. Diogène Laërce note comment les pyrrhoniens qualifiaient de sceptiques Xénophane, Zénon d'Élée, Démocrite non moins que Platon qui « laisse la vérité aux dieux et fils de dieux et recherche seulement la vraisemblance »[30].

pas ces œuvres comme authentiques) — Démocrite a composé ce Περὶ εὐθυμίας dont Sénèque, guidé par le précédent remarquable de Panétius, s'inspirera pour apaiser *metus omnes*, toutes les angoisses humaines (cf. *Vors.*, II, p. 132, 133, A 1, A 166, 167, 168, 169, 170 ; B 3, 4, 170, 174, 191, 194, 235, 285, 286, et dans *Le dottrine...*, chap. XIV, 1-5 (p. 271-272), 8 (p. 274), 9 (p. 275), 109 (p. 290), 112 (p. 291), 129 (p. 293-294), 173 (p. 300), 223 (p. 309), 224 (p. 310) et p. 316). Sur l'inspiration que Sénèque a pu tirer de Démocrite pour son *De tranquillitate animi* et son *De ira*, cf. *Vors.*, p. 132 ; *Le dottrine...*, p. 275, et Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1978, p. 141, 143, 146, 344 sq. *Subiecit pedibus strepitum... Acheruntis auari...* Démocrite passait vraisemblablement au temps de Virgile pour l'auteur du Περὶ τῶν ἐν Ἅιδοῦ : si Max Wellmann a émis des doutes sur l'authenticité du traité, il est peu probable que celui-ci ait été, à la fin du Ier siècle avant J.-C., considéré comme apocryphe, et Thrasylle allait, sous le règne de Tibère, l'inclure dans ses *Tétralogies* (cf. *Vors.*, II, B O c (p. 130) et C 2 (p. 226 ; *Le dottrine...*, p. 314-353, et du point de vue critique Max Wellmann, *Die Georgika des Demokritos, Abh. der preuss. Akad. der Wissenschaft, Philol.-hist. Klas.*, 1921, 4, p. 12 sq.). Cicéron, par la bouche de Pison, résume ainsi, dans le *De finibus*, l'œuvre de Démocrite à la recherche des causes et du bonheur : *Quam* (= *uitam beatam*) *si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa inuestigatione naturae consequi uolebat bono ut esset animo. Id enim ille summum bonum* εὐθυμίαν *et saepe* ἀθαμβίαν *appellat, id est animum terrore liberum* (V, XXIX, 87) : « Encore qu'il plaçât ce bonheur dans la connaissance des choses, c'était avec l'idée de faire servir l'étude attentive qu'il faisait de la nature au bon état de son âme : car c'était là, pour lui, le souverain bien qu'il appelle εὐθυμία et souvent ἀθαμβία, ce qui veut dire état de l'âme affranchie de toute crainte » (trad. de Jules Martha pour Les Belles Lettres, Paris, 1930, 4e tirage, 1967). — L'on peut supposer avec vraisemblance qu'Épicure et Lucrèce à sa suite se sont inspirés de Démocrite pour lier la crainte des dieux à l'ignorance en matière astronomique. Le passage lucrétien où précisément se lit l'expression *cognoscere causis* (V, v. 1185) a été rapproché par H. Diels, par D. Enriques et M. Mazziotti de considérations que Sextus Empiricus attribue à Démocrite (*Adu. Math.*, IX, 24, in *Vors.*, II, A 75 (p. 103) ; *Le dottrine...*, VIII, 18 (p. 166) ; cf. également Cyril Bailey, dans son édition commentée de Lucrèce, vol. III, Oxford, 1947, p. 1189. Probablement aussi l'essai d'Épicure, puis de Lucrèce pour dissiper la crainte de l'Achéron en étudiant la nature de l'âme imite celui de Démocrite. Une fois de plus le passage lucrétien auquel Virgile semble se référer présente une ressemblance avec un fragment démocritéen (cf. *Vors.*, II, B 297 (p. 206) ; *Le dottrine...*, VIII, 15 (p. 164), et Lucr., *De rer. nat.*, III, 35 sq., et la démonstration de la mortalité de l'âme, en dépit de la critique adressée à Démocrite, in III, v. 372-373). Ceux qui lisent dans les *Géorgiques* ces exclamations sur le bonheur en y trouvant une référence à la doctrine d'Épicure nous accorderont peut-être sans trop de difficultés que le poète ait pu songer aussi à Démocrite dont Épicure et Lucrèce s'étaient ainsi inspirés. — Sur les emprunts qu'à propos de notions géorgiques Virgile a pu faire à Démocrite ou aux ouvrages d'agronomie de Bolos de Mendès, publiés et divulgués sous le nom de Démocrite, comme la critique moderne a voulu le mettre en évidence, cf. spécialement Jacques André, *Deux notes sur les sources de Virgile*, in *Rev. Philol.*, 44, 1970, p. 12-17. Sur la vogue du *Corpus Democriteum* à l'époque de Virgile, cf. E. Paratore, *Virgilio. op. cit.*, p. 242.

27. Cf. *Acad.*, II (= *Lucullus*), XL, 125.

28. = Dionysios d'Alexandrie dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, XIV, 27, 4.

29. Trad. de Jean Voilquin dans *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier, 1964, pour B 117 = Diog. Laert., IX, 72 : ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν · ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια...

30. Cf. Diog. Laert., *ibid.*

Dans le *Lucullus* le protagoniste du dialogue rapporte comment les sceptiques répliquent à ceux qui ne veulent pas admettre leur doute sur la valeur de nos perceptions, et comment ils invoquent alors Démocrite : *Quid ergo istud ad nos? Num nostra culpa est? Naturam accusa, quae in profundo ueritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit* (X, 32)[31]. Dans le *Varron*, c'est le personnage même de Cicéron qui, en introduisant son exposé de la doctrine néoacadémicienne sur la connaissance, inscrit la polémique d'Arcésilas contre Zénon dans la suite des confessions d'ignorance que Socrate avait faites et de celles auxquelles déjà avant lui, assure-t-il, en étaient venus « Démocrite, Anaxagore, Empédocle, presque tous les anciens philosophes » : « ils ont déclaré qu'on ne pouvait rien connaître, rien saisir par l'esprit, rien savoir, que les sens étaient bornés, les âmes sans vigueur, la vie courte, et pour Démocrite, par exemple, la vérité profondément immergée laissait toute la place aux opinions et aux conventions, et ils ajoutaient que les ténèbres étaient partout répandues »[32]. Le nom de Platon « qui dans ses livres n'affirme rien, donne de nombreux exemples de discussions où sont soutenus le pour et le contre, entreprend sur tous sujets une recherche qui n'aboutit à aucune certitude » vient naturellement sur les lèvres de Cicéron à ce moment[33].

Même si la sentence sur la vérité cachée au fond de l'abîme a pu être abusivement tirée vers le scepticisme par les successeurs de Démocrite[34], le philosophe pour qui la science était, comme elle le sera pour Platon, mais avec d'autres implications, « une opinion vraie accompagnée de raison »[35], et qui a pratiqué le doute comme une méthode, a éprouvé le tourment de l'incertitude qui harcèle le savant et l'entraîne par une nécessité intérieure à la remise en question incessante ; l'expression de son désir de trouver « une seule explication par les causes » n'est pas seule à le laisser supposer ; cela paraît assuré par le petit dialogue que Démocrite a imaginé entre les sens qui, selon lui, fournissent des connaissances trompeuses, variables, et la raison, qui de-

31. « Pourquoi nous dire cela à nous? Est-ce notre faute? Mettez en cause la nature qui, comme dit Démocrite, a caché la vérité dans les profondeurs. »

32. Trad. de Charles Appuhn aux édit. Garnier, Paris, 1937, pour XII, 44 : ... *Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene ueteres, qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus, imbecillos animos, breuia curricula uitae, et, ut Democritus, in profundo ueritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil ueritati relinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.*

33. Ibid., 46 : ... *cuius in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.*

34. Discerner les limites exactes du scepticisme de Démocrite — « un certain scepticisme », pour reprendre l'expression de F. Enriques et M. Mazziotti (in *Le dottrine...*, *op. cit.*, p. 130) — est difficile, cf. les appréciations diverses dans leurs nuances de Maurice Solovine, *Démocrite. Doctrines et réflexions morales*, Paris, 1928, p. XXXVI-XXXVII ; Kathleen Freeman, *Companion to the Pre-Socratic philosophers*, 1946, 3e éd., 3e tirage, 1966, p. 310 ; Marcel Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Villers-sur-Mer, 1977, p. 16 ; Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers*, London, 1979, II, p. 258.

35. Cf. F. Enriques et M. Mazziotti, *Le dottrine...*, p. 132-136.

vrait avoir accès aux seules réalités, les atomes, le vide : « Pauvre raison qui prends chez nous tes arguments et t'en sers pour nous calomnier. Ta victoire est ton échec »[36]. L'exclamation *felix qui potuit...* ne frémit-elle pas de la tension démocritéenne vers le bonheur d'arriver à une explication par la cause et en même temps du doute démocritéen d'y parvenir jamais? « Heureux celui qui a pu... », qui aurait pu... Ce parfait du verbe *posse* est chargé d'irréalité. « Heureux celui qui a pu... » « Oui, mais... » s'il l'a pu ; qui le peut? Jacques Heurgon a pu écrire que « la dialectique de Virgile avait pour formule un « Oui, mais... »[37]. Le ton du doute que nous entendons, pour notre part, dans cette exclamation virgilienne n'est pas inconciliable avec un goût pour la science de la nature, tel que le poète l'a, selon toute apparence, exprimé en laissant comprendre son désir d'écrire un poème astronomique[38], et en se consacrant à l'étude de la médecine et de la mathématique[39]. Nul besoin de faire référence aux réflexions de bien des savants modernes[40], l'expérience et l'œuvre de Démocrite prouvent assez la compatibilité du doute avec la science ; le rôle du doute dans le progrès de la recherche scientifique a été suffisamment souligné par Cicéron dans son *Lucullus*[41]. Selon toute probabilité, Virgile a approuvé Cicéron d'avoir, en se souvenant peut-être du *Timée*, écrit dans cette œuvre, après qu'il a eu exprimé ses réserves devant les thèses des physiciens, et même, malgré tout, celles de Démocrite : « Je ne pense pas pourtant que ces questions physiques soient à éliminer ; la considération et la contemplation de la nature sont comme la nourriture naturelle des âmes et des intelligences ; elles nous redressent et nous élèvent ; elles nous font regarder de haut les choses humaines ; la pensée des êtres d'en haut et des choses célestes nous fait mépriser les nôtres pour leur mesquinerie et leur petitesse. A elle seule la recherche sur des êtres qui sont non seulement les plus grands, mais les plus cachés

36. B 125 = Galen., *De medic. empir.*, fragm. 1259, 8 : « τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα ».

37. Cf. *Virgile, la poésie et la vérité, loc. laud.*, p. 70. Ce passage des *Géorgiques* est assurément une remarquable illustration de la « courtoisie spirituelle » de Virgile (*ibid.*, p. 71). Cf. *infra*, p. 246 et n. 61.

38. Cf. en particulier d'après *Georg.*, II, v. 475-482, et d'après le chant d'Iopas dans l'*Énéide*, I, v. 742-746 (où les v. 745-746 = *Georg.*, II, v. 481-482). P. Boyancé, *Le sens cosmique...*, *loc. laud.*, p. 245 sq. ; *La religion...*, *loc. laud.*, p. 559 ; A. Rostagni, *Virgilio minore*, *op. cit.*, p. 182 ; Francis A. Sullivan, *Some virgilian beatitudes*, in *Amer. Journ. of Philol.*, 82, 1961, p. 404-405 ; P. Grimal suppose que Virgile aurait voulu écrire des *Phénomènes* « épicuriens » dignes d'être opposés à ceux d'Aratos (cf. *loc. laud.*, p. 62). Mais pour W. Richter, le passage des *Georg.*, v. 475-482 est un artifice de rhétorique qui sert à mettre en valeur les véritables aspirations de Virgile exprimées v. 485 sq. (cf. *Georgica*, München, 1957, p. 254-255). Giuseppe Beltrani (*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, in *Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Napoli*, 15, 1972-1973, p. 56-57) juge que les questions scientifiques laissaient Virgile « froid » — *frigidus sanguis* — ce qui se ressentirait dans le style aride des vers qui leur sont consacrés.

39. Cf. Suet.-Donat, *Vita verg.*, l. 45-47 J. Brummer.

40. Cf., par exemple, le rapprochement opéré par J. Barnes entre le scepticisme de Démocrite et celui de B. Russell, in *The presocratic...*, *op. cit.*, p. 261.

41. Cf. *Les idées romaines...*, *op. cit.*, I, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 522.

à la vue a son charme ; et s'ils se présente quelque vraisemblance à leur sujet, l'âme s'emplit d'un plaisir très doux »[42]. Et ce doute du poète s'accorde aussi d'une certaine façon avec ce sens des mystères du monde que l'on reconnaît d'ordinaire à Virgile.

Mais alors si la physique ne saurait fournir de certitude, quelle assise inébranlable pourrait-elle constituer pour la sérénité de l'âme? Xénophon a rapporté dans *Les mémorables* comment Socrate disait son étonnement devant les recherches de ces penseurs qui voulaient savoir comment est né le monde, « par quelles lois nécessaires se produit chacun des phénomènes célestes »[43], et qui, dans leurs discussions savantes, opposaient avec acrimonie leurs vues sur la nature de l'univers : « les uns croient que l'être est un, les autres qu'il est infini en nombre, ceux-ci que tout est sans cesse en mouvement, ceux-là, que rien ne saurait se mouvoir ; les uns, que tout naît et périt, les autres que rien ne saurait jamais naître ni périr »[44]. Et pour lui, Socrate, il ne se perdait pas dans ces spéculations qui lui paraissaient inutiles à la formation des hommes « bons et beaux », mais « examinait ce qui est pieux ou impie, ce qui est beau ou honteux... »[45]. Dans le livre V du *De finibus*, Pison, après avoir défini le souverain bien de Démocrite et ses rapports avec l'étude de la nature[46], ajoutait ce commentaire : *Sed haec etsi praeclare, nondum tamen perpolita. Pauca enim, neque ea ipsa enucleate, ab hoc de uirtute quidem dicta. Post enim haec in hac urbe primum a Socrate quaeri coepta, deinde in hunc locum delata sunt, nec dubitatum quin in uirtute omnis ut bene, sic etiam beate uiuendi spes poneretur* (XXIX, 88)[47]. Sur la philosophie de Démocrite l'opinion de Virgile devait rejoindre celle de Pison que ne démentait vraisemblablement pas à ce sujet Cicéron[48]. En jouant avec subtilité sur une référence à Démocrite, en qui il était loisible de voir le type même du physicien qui est aussi un moraliste, grâce au doute avoué par Démocrite lui-

42. XLI, 127 : *Nec tamen istas quaestiones physicorum exterminandas puto : est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae ; erigimur, altiores fieri uidemur, humana despicimus cogitantesque supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum cum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem ; si uero aliquid occurrit quod ueri simile uideatur, humanissima completur animus uoluptate.* Cf. Plato, *Tim.*, 90 b-91 b.

43. Trad. de Pierre Chambry (Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pour I, 1, 10). Tel ne sera pas assurément le cas d'Épicure. Mais il entrera néanmoins dans la catégorie des physiciens tels que Socrate les incriminait.

44. Cf. *id.*, 12 sq. (en 13 : « il s'étonnait qu'ils ne vissent pas qu'il est impossible à l'homme de pénétrer ces secrets ») ; la citation appartient au paragraphe 14.

45. *Ibid.*, 16.

46. Cf. *supra*, n. 26.

47. « Tout cela était très bien, mais n'était pas encore tout à fait au point. Il y a en effet chez lui, sur la vertu en particulier, peu de chose, et ce peu n'est pas très clair. C'est plus tard que l'étude de ces questions fut commencée dans cette ville par Socrate d'abord, puis transportée à l'endroit que voici (= l'Académie), et l'on reconnut avec certitude que c'est dans la vertu que réside toute l'espérance d'une vie sage et aussi d'une vie heureuse. »

48. Rien, en effet, dans l'œuvre ne le marque.

même, et à travers l'interprétation néoacadémicienne de la pensée de Démocrite dont on a fait un précurseur d'Arcésilas et de Carnéade, le poète remettait en question, dans une tradition socratique, la doctrine d'un bonheur fondé sur « la connaissance des causes », inspiré par la *physica philosophia*[49] ; il contribuait cependant en même temps, mais avec les réserves qui s'imposaient, à ses yeux, pour ce qui est de la sérénité de l'âme, à l'éloge de la science, et rendait même un certain hommage à la tentative faite pour tirer de la connaissance de la nature les moyens de conquérir la paix spirituelle.

Lorsque Sénèque, au début du livre VII de son *De beneficiis*, citera les propos du philosophe Démétrius en la compagnie duquel il se plaisait, il proposera à la méditation de son lecteur la solution « stoïco-cynique » au débat philosophique dans lequel Virgile était entré en vue de mieux exalter la vie paysanne. Démétrius conseillait : *Licet nescias quae ratio oceanum effundat ac reuocet, quare septimus quisque annus aetati signum inprimat, quare latitudo porticus ex remoto spectantibus non seruet portionem suam, sed ultima in angustius coeant et columnarum nouissime interualla iungantur... : non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet nec prodest. Inuoluta ueritas in alto latet. Nec de malignitate naturae queri possumus, quia nullius rei difficilis inuentio est, nisi cuius hic unus inuentae fructus est inuenisse; quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit* (I, 5-6)[50]. C'est donc en se référant implicitement à Démocrite, mais en recourant à la sentence élue par les sceptiques, les pyrrhoniens sur la vérité inaccessible, que Démétrius montrait les fuits incomparables que les leçons morales tirées de la nature donnent facilement, et la difficulté de la physique qui fournit au plus, selon lui, un plaisir intellectuel, des divertissements pour le loisir, dira-t-il un peu plus loin — *oblectamenta otii* (id., 7). Comme chez les épicuriens, comme chez Virgile, le bonheur est défini par Démétrius d'abord comme l'absence de craintes et, cette vie heureuse inaccessible à la peur, Démétrius la montre offerte aux regard des dieux : *Si animus fortuita contempsit, si se supra metus sustulit nec auida spe infinita conplectitur, sed didicit a se petere diuitias; si*

49. Une intuition du doute virgilien sur la possibilité d'atteindre la sérénité par la *physica philosophia* se lit chez G. Beltrani, *Felix..., loc. laud.*, p. 61, et chez Michael Putnam, *Virgil's poem of the earth*, in *Studies in the Georgics*, Princeton, 1979, p. 150.

50. « On a beau ignorer la cause qui déverse hors de son lit l'Océan et l'y ramène ; la raison pour laquelle chaque septième année marque d'un signe notre développement ; pour laquelle la largeur d'un portique, vu de loin, ne garde pas ses proportions, le fond allant en se rétrécissant et les entrecolonnements finissant par l'absence de tout intervalle... : on ne perdra guère à laisser de côté ce qu'il est impossible comme inutile de savoir. Enveloppée de mystère la vérité reste cachée au fond de l'abîme. Et nous ne saurions accuser la nature d'être jalouse de ses secrets, puisque aucune découverte n'est difficile excepté celles dont l'avantage consiste simplement à les avoir faites. Tout ce qui est susceptible de nous rendre meilleurs et plus heureux, elle l'a placé bien en vue et tout près de nous » (trad. de François Préchac, pour Les Belles Lettres, Paris, 1926, 2e éd., 1961). Sur les relations de Démétrius avec Sénèque, cf. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience...*, *op. cit.*, p. 213, 380. Sur Sénèque lui-même et le « système des choses », cf. *ibid.*, p. 379 sq.

deorum hominumque formidinem eiecit et scit non multum esse ab homine timendum, a deo nihil; si contemptor homo omnium, quibus torquetur uita, dum ornatur, eo perductus est, ut illi liqueat mortem nullius mali materiam esse, multorum finem; si animum uirtuti consecrauit et quacumque uocat illa, planum putat; si sociale animal et in commune genitus mundum ut unam omnium domum spectat et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico uiuit se magis ueritus quam alios : subductus ille tempestatibus in solido ac sereno stetit consummauitque scientiam utilem ac necessariam (id., 7)[51].

Si l'on ne saurait attribuer à Virgile le « cynisme » de Démétrius[52] dans sa condescendance pour les études scientifiques, la manière dont le philosophe développe cette leçon retranscrite par Sénèque confirme qu'il existait dans la tradition socratique et classiquement ordonnée autour d'une sentence « sceptique » de Démocrite une discussion sur la *physica philosophia* dans ses rapports avec la paix de l'âme. Virgile a dû confronter, comme Pison, le souverain bien de Démocrite, figure symbolique de tous les « physiciens », en même temps que conscience particulièrement lucide de savant, et le souverain bien fondamentalement moral selon la conception socratique.

L'originalité de la pensée virgilienne consiste non seulement dans son expression très nuancée, mais surtout dans la valeur accordée à l'expérience mystique que vit le paysan *deos qui nouit agrestes*[53] : elle est, selon Virgile, cette source de certitudes et de force morale qui se traduisent en actes sans qu'il y ait l'intermédiaire du recours à un système rationnel. Les divinités que Lucrèce, avec à la fois ironie et délectation poétique, avait évoquées dans son chant IV comme familières à l'imagination paysanne qui aurait tenté de s'expliquer les musiques de la nature et les phénomènes de l'écho par les jeux des Satyres et des Nymphes, par les mélodies de Pan, sont loin d'être pour Virgile,

51. « Si notre âme a su mépriser tout ce qui est affaire de hasard, si elle s'est élevée au-dessus des appréhensions et n'embrasse pas l'infini en son espoir insatiable, mais a appris à ne chercher qu'en elle la richesse, si elle a banni d'elle-même la peur des dieux et des hommes et sait qu'elle a peu à craindre de l'homme et rien de Dieu ; si faisant gloire de mépriser tout ce qui fait le tourment en même temps que la parure de notre vie, l'homme est parvenu à voir avec évidence que la mort n'est la source d'aucun mal et qu'elle termine un grand nombre de maux, s'il a uniquement voué son cœur à la vertu et si, où qu'elle l'invite à passer, il croit la route unie, si en sa qualité d'animal social, étant né pour le bien de tous il regarde le monde comme la maison commune ; s'il a ouvert aux dieux le fond de son âme et en toute occasion se conduit comme s'il était en public, ayant le respect de lui-même plus encore que des autres : celui-là s'est dérobé aux tempêtes, pour s'arrêter sur la terre ferme et sous un ciel inaltérable et il possède au degré suprême le savoir utile et essentiel. »

52. Ce cynisme de Démétrius apparaît dans la tradition directe des propos de Socrate dans *Les mémorables*, cf. *supra*, p. 242.

53. Cette originalité peut être sensible, par exemple, si on lui compare l'attitude de Socrate qui, dans la mesure où l'on en croit Platon dans le *Phèdre* (V, 230 c-d), ne va guère hors de la ville si bien que sur le bord de l'Ilissos il a besoin d'être guidé « comme un étranger ». Virgile a bien quelque affinité avec Xénophon, tel qu'il apparaît dans *L'économique* sous les traits d'Ischomaque (cf. XI, 8) ; néanmoins celui-ci n'a pas la même connaissance familière des dieux rustiques.

comme pour son prédécesseur, *monstra* et *portenta*[54] ; l'auteur des *Bucoliques* qui avait recherché la compagnie poétique de Pan, des Satyres et des Nymphes sœurs s'était fréquemment souvenu dans ses vers du beau passage lucrétien[55] : l'expérience des *Bucoliques* semble avoir conduit le poète des *Géorgiques*, dans l'approfondissement religieux de sa pensée, à être convaincu que l'intuition paysanne de ces puissances divines déterminait le genre de vie le plus conforme à la nature et à la volonté de Dieu, qu'elle y menait infailliblement.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
. . . . . .
Fortunatus et ille deos qui nouit agrestis...

« Comblé de biens aussi celui qui connaît les dieux agrestes... » *O fortunatos...* (v. 458). De même que précédemment dans la comparaison des avantages de la vie citadine et des *bona rustica*, le poète faisait pencher la balance du côté de ces derniers, de même à présent il fait incliner le fléau du côté de cette intuition des paysans qui voient la nature remplie de divinités : par le sens moral qui est inséparable de leur piété — *et patiens operum exiguoque assueta iuuentus / sacra deum sanctique patres : extrema per illos / iustitia excedens terris uestigia fecit* (v. 472-474)[56] — ils gagnent une ἀθαμβία qui est réelle — *nescia fallere uita* (v. 467)[57] — et non pas promesse au terme d'un long et peut-être illusoire cheminement vers la sagesse. De plus le bonheur des paysans, *sua si bona norint* (v. 458), s'ils savent en acquérir la pleine conscience, est non pas seulement exempt de craintes, mais comparable à celui de l'âge d'or, voire supérieur à celui du temps où régnait le vieux Saturne *in terris*[58].

Ainsi, à notre avis, Virgile a-t-il eu dans ces « béatitudes »[59] l'habileté de faire appel à Démocrite : ce recours lui servait en premier lieu dans une opposition à Lucrèce dont le maître spirituel était tellement redevable envers cet illustre prédécesseur, et qui, même dans la critique, a montré à l'égard de Démocrite tant de révérence[60] ; par le biais de l'allusion à cette sentence de Démocrite, il atteignait aussi tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, pratiquent la *physica*

54. Cf. v. 590 ; cf. F. A. Sullivan, *Some... beatitudes, loc. laud.*, p. 404.

55. Cf. les rapprochements établis avec le *De rer. nat.*, v. 580-589, par Alfred Ernout dans son commentaire de l'œuvre de Lucrèce, II, Paris, Belles Lettres, 1926, 2e éd. 1962, p. 239-241.

56. « (Là on trouve...) une jeunesse endurante à l'ouvrage et accoutumée à la sobriété, le culte des dieux et la piété filiale ; c'est là que la Justice, en quittant la terre, a laissé la trace de ses derniers pas » (trad. d'Eugène de Saint-Denis, Paris, Belles Lettres, 2e éd., 1960).

57. « Une vie qui ne connaît pas la tromperie. »

58. Cf. *Les idées romaines...*, *op. cit.*, en particulier p. 759-768 et 772-776.

59. Cf. l'usage du terme par F. A. Sullivan, *loc. laud.*

60. Cf. *De rer. nat.*, III, v. 371, V, v. 622. Sans doute Lucrèce qui, à la différence d'Épicure, possédait un esprit véritablement scientifique, se sentait-il des affinités intellectuelles avec Démocrite dans sa quête de l'explication causale unique ; sur l'esprit scientifique de Lucrèce, cf. surtout J. Bayet, *Études...*, *loc. laud.*, p. 83 sq.

philosophia et ont sur « les causes » des vues si diverses qu'on se demande ce qu'elles valent pour guider la conduite de la vie et assurer la paix de l'âme. Il réussissait à inciter à une « volonté de concentration sur l'essentiel », pour reprendre une expression de Jacques Perret [61].

Dans la méthode [62] de Virgile que l'on voit ici laissant le lecteur comme projeter sa propre conception philosophique sur ses vers, mais l'invitant aussi à comparer ce reflet de sa pensée à ceux des idées d'autrui, et ouvrant un horizon par-delà les limites de chaque philosophie, appelant à un envol plus haut, se manifeste, comme Alain Michel l'a signalé, après avoir rapproché le poète de Cicéron, « ce besoin de confronter et d'unifier les différentes affirmations des philosophes, de dépasser les systèmes pour revenir aux sources et au fondamental » [63].

Avec une apparente simplicité qui borne ses moyens aux expressions courantes, aux images connues, aux dits célèbres, à la référence à une réflexion classique qui s'ordonnait autour des sentences de Démocrite, et qui s'inscrivait dans la tradition socratique, Virgile, croyons-nous, suggère avec persuasion à son lecteur qu'il oriente dans une voie néoacadémicienne, tout en l'incitant à réfléchir par lui-même sur la *physica philosophia* et la sérénité, combien il est difficile, peut-être impossible de trouver les sources de la paix de l'âme dans la *physica philosophia*. De cette manière, en ce domaine, le poète réussit à faire estimer « plus probable » que la *physica philosophia* l'intuition religieuse paysanne qui concorde avec un genre de vie dont les réalités actuelles et l'histoire de Rome prouvent les mérites exceptionnels. Virgile apparaît assurément le frère spirituel de ce paysan « qui connaît les dieux agrestes ». Néanmoins entre *ego* et *ille* ici il y a un rapport comparable

61. Cf. *Virgile*, *op. cit.*, p. 37.

62. Virgile a pratiqué à l'égard du lecteur des *Géorgiques* une extraordinaire méthode interrogatrice et persuasive. — Ainsi les questions essentielles que la première *Géorgique* a soulevées sur l'aventure de la civilisation, sur la nostalgie humaine d'un âge d'or, sur l'origine de l'agriculture et des techniques, sur l'évolution de celles-ci, sur le mal physique, le mal moral et l'existence d'une Providence, sur le sens de l'histoire de Rome, restent-elles en suspens à l'adresse du lecteur jusqu'à ce qu'au long de la deuxième *Géorgique* l'auteur lui propose ses suggestions personnelles et apporte des raisons d'espérer qui complètent celles déjà esquissées. Au lecteur de suivre ou non jusqu'au bout Virgile dans sa remise en question du mythe hésiodique de l'âge d'or, dans sa méditation sur le chant V de Lucrèce. A lui d'accepter ou de refuser la perspective virgilienne sur cette histoire de l'humanité qui a vu s'éveiller son intelligence pratique sous l'aiguillon du mal physique que Dieu a créé, connaissant dans sa prescience la future perversion dont les hommes se rendraient coupables, et sachant que celle-ci donnerait à la conscience morale la possibilité de naître, favoriserait ainsi l'appréciation des « vraies richesses » et le bonheur. Au lecteur de céder ou de se dérober à l'emprise de cet art de persuader qui joue sur la conscience historique en même temps que sur la nostalgie du paradis perdu et arrive à faire mesurer le chemin parcouru, le progrès que représentent la culture, dans tous les sens du terme, et l'acquisition de la conscience morale, art qui ravive aussi les souvenirs sur l'histoire de Rome et de l'Italie, sur sa grandeur, œuvre des générations successives dans un travail continué. Au lecteur de voir ou non par les yeux du poète l'âge d'or d'Hésiode se perdre dans le lointain du rêve, le règne de Saturne *in terris*, qui est accepté comme une référence historique et ressemble quelque peu à l'âge d'or d'Aratos, pâlir devant le bonheur de la cité juste des « agriculteurs » réalisable aujourd'hui en Italie. Cf. *Les idées romaines...*, p. 699-786.

63. Cf. *A propos de la tradition doxographique : épicurisme et platonisme chez Virgile*, in *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift... Karl Buechner*, Wiesbaden, 1970, p. 205.

à celui qui unissait dans le *De natura deorum* Balbus et son auteur, l'un donnant son adhésion pleine à la croyance en la Providence, l'autre « pariant » pour la Providence[64], à ceci près que Balbus et Cicéron philosophaient également, alors que dans les *Géorgiques* sont rapprochées et accordées une intuition religieuse « agreste »[65] et une méditation sur la Providence, qui comporte une réflexion sur l'histoire de l'humanité et celle de Rome. C'est principalement grâce à cette méditation que les paysans pourront connaître leur bonheur, accéder donc à l'incomparable bonheur de l'âge d'or nouveau.

64. Cf. *Les idées romaines...*, I, p. 421-425.

65. Il semble que demeure dans tous les emplois virgiliens d'*agrestis* au moins une nuance de cette valeur de l'adjectif qui faisait de la vie « agreste » le contraire de la vie « civilisée », cf. Eva Frank, *De uocis urbanitas apud Ciceronem ui atque usu*, Diss. Berlin, 1932, p. 24 ; cf. aussi *Les idées romaines...*, p. 565.