IV

LE *LABOR* CHEZ VIRGILE : ESSAI D'INTERPRÉTATION

par Annic LOUPIAC
Professeur de lettres supérieures-Paris

SOMMAIRE — *Ces pages se proposent de déterminer la valeur du* **labor** *dans la vie et l'œuvre de Virgile. En effet, si les* **Bucoliques** *ne font pas de place à une réflexion sur le* **labor**, *dans les* **Géorgiques** *Virgile le présente comme un dessein de Jupiter pour permettre le progrès humain. Ainsi donne-t-il une nouvelle image de l'Âge d'or, où l'alliance du* **labor** *et de la connaissance de la nature fait la fécondité de la terre et le bonheur de l'homme. Au livre I des* **Géorgiques**, *le labor est encore qualifié d'***improbus**. *Ensuite, Virgile ennoblit le* **labor**, *pour les agriculteurs dont il fait la gloire comme pour Virgile lui-même, pour qui le* **labor** *poétique, surtout sur de minces sujets, constitue un grand mérite. Dans ces mêmes* **Géorgiques**, *Virgile se proclame* **uates** *et prêtre des Muses, tandis que dans l'***Énéide** *il nous montre le* **uates** *aux Champs Élysées avec les grands hommes. Le* **labor** *désormais n'est plus seulement poétique mais moral. Enfin Énée est le maître de* **uerus labor** *et de progrès moral que Virgile offre aux Romains, puisque les préceptes de* **labor** *et de* **pietas** *apparaissent comme un moyen de gagner l'immortalité pour chaque Romain et pour Rome tout entière.*

EPITOME — *Quid ualeat Vergilio in operibus et uita labor hoc est harum paginarum propositum. Cum enim in Bucolicorum libris absit de labore cogitatio, in Georgicorum libris Vergilius laborem Iouis consilium esse putat quo homines progrediantur. Itaque Aurei Aetatis nouam speciem praebet in qua labor cum naturae scientia commixtus terrae fecunditatem atque hominum felicitatem efficit. Labor autem in Georgicorum libro I improbus etiam appellatur. Postea Vergilius laborem nobilem efficit, cum agricolis quibus gloriosus est, tum ipsi Vergilio cui poeticus labor, maxime in tenui re, magna laus fit. In iisdem Georgicorum libris, Vergilius Musarum uatem et sacerdotem se nuncupat, cum in AEneide uatem in Campis Elysiis cum summis uiris ostendat. Labor enim non tantum poeticus sed etiam moralis iam uidetur. Denique AEneas ueri laboris et moralis progressus magister Romanis praebetur, cum laboris et pietatis praecepta ad cuiusque Romani totiusque Romae immortalitatem uiam esse uideantur.*

L'expression de *Géorgiques*, I, 145, *labor improbus*, a suscité dès longtemps, on le sait, la gêne des traducteurs et les interrogations des chercheurs. Mais c'est surtout l'adjectif *improbus* qui a fait l'objet de beaucoup d'études, et non la notion de *labor*. Or, notre attention avait été attirée par le fait que Virgile, au chant IV de *L'Énéide*, emploie l'expression *improbus amor*[1], et que les deux groupes de mots nous paraissaient se répondre d'un poème à l'autre. Quelle évolution pouvait avoir subie Virgile au cours des presque vingt années qui séparent ces deux œuvres, pour que l'adjectif

1. *En.*, IV, v. 412.

improbus passe ainsi d'une notion à l'autre ? Le rapprochement était-il fortuit ou marquait-il une opposition véritable et vérifiable dans toute l'œuvre ?

Si le terme *amor* est suffisamment clair (encore qu'il recouvre chez Virgile des formes d'amour très diverses, nous le verrons), *labor* est plus complexe, plus difficile à définir : c'est le travail, certes, mais quel travail ? C'est aussi la peine et l'épreuve, et il peut prendre par là, à l'instar du grec πόνος, une valeur philosophique. En quel sens Virgile l'emploie-t-il ? Si des savants comme P. GRIMAL, J.-P. BRISSON, et avant eux J. PERRET et A.-M. GUILLEMIN, dans les ouvrages qu'ils ont consacrés au poète de Mantoue, ont formulé des remarques stimulantes et parfois contradictoires sur la conception virgilienne du *labor*, aucune synthèse ne semble avoir été faite à ce jour. Celle de R. MARTIN dans sa thèse sur les *Agronomes latins* [2] n'envisage que les *Bucoliques* et les *Géorgiques*. C'est pourquoi il nous a semblé nécessaire de tenter modestement un essai de mise au point.

* * *

La notion de *labor* n'apparaît pas dès le début de l'œuvre de Virgile. L'univers bucolique, même s'il n'est pas à l'abri des turbulences de la vie politique, est marqué par une sorte de bonheur poétique qui justifie peut-être le recours au mythe arcadien. C'est un monde caractérisé par ce que l'on pourrait appeler l'immédiateté lyrique. Comme dans l'Âge d'Or, les dieux s'y mêlent familièrement aux hommes : Pan, Sylvain et bien sûr Apollon apparaissent inopinément au détour d'un bosquet, prêts à encourager, ou plus souvent à sermonner les poètes lorsqu'ils ressentent la tentation d'un genre poétique étranger à l'univers de l'églogue. Ainsi dans la sixième *Bucolique*, comme d'ailleurs dans le prologue des *Aitia* de Callimaque : « Alors que je voulais chanter les rois et les combats, le dieu du Cynthe me tira l'oreille et m'admonesta : « Un berger, Tityre, doit engraisser les moutons mais étirer un chant menu [3]. » Cette présence immanente des dieux a, entre autres, pour conséquence le jaillissement spontané du chant. Il suffit que Tityre s'allonge au pied de son arbre pour que la mélodie naisse sous l'effet d'une inspiration quasi-magique. S'il leur arrive de s'entraîner (*meditari*, I, 2) et d'avoir des chants « de réserve » (V, 14), aucun n'apparaît jamais en proie à un défaut d'inspiration, ni ne connaît les affres de la création, ni ne s'interroge sur la valeur de ses compositions. Tous sont habiles, et les reproches qu'ils s'adressent sont des défis de pure forme (*Buc.*, III.) que rien dans la suite des poèmes ne vient jamais vérifier.

Tel est le bonheur arcadien : celui du don poétique prodigué sans contrepartie par des dieux amicaux et familiers, dans l'insouciante générosité

2. P. GRIMAL, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, 1985 ; J.-P. BRISSON, *Virgile, son temps et le nôtre*, Paris, 1966 ; J. PERRET, *Virgile*, Paris, 1959 ; A.-M. GUILLEMIN, *Virgile, poète, artiste et penseur*, Paris, 1952 ; R. MARTIN, *Recherches sur les Agronomes Latins*, Paris, Belles Lettres, 1971.

3. Cum canerem reges et proelia, Cynthius aurem
Vellit et admonuit : Pastorem, Tityre, pingues
Pascere oportet oues, deductum dicere carmen. *Buc.*, VI, v. 3-5.

de l'Âge d'Or. Les seuls emplois du mot *labor* dans le recueil sont d'ailleurs non-bucoliques puisqu'ils se trouvent dans la *Buc.*, X et désignent l'un (v. 1) l'effort de Virgile pour traiter, à l'imitation de Gallus, un thème élégiaque et l'autre (v. 64) les épreuves de l'amour. Nous pensons donc pouvoir affirmer que le *labor* n'est pas une valeur des *Bucoliques*.

Il n'en va pas de même dans les *Géorgiques*, et J.-P. BRISSON a bien montré, dès 1966, dans son *Virgile, son temps et le nôtre*[4], quelle évolution subissait à cet égard la conception virgilienne de l'Âge d'Or.

La célèbre *Bucolique* IV promet un Âge d'Or de type hésiodique, caractérisé par la fécondité spontanée de la terre : « Toute terre produira tout. La glèbe ne subira plus les hoyaux ni la vigne la serpe; de même le robuste laboureur déliera leurs jougs aux taureaux et la laine n'apprendra plus le mensonge des couleurs variées[5]. » Ainsi Virgile annonce-t-il le retour de cette époque où, selon Hésiode : « Le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre. » (*T. et J.*, 117-119). Mais, d'après le vieux poète (v. 42-49), « Les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes; sinon (explique-t-il à Persès), tu travaillerais un jour pour récolter de quoi vivre toute une année sans rien faire... Mais Zeus t'a caché ta vie, le jour où, l'âme en courroux, il se vit dupé par Prométhée aux pensers fourbes. » Les « premières *Géorgiques* » opposent de même le règne de Saturne au règne de Jupiter, caractérisé par le *labor* (*G.* I, 118-135) : « Le Père lui-même a voulu rendre l'agriculture difficile; le premier il a fait méthodiquement remuer les terres, en aiguisant par les soucis les cœurs des mortels et il n'a pas permis à son empire de s'engourdir dans une lourde torpeur »[6]. Si la responsabilité de la loi du travail désormais imposée aux hommes incombe bien à Jupiter, le ton est pourtant différent : l'Âge d'Or mythique devient, comme chez Platon (*Politique*, XV-XVI), une époque paresseuse, marquée par une pesante léthargie (*graui ueterno*). Dès lors, l'obligation du travail n'est plus une vengeance divine, comme chez Hésiode, mais, paradoxalement, une sorte de délivrance. Elle devient, selon l'expression d'A.-M. GUILLEMIN, « l'outil essentiel du perfectionnement de l'humanité ». C'est en effet la nécessité de faire face aux maux qui a rendu possible l'invention des *artes*. « C'est Jupiter, nous dit Virgile aux v. 129-135, qui donna aux noirs serpents leur venin malfaisant, qui com-

4. *Op. laud.*, p. 141 et suiv.

5. ... omnis feret omnia tellus
Non rastros patietur humus, non uinea falcem;
Robustus quoque iam tauris iuga soluet arator;
Nec uarios discet mentiri lana colores... *Buc.*, IV, v. 39-41.

6. Pater ipse colendi
Haud facilem esse uiam uoluit, primusque per artem
Mouit agros, curis acuens mortalia corda,
Nec torpere graui passus sua regna ueterno. *Géorg.*, I, v. 121-124.

R. MARTIN, dans le chapitre de sa thèse (cf. note 2) qu'il consacre à « la doctrine du travail » (p. 185-210) insiste sur le fait qu'il faut traduire *corda* littéralement et non, comme on le fait généralement, par « l'intelligence » ou « les facultés ». En affinant la sensibilité des hommes, Jupiter développe en eux la conscience, ce qui en fait de véritables êtres humains — à la différence de ces bêtes que dénonçait Platon dans les hommes du premier Âge d'Or. C'est pourquoi nous reprenons ici sa traduction.

manda aux loups de rapiner et à la mer de se soulever, qui dépouilla les feuilles de leur miel, cacha le feu et arrêta les ruisseaux de vin qui coulaient çà et là, pour que le besoin créât, à force d'essais, les différents arts, petit à petit, qu'il cherchât dans les sillons la plantule du blé, et qu'il fît jaillir des veines du caillou le feu qu'elles recèlent »[7].

Suit une énumération de différentes techniques, navigation, chasse, pêche et métallurgie, puis vient la fameuse conclusion des vers 145-146 : ... *Labor omnia uicit improbus et duris urgens in rebus egestas.*

Retractatio, en son début, de certains passages de la quatrième *Bucolique* (l'allusion aux serpents, v. 24, aux feuilles exsudant du miel, v. 30) ce texte l'est aussi d'un lieu bien connu de Lucrèce, et J.-P. BRISSON ainsi que A. NOVARA, qui a étudié ce passage en détails, signalent plusieurs rapprochements textuels. Au livre V du *De Rerum Natura*, le poète épicurien fait en effet du besoin (*egestas*) le point de départ de la civilisation : « Navigation, culture des champs, architecture, lois, armes, routes, vêtements et toutes les autres inventions de ce genre, écrit-il, (...) tout cela a été le fruit du besoin, de l'effort et de l'expérience ; l'esprit l'a peu à peu enseigné aux hommes dans une lente marche du progrès[8]... ».

Besoin (*egestas*), effort, essais (*usus, experientia*), découverte progressive (*paulatim*) des *artes*, telle est la vision commune à Lucrèce et à Virgile du développement de l'humanité. Leurs interprétations sont pourtant divergentes. Pour Lucrèce, la nature est seule cause de ce progrès ; est-ce d'ailleurs vraiment un progrès que ces techniques, telle la navigation ou la métallurgie, qui, développant en l'homme l'appât du gain et la soif du pouvoir, l'écartent des vrais biens ? On sait que la condamnation de ces activités est traditionnelle chez les philosophes qui prônent la recherche de l'ataraxie, que ce soit Lucrèce lui-même (par exemple aux vers 14-16 de ce même livre V) ou plus tard Sénèque dont la démarche stoïcienne aboutit aux mêmes conclusions (*Lettre à Lucilius*, 90). La vision de Virgile qui, rappelons-le, impute cette décision au *Pater* (v. 121), s'oriente vers un providentialisme, d'autant plus qu'il présente ces difficultés comme un moyen d'aiguiser les facultés humaines (*curis acuens mortalia corda*, v. 123) et qu'aucune condamnation n'accompagne cette fois l'évocation du progrès des techniques.

Toutefois le *labor* ici est encore *improbus*, une sorte de mal nécessaire. Au second livre des *Géorgiques*, il n'en est plus de même et la vie du campagnard, tout en incluant le *labor*, retrouve les vertus de l'Âge d'Or.

7. Ille malum uirus serpentibus addidit atris,
Praedarique lupos iussit pontumque moueri,
Mellaque decussit foliis, ignemque remouit,
Et passim riuis currentia uina repressit,
Vt uarias usus meditando extunderet artes
Paulatim, et sulcis frumenti quaereret herbam,
Vt silicis uenis abstrusum excuderet ignem. *Géorg.*, I, v. 129-135.

8. Nauigia atque agri, culturas, moenia, leges,
Arma, uias, uestes (et) cetera de genere horum,
Praemia, delicias quoque uitae funditus omnis
Carmina, picturas, et daedala signa polire,
Vsus et impigrae simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetemptim progredientis. Lucr., *R. N.* V, 1448-1451.

Ce chant est en effet marqué par une alliance, peut-être elle aussi lucrétienne à l'origine, entre le travail de l'homme et la fécondité spontanée de la nature. « C'est, disait le poète épicurien, parce que nous retournons avec le soc la glèbe féconde, c'est parce que nous domptons le sol et appelons ses germes à la naissance, que tout peut de soi-même éclore et s'élever dans les airs limpides [8]. » Mais il manque à ces vers l'allégresse juvénile, l'élan joyeux qui anime la végétation virgilienne : le sarment s'élance avec joie (*laetus*, v. 363) dans les airs, les arbres fruitiers montent rapidement vers les astres de leur propre poussée (*ui propria*) sans avoir besoin de notre aide (v. 428). Dans un mouvement tout arcadien, les saules et les humbles genêts fournissent (*sufficiunt*, v. 436) du feuillage au bétail et de l'ombre aux bergers. C'est un plaisir (*iuuat*) de voir les champs « insoumis aux houes, insoumis au travail des hommes » (v. 438). Aussi les cultivateurs (« heureux s'ils connaissaient leurs biens ! ») sont-ils décrits comme ceux « à qui la terre dans sa grande justice prodigue, loin des discordes armées, une nourriture facile » [10]. S'ils ne connaissent pas ce luxe que Lucrèce condamnait déjà en des termes presque identiques (*R. N.*, II, 24 sqq.), ils ont « les pacages boisés et les tanières des bêtes sauvages, une jeunesse endurante à l'ouvrage et accoutumée à se contenter de peu, le culte des dieux et la piété filiale ; c'est parmi eux que la Justice, en quittant la terre, a laissé la trace de ses derniers pas » [11].

On reconnaît les thèmes familiers de l'Âge d'Or, harmonie entre les espèces, piété, présence de la Vierge Justice, associés ici au *labor* (*patiens operum... iuuentus*). Cette jeunesse, dans sa sagesse, sait, comme les hommes du temps de l'Âge d'Or, se contenter de peu. Son *labor* est mis au service du nécessaire, et non du superflu. Elle n'est pas détournée de la *pietas* par l'ambition et la cupidité (v. 495 sqq.). Virgile, après un retour sur lui-même, conclura sa *retractatio* en opposant au bonheur lucrétien de « celui qui connaît les principes des choses », le bonheur de celui « qui connaît les dieux champêtres, et Pan et le vieux Silvain, et les Nymphes sœurs ». Loin de l'*insanum forum* « le cultivateur fend la terre de sa charrue cintrée ; de là dépend le travail de l'année ; c'est de là qu'il nourrit sa patrie et ses petits enfants » [12]. Cette vie, nous dit encore Virgile, celle des anciens Sabins, de Rémus et de son frère, « cette vie était celle que menait sur la terre Saturne au temps de l'Âge d'Or ; on n'avait pas encore entendu souffler dans les trompettes ni crépiter les épées forgées sur les dures

9. Si non fecundas uertentes uomere glebas
Terraique solum subigentes cimus ad ortus,
Sponte sua nequeant liquidas exsistere in auras. Lucr., *R. N.*, V, 210-212.

10. O fortunatos nimium, sua si bona norint,
Agricolas! Quibus ipsa, procul discordibus armis
Fundit humo facilem uictum iustissima tellus. *Géorg.*, II, v. 458-460.

11. Illic saltus ac lustra ferarum,
Et patiens operum exiguoque assueta iuuentus.
Sacra deum sanctique patres; extrema per illos
Iustitia excedens terris uestigia fecit. *Géorg.*, II, v. 471-474.

12. Agricola incurvo terram dimouit aratro;
Hinc anni labor, hinc patriam paruosque nepotes
Sustinet... *Géorg.*, II, v. 513-515.

enclumes »[13]. Ce *labor* qui conduit, ou plutôt qui ramène, aux temps paisibles de l'Âge d'Or n'a plus rien d'*improbus*. Il apparaît presque sacré.

Le thème de l'*amor* subit pour sa part une évolution inverse. Ne nous hâtons pas trop, cependant, avec A.-M. GUILLEMIN, d'opposer le *labor omnia uicit* des premières *Géorgiques* à l'*omnia uincit amor*, sans doute presque contemporain, de la dixième *Bucolique*. Si le rapprochement d'expression est voulu, comme on n'en peut douter, n'y voyons pas pour autant une palinodie de Virgile. C'est à Gallus, en effet, qu'il faut rapporter ces propos, et la décision finale de « céder à l'amour ». Tout le recueil des *Bucoliques* donne l'exemple du contraire, et propose des modèles d'amour affranchi des affres de la passion. Le *furor*, les souffrances vaines qui caractérisent cet *indignus amor* (v. 10) sont du domaine de l'élégie, comme le soulignent les remontrances que les dieux (Apollon, Silvain et Pan) adressent à Gallus dans la dixième *Bucolique*. Dans la huitième, les plaintes du berger trahi évoquent cet amour (*saeuus Amor, improbus ille puer*, v. 47 et 50), fils des durs rochers du Tmaros et du Rhodope (v. 44) et la figure de cet Orphée auquel Tityre, dans son désespoir, s'assimile (v. 55) comme le fera Gallus lui-même. Mais la réponse d'Alphésibée oppose à ce tableau les incantations victorieuses qui ramèneront à sa belle le cœur d'un infidèle. Et dans la deuxième *Bucolique*, la folie de Corydon épris vainement d'Alexis (*dementia*, v. 69) est ironiquement fustigée : « Si celui-ci te dédaigne, tu trouveras un autre Alexis; » (v. 73).

Les *Bucoliques* sont ainsi le pays des amours faciles dont Gallus l'élégiaque ressent lui-même la tentation. S'il chantait ses amours (*Amores*, titre de son recueil) sur la flûte sicilienne (*pastoris Siculi... auena*, v. 51), non seulement il en accroîtrait le renom (*crescetis*, v. 54) mais il connaîtrait l'amour bucolique, celui de la bergère Phyllis ou du noir Amyntas (v. 37). Mais le rêve ne dure pas et la passion, l'*insanus amor* (v. 44) reprend le dessus. Le poète reprend, lui, tout en réaffirmant son affection pour Gallus, son masque de berger chanteur (*Surgamus... Ite domum, ite, saturae... capellae*, v. 75-77). La dixième *Bucolique* n'est donc pas, comme on l'a dit, un adieu au genre bucolique, mais le rejet par Virgile de la tentation élégiaque.

La condamnation de l'amour et des égarements qu'il suscite s'affirme en effet dans les *Géorgiques* : le chant III décrit les effets funestes du désir amoureux sur les diverses espèces animales — y compris l'espèce humaine[14] —. C'est pourquoi il faut écarter des troupeaux « Vénus et les aiguillons de l'amour aveugle » (v. 210), comme le montre l'épisode du combat des taureaux, où le vaincu pleure sa défaite et s'exile (*longe ignotis exsulat oris*, v. 225), comme un nouvel Orphée[15].

13. Aureus hanc uitam in terris Saturnus agebat;
Necdum etiam audierant inflari classica, necdum
Impositos duris crepitare incudibus enses. *Géorg.*, II, v. 538-540.
14. Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque
Et genus aequorum, pecudes pictaeque uolucres,
In furias ignemque ruunt : Amor omnibus idem. *Géorg.*, III, v. 242-244.
15. Longeque ignotis exsulat oris. (v. 225).

Aussi Virgile donne-t-il en exemple, au chant IV des *Géorgiques*, les abeilles qui refusent l'amour (v. 198-200) : ... *nec concubitu indulgent nec corpore segnes in Venerem soluont... Indulgent, segnes, soluont* : ces termes qui allient des images de paresse et de dissolution n'évoquent-ils pas la mollesse de l'Âge d'Or, celle dont la bienveillance du Père a libéré les hommes en leur imposant le *labor*?

Mais la fin du chant IV va apporter un exemple rédhibitoire des errements de l'amour. Substitué à l'éloge de Gallus après sa disgrâce et sa mort, cet épyllion développe le thème élégiaque du poète de Thrace, déjà associé dans les *Bucoliques* aux amours de Gallus et des bergers égarés par la passion. Les termes de *dementia* et de *furor* (v. 488 et 495) réapparaissent dans le récit de Virgile et dans l'adieu qu'Eurydice adresse à son époux. Incapable de maîtriser sa passion (*incautum amantem*), Orphée s'est retourné trop tôt, et a perdu ainsi tout le fruit de ses efforts : *ibi omnis/effusus labor* (v. 491-492). « Folie pardonnable, dit encore Virgile, si les dieux savaient pardonner. » Mais Auguste, pas plus que les dieux, n'a su pardonner à Gallus-Orphée.

Comme le rappelle P. GRIMAL dans son livre *Virgile, la seconde naissance de Rome* (p. 154), Virgile suit ici la thèse exposée par Platon dans *Le Banquet* (179 d) : « Orphée... (les dieux) l'ont chassé de l'Hadès sans qu'il eût rien obtenu (...) parce qu'il leur parut avoir l'âme faible, chose naturelle chez un joueur de cithare; et qu'il n'avait pas eu, pour son amour, le courage de mourir comme Alceste, mais plutôt employé toute son adresse à pénétrer vivant chez Hadès. » A l'inverse, la descente d'Énée aux Enfers est, dit P. GRIMAL, « totalement positive » car il est animé par la *pietas* : « Virgile, comme Platon, a voulu que l'exploit commandé par la passion se terminât par un échec, tandis que l'autre, celui qui avait pour motif cette vertu romaine par excellence, la *pietas*, amour raisonné, sans rien de passionnel, était récompensé par les dieux. » Orphée-Gallus a échoué parce que sa passion l'a rendu *immemor*. L'on sait le rôle de la *mémoire* dans la représentation mythique du poète. M. DÉTIENNE a montré, dans son article sur les « Maîtres de vérité » [16], qu'elle était du côté de l'être contre le néant de l'oubli; il nous rappelle (p. 132-133) que dans la société pythagoricienne « un dualisme marqué distingue deux voies : l'une, à gauche, est celle d'*Hédoné*, l'autre, à droite, celle de *Ponos*... La voie du salut est celle de l'effort, c'est la voie de la *Mélété*, de la longue *askésis*, de l'exercice de mémoire. L'autre est celle du plaisir, du vice, de l'oubli. » Comme Héraclès à la croisée des chemins, Virgile, instruit par l'exemple de son ami Gallus, rompt définitivement avec le monde de l'élégie et choisit la voie du *labor*.

Revenons au chant III, antérieur de quelques années, sans doute nécessaires à Virgile pour fortifier sa doctrine. A la suite du passage consacré aux effets néfastes de l'amour, Virgile, qui pratique comme Horace l'art de la *callida iunctura*, glisse les vers suivants : « Mais le temps s'enfuit cependant, il s'enfuit sans retour, pendant que séduits par l'amour nous en faisons le tour point par point.

Assez pour le gros bétail. Il reste la seconde partie de mon sujet : traiter des troupeaux porte-laine et des chèvres hirsutes. Voilà un travail. Mais espérez, courageux paysans, en tirer de la gloire. Quant à moi, je n'ignore pas combien c'est une grande tâche d'en venir à bout par mes mots et d'ajouter du lustre à un si mince sujet. Mais le doux amour m'entraîne sur les versants déserts du Parnasse; il me plaît d'aller sur ces crêtes, là où nulle roue n'a descendu la pente douce qui mène à Castalie »[17]. De quel *amor*, de quel *labor* et de quelle gloire s'agit-il ici? L'ambiguïté est volontaire et la méprise chère à Verlaine permet à l'habile Virgile d'égarer un temps son lecteur. Le *labor* est celui du paysan qui s'occupe de ses troupeaux, mais aussi celui du poète qui doit parer du prestige de la poésie un sujet aussi mince. L'amour qui le séduit au vers 285 (*capti... amore*), est-ce celui de son sujet, qui est l'amour, précisément, ou celui de la poésie qui l'entraîne au v. 292 (*raptat*) sur les pentes du Parnasse? Enfin la gloire qu'il promet au paysan (*laudem*, v. 288) lui viendra-t-elle de son propre travail ou du labeur poétique de Virgile, celui-là même qui va ajouter de l'*honos* à ces *angustis rebus* (v. 290)? L'une et l'autre sans doute, car la poésie depuis Homère et Pindare ennoblit celui qu'elle chante : le paysan devient héros; mais elle fait aussi la gloire du poète, en dépit ou peut-être même du fait de la minceur du sujet, comme le souligne le début du chant IV : *In tenui labor; at tenuis non gloria si quem numina laeua sinunt auditque uocatus Apollo.* (*Géorg.*, IV, 6-7). Le *labor* poétique joue ici un rôle similaire à celui que Virgile lui attribuait dans le plan jupitérien de développement de l'humanité, et que J. PERRET a résumé dans une belle formule : « De l'effort sur la matière naît la lumière de l'esprit. » Mais en outre, nous voyons apparaître ici, pour la première fois chez Virgile, l'alliance de ces deux forces qui fondent la poésie classique : le *labor* et l'inspiration, que symbolise ici l'assistance divine d'Apollon. Dans le texte précédent se lisait en filigrane l'opposition entre l'amour charnel et cet autre amour, plus moral et spirituel, dont parlait P. GRIMAL. Une mystique se fait jour, à la fois poétique et personnelle; tournée vers Apollon, elle espère mériter par le *labor* cette présence divine qui lui vaudra la gloire et l'immortalité. On a reconnu là l'idéal du *uates*.

La dimension sacrée de la vocation poétique apparaît nettement dès le chant II des *Géorgiques*. C'est là encore un habile enchaînement qui rattache ce thème à l'éloge du bonheur des paysans, dont nous avons souligné les rapports avec l'Âge d'Or. Dans un élan inspiré par Lucrèce et repris par La Fontaine[18], Virgile va opposer (v. 475-495) la poésie didactique qui

17. Sed fugit interea, fugit inreparabile tempus,
Singula dum capti circumuectamur amore.
Hoc satis armentis : superat pars altera curae,
Lanigeros agitare greges hirtasque capellas.
Hic labor, hinc laudem fortes sperate coloni.
Nec sum animi dubius uerbis ea uincere magnum
Quam sit et angustis hunc addere rebus honorem :
Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis
Raptat amor : iuuat ire iugis, qua nulla priorum
Castaliam molli deuertitur orbita cliuo. *Géorg.*, III, v. 284-293.

18. *Fables*, XI, 4.

dévoile les mystères de la nature à l'inspiration plus modeste qui fut déjà la sienne dans les *Bucoliques*, lorsqu'il chantait « les fraîches vallées de l'Hémus » et « l'ombre des branches » ainsi que les dieux champêtres, « Pan et le vieux Silvain ». Pour lui, quel que soit le sujet, seule compte la faveur des Muses. Ce sont les vers célèbres (v. 475-477) :

> *Me uero primum dulces ante omnia Musae*
> *quarum sacra fero ingenti percussus amore*
> *accipiant...*
> (Pour moi, qu'avant tout les Muses qui plus que tout me sont chères et dont je porte les insignes sacrés, pénétré d'un amour immense, m'accueillent.)

L'expression *quarum sacra fero* fait du poète un homme investi d'une mission sacrée, officiant ou initié, tandis que les mots très forts *dulces ante omnia Musae, ingenti percussus amore* énoncent sur le mode hyperbolique l'intensité de l'amour qu'il voue à ces divinités. Simple formule rhétorique ? Mais les poètes alexandrins, comme Théocrite qui parle des Μουσάων... ἱεροὺς ὑποφήτας, les saints interprètes des Muses (*Les Charites*, v. 29) ne font pas état d'une telle dévotion. Au poète grec, la sacralité vient de sa fréquentation des Muses, tandis que le poète latin doit aussi la gagner par l'ascèse du *labor* dont son *ingens amor* lui donne la force. A la différence d'Ennius qui, on le sait, oppose la rudesse du vers prophétique à l'art alexandrin du *poeta*, comme l'a montré J. K. NEWMAN [19], et surtout de Lucrèce qui reproche au *uates*, à ses yeux aveuglé par la superstition, son ignorance (*ignari uates*), Virgile, après avoir réhabilité le *labor*, l'applique à la poésie et réconcilie les deux thèmes de l'inspiration et de l'art. Ainsi son idéal poétique unit-il les deux principes de la Vérité propre à l'inspiré et de la Beauté conquise par le *labor*.

Ce que nous savons de Virgile lui-même et de sa pratique poétique confirme cette double dimension. Les *Vies* insistent sur le charme de sa voix et de sa diction, qui conférait à ses vers une grandeur sans égale, sur la spontanéité de sa création qui lui permettait de compléter dans l'élan de la *recitatio* les vers laissés en suspens à la composition, mais elles nous montrent également — et c'est sans doute l'aspect le plus connu — la lenteur et la minutie d'un travail d'écriture fondé sur le *labor limae*. Elles nous révèlent aussi, à travers les bribes qui subsistent de la correspondance entre Auguste et Virgile, l'effort de ce dernier pour consacrer à la composition un temps que sa quête personnelle le pousse à donner à l'étude. Au *princeps* impatient de découvrir l'*Énéide*, Virgile répond : « J'ai entrepris un sujet si immense que j'ai l'impression d'avoir été presque fou en m'imposant une si lourde tâche, alors surtout, comme tu le sais, que je consacre à cette œuvre d'autres études, bien préférables [20]. » P. GRIMAL suppose que ces « études » concernent la destinée humaine. En effet, au chant VI de l'*Énéide*, Virgile franchit une nouvelle étape en nous montrant le *uates*

19. J. K. NEWMAN, *Augustus and the new poetry*, *Latomus*, vol. LXXXVIII, Bruxelles, 1967.
20. Cité par P. GRIMAL, *op. laud.*, p. 177.

parmi les bienheureux. Lui qui, dans un mouvement tout homérique, s'applique à lui-même ce terme au début du chant VII (*tu uatem/ tu, diua, mone*, v. 41), quel sens donne-t-il à cette présence du *uates* aux Champs-Élysées ?

Platon, dans le mythe d'Er, mettait déjà Orphée aux côtés d'Ajax, d'Agamemnon, de Thersyte et d'Ulysse, parmi les âmes qui se pressent pour choisir leur vie future (*Rép.*, X, 620 sqq.). Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, affirme que dans la Voie Lactée, où séjournent les élus, « tout est fait à souhait pour les grands hommes, les hommes vraiment supérieurs » (§ XXIII). Virgile, lui, oppose, comme le fait remarquer J. PERRET dans son commentaire, au « catalogue » des personnages coupables de faute morale envers la *pietas* et la *fides*, ou envers leur patrie, et réunis dans la « damnation » (v. 608-614), le groupe des élus (v. 660-665). Unis dans un chant de péan et dans un parfum de laurier, « ceux qui, dans la bataille, ont souffert pour leur patrie blessures mortelles ; ceux qui, leur vie durant, furent prêtres purs ou prophètes pieux proférant des paroles dignes de Phœbus, ceux qui, par leur intelligence, ont rendu la vie meilleure ou qui, faisant le bien, ont laissé un souvenir dans la mémoire des hommes, tous ont les tempes ceintes d'un bandeau blanc comme neige »[21].

Dans ce chant dont la tonalité pythagoricienne n'est pas contestée, non plus que celle, d'ailleurs, de certains passages de la *République* de Platon et du *Songe de Scipion*, est-il si étonnant de voir rassemblés les héros de la *uirtus* patriotique, les prêtres qualifiés de purs (*casti*) et les *pii uates*, prophètes et poètes à la fois, qui chantent le *carmen* inspiré par le dieu, avec ceux dont les bienfaits à l'égard de l'humanité ont justifié l'accession à l'immortalité bienheureuse ? Le péan, le laurier, le bandeau blanc signe de sacralité, soulignent d'ailleurs leur commune élection apollinienne. C'est sans doute leur commune pureté qui a conduit ces personnages dans le bosquet paradisiaque d'Apollon. Mais c'est dans la mesure où ils sont *digna Phoebo locuti* (v. 662) que les poètes comme Musée (v. 667) qui se fait le guide d'Énée dans les « plaines lumineuses » (*campos nitentes* v. 677) y ont été admis.

Ce don de la vie éternelle, le poète qui, comme Orphée, le « prêtre de Thrace » (v. 645) s'accorde à l'ordre intime de l'univers en faisant parler « les sept intervalles des notes », écho de la musique des sphères, n'en garde pas pour lui le privilège. Comme Homère, comme Pindare, il peut le conférer, avec l'assentiment de la divinité, à ceux qu'il aura jugés dignes d'être célébrés dans ses vers.

Nysus et Euryale, au livre IX, bénéficient de cette faveur : « Bienheureux tous les deux, s'écrie Virgile. Si mes chants ont quelque pouvoir, aucun jour ne les effacera jamais de la mémoire des âges, aussi longtemps que la maison d'Énée embrassera le roc immobile du Capitole et que le

21. Hic manus, ob patria pugnando uulnera passi
Quique sacerdotes casti, dum uita manebat,
Quique pii uates et Phoebo digna locuti ;
Inuentas aut qui uitam excoluere per artes
Quique sui memores aliquos fecere merendo :
Omnibus his niuea cinguntur tempora uitta. *Én.*, VI, v. 660-665.

maître (*pater*) romain possèdera l'empire »[22]. Bienheureux! *Fortunati*! Le terme nous rappelle le bonheur des *Géorgiques*, celui de Virgile lui-même dans la connaissance des vrais dieux, et les *amoena uirecta/fortunatorum nemorum*, les « aimables prairies des bois fortunés » dans la description des Champs-Élysées (*Én.*, VI, 638-639). Comme lui, le futur *eximet* (v. 445) exprime une assurance d'éternité et le triomphe de la mémoire sur l'anéantissement de l'oubli. En outre, le poète associe dans ce passage l'immortalité de ses vers à celle de Rome même, et plus précisément à celle de la maison d'Énée et de l'empire romain. Ce thème politique qui ajoute le poids de l'Histoire à la dimension du mythe (Nysus et Euryale, après tout, sont des personnages de fiction) marque aussi un élargissement des préoccupations de Virgile. Il pose également le problème de ce qu'il est convenu d'appeler l'engagement de ce sage, qui nous a paru jusqu'ici soucieux surtout de son propre perfectionnement poétique et moral, au service d'une cause politique.

Dans les *Géorgiques*, déjà, Virgile envisageait d'écrire l'épopée d'Octave pour lui conférer l'immortalité : « Bientôt, écrivait-il, je me ceindrai pour dire les ardentes batailles de César et perpétuer la gloire de son nom pour autant de temps qu'il y en a de César à Tithon, son premier ancêtre[23]. »

Les références alors n'étaient pas la durée de Rome, mais les origines mythiques : Tithon, descendant de Tros, c'est le mythe troyen, c'est l'éclat d'Homère. L'actualité s'y cherche une légitimité, et le poète un garant, fût-ce au prix d'une légère distorsion généalogique : Tithon, en effet, n'est pas l'ancêtre des Iulii, issus à travers Énée de la branche pure des descendants de Tros, celle qui n'a pas été souillée par le parjure de Laomédon[24]. Nous sommes dans un contexte grec, et Virgile parle comme les poètes grecs, un Pindare par exemple, conscients de conférer aux héros de leur temps, rois ou vainqueurs aux jeux, une immortalité semblable à celle des héros homériques. De même, aux yeux de Virgile, la *fama* poétique assure l'existence éternelle du *nomen*, c'est-à-dire le *kléos* qui sauve de la mort. Mais la notion, pour grecque qu'elle soit, rejoignait trop l'idée romaine de la gloire pour ne pas être acceptée d'enthousiasme par tous ceux qui dans Rome aspiraient à cette surhumanité qui rapproche l'homme des dieux. P. GRIMAL voit dans ce désir de gloire « l'idéal le plus profond du siècle d'Auguste »[25]. S'il repose, comme le dit Cicéron dans les *Tusculanes*[26], sur

22. Fortunati ambo! Si quid mea carmina possunt,
Nulla dies unquam memori uos eximet aeuo,
Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
Accolet imperiumque pater Romanus habebit. *Én.*, IX, v. 446-449.

23. Mox tamen ardentes accingar dicere pugnas
Caesaris et nomen fama tot ferre per annos
Tithoni prima quot abest ab origine Caesar. *Géorg.*, III, v. 46-48.

24. S'il est cité ici, n'est-ce pas parce qu'il devint lui-même immortel grâce à l'amour de la déesse Aurore? Plus qu'une remontée du temps à travers les aléas de la généalogie, son seul nom confère à la phrase une sorte d'infini temporel qui en accroît d'autant la durée.

25. *Op. laud.*, p. 227.

26. *O. C.*, *l. c.*

la croyance à une forme d'immortalité pour chacun de nous, n'oublions pas le rôle que joue dans le développement de cet idéal l'exemple d'Hercule, le héros auquel ses vertus et ses épreuves ont permis de gagner l'immortalité. Modèle pour l'homme d'État qui, de Scipion à Auguste, aspire à l'apothéose, Hercule l'est aussi, aux yeux des Pythagoriciens, pour tous les initiés de la secte. Peut-être ce fait peut-il nous aider à comprendre pourquoi Virgile, au lieu d'écrire l'épopée d'Octave-Auguste, a écrit celle d'Énée. A travers lui, ce n'était pas seulement les origines mythiques du régime qu'il cherchait comme garant d'une légitimité désormais reconnue, mais un héros qui puisse donner l'exemple d'une vie consacrée à un idéal. Énée est un modèle, un guide offert par Virgile aux Romains. Les paroles adressées par Énée à son fils au chant XII ont à cet égard valeur de symbole. Le héros blessé, guéri par Iapyx, le médecin protégé d'Apollon, s'apprête à repartir au combat — c'est le dernier, celui qui va l'opposer à Turnus. Énée embrasse alors son fils, assurément parce qu'il craint de ne plus le revoir, et lui adresse ces mots solennels qui ont valeur de testament :

> *Disce, puer, uirtutem ex me uerumque laborem*
> *Fortunam ex aliis.* (*Én.*, XII, 435-436).

Le *labor* prend ici toute sa valeur : associé à *uirtus* et à l'adjectif *uerum*, il est opposé à *fortuna*. Contre tous les guerriers qui s'étaient depuis deux siècles déclarés les héros de la Fortune, Énée s'affirme le héros de l'effort. De quel effort s'agit-il ? Le sens est à chercher dans l'ensemble de l'*Énéide*, qui tire peut-être elle-même son sens de cette phrase essentielle. Dès le début, dès la prédiction que fait Jupiter à Vénus inquiète du sort de son fils, les destins sont assurés : Rome doit être fondée et dominer le monde. Pourtant Junon s'acharne, et ses efforts pour retarder des événements qu'elle sait cependant fatals font les douze chants de l'*Énéide*. Quelle conséquence a cet acharnement sur Énée, sinon de l'exposer à un *labor* toujours plus douloureux : épreuves du voyage, épreuves des combats, tentation de l'amour aussi. Il doit tout surmonter pour que s'accomplisse un destin qui est pourtant écrit de toute éternité, tout comme sur le bouclier figure déjà la future Histoire de Rome et cette victoire d'Actium acquise dans la souffrance et dans le sang. A cent lieues de cette *Fortuna* arbitraire, au nom de laquelle des généraux guidés surtout par leurs ambitions personnelles ont entraîné les Romains dans des luttes qui bientôt sont devenues impies, Énée leur propose un modèle où la vertu et l'effort au service de la vérité assurent une juste victoire. Dans les *Géorgiques* déjà la fécondité naturelle de la terre se heurtait à des maux, sécheresse ou maladie, et le *labor* de l'homme avait pour but, par ses soins et sa vigilance, de permettre que se réalisent malgré eux les potentialités inscrites dans la nature. Le *labor* du poète visait également à le rendre digne de son élection divine, à l'unir à Apollon dans la Vérité et dans la Beauté, pour qu'il accède à l'immortalité. Avec Énée, c'est le même idéal qui s'inscrit ici dans l'Histoire. Ou plus exactement, dans le contexte d'incertitude ou même de désespoir qui fut longtemps celui de l'époque, et dont Horace témoigne dans l'*Épode*, XVI,

Virgile trouve dans cette sagesse personnelle que nous avons vu s'affermir les bases d'un idéal de morale politique.

On a souvent remarqué, voire parfois critiqué, les faiblesses d'Énée, sa sensibilité trop humaine, qui ont fait de lui, aux yeux de certains, une sorte d'anti-héros. A la différence d'un Achille, ou d'un Hector, que leurs émotions, même si elles les arrêtent un instant, n'empêchent pas, le moment venu, de courir sans état d'âme à l'accomplissement de leur destin héroïque, Énée peut paraître incertain, ou même inconsistant. Que ce soit incompréhension ou désobéissance, c'est quelqu'un qu'il faut constamment remettre sur la bonne voie. Les dieux s'y emploient d'ailleurs, et l'on ne compte plus les prophéties, les songes et les interventions divines qui émaillent sa course errante. Tout l'éloigne de son but : l'attachement au passé, qui le retient puis le ramène à tout ce qui subsiste de l'ancienne Troie; le goût sans doute d'un luxe et d'un prestige un peu faciles, qui le font s'attarder aux côtés de Didon et se prendre au plaisir d'y jouer les princes consorts à l'orientale et les bâtisseurs d'empire; le manque de confiance aussi, en soi et en sa mission, qui font de lui un être dépressif, prompt au découragement. J. THOMAS, qui a étudié ces aspects négatifs de la personnalité d'Énée, a montré qu'ils étaient surtout sensibles dans la première partie de l'épopée : le monde extérieur est alors perçu à travers son regard désorienté qui le rend inquiétant [27]. A partir du livre VII, au contraire, le mal est « objectivé », c'est-à-dire dominé psychologiquement par le héros. Entre-temps, il y a eu bien sûr les révélations du chant VI. Énée sait maintenant de façon certaine, et non plus à travers des prophéties dont il craignait toujours de ne pas comprendre la signification, quel destin est en marche, quel est le sens de sa mission. Il sait aussi pourquoi il souffre, pourquoi il a dû lutter, pourquoi il doit combattre encore. Son *labor* s'inscrit dans l'ordre du monde, comme les fléaux qui contrarient l'essor de la nature et l'effort du cultivateur dans le recueil des *Géorgiques*. Énée est un autre homme. C'est sans doute la raison pour laquelle les paroles qu'il adresse à Ascagne sont si pleines de fermeté. De même, face à Turnus, après une dernière hésitation, il se résout au geste meurtrier qui peut sembler choquant à notre sensibilité moderne : sans doute a-t-il acquis la certitude que certains sacrifices sont nécessaires à l'accomplissement des destins.

Labor et *pietas* : telle pourrait être la devise d'Énée : fidélité à la divinité qui garantit l'ordre du monde, *labor* pour en permettre la réalisation. Sur le plan personnel, cette réalisation est la conquête individuelle de l'immortalité. Si tout un peuple s'engageait sur les traces d'Énée, trouverait-il la voie de la gloire immortelle promise par les destins? Varron pensait que la croyance de certains hommes à leur origine divine pouvait être utile à l'État. N'était-il pas utile aussi, alors que Rome doutait de son destin, de lui redonner des raisons de croire en son immortalité?

Nous avons vu le prophétisme de Virgile, dès la quatrième *Églogue*, s'efforcer d'engager Rome dans la voie d'un destin meilleur. Avant même qu'une philosophie structurée ait donné sens au bonheur arcadien, le sort

27. J. THOMAS, *Les structures de l'imaginaire dans l'*Énéide, Paris, Belles Lettres, 1981.

de Rome préoccupe le poète, et il fait appel à toutes les ressources, du sibyllinisme à l'astrologie, pour la convaincre du retour imminent de l'Âge d'Or. Dans les *Géorgiques*, il a dépassé cet éclectisme poétique. Est-ce la rencontre de Varron, dont il a pu, par l'intermédiaire du *De Re Rustica*, découvrir la pensée dans sa totalité ? On sent qu'à travers l'éloge du *labor* transparaît une sagesse plus vaste : toute une vision du monde s'inscrit dans les préceptes agricoles. C'est l'Italie primordiale, la *Saturnia Tellus*, qu'il faut aider à reparaître après les destructions des guerres civiles. Le *labor* de ses fils l'aidera à retrouver ses forces vives. Enfin, dans l'*Énéide*, les vicissitudes du héros illustrent de façon allégorique les errances de Rome même, mais aussi la certitude qui peu à peu s'affirme que tout ceci a un sens et conduit, malgré tout, à l'immortalité glorieuse : déchirements, souffrances, tentations surmontées (celles du passé, de l'Orient, des passions) toutes ces épreuves que Rome a traversées, tout comme Énée, dans le siècle écoulé, tout ceci apparaît dès lors comme des étapes, douloureuses mais nécessaires, fécondes même puisque leur dépassement a fait de l'un et l'autre ce qu'ils sont : un homme nouveau, une Rome nouvelle, épurés, affermis, débarrassés de toutes les pesanteurs qui s'opposaient à leur gloire éternelle. P. GRIMAL a montré que cet idéal de gloire poussait Rome à s'égaler aux grandes villes hellénistiques, et même à les surpasser dans la paix comme dans la guerre : d'où cette recherche de la beauté, tant formelle que morale, le *decus*. « Cet idéal, double, écrit-il, où s'unissent les valeurs traditionnelles de l'esprit romain et quelques concepts élaborés par les philosophes grecs, les hommes de la génération qui suivit celle de Cicéron, Octave, Mécène, Virgile et les autres vont s'en inspirer et ils s'efforceront de le réaliser. » L'image élaborée par Virgile dans ses trois grandes œuvres, « d'une Italie éternelle, unie dans la cité romaine, une Italie sereine, pure et forte, naturellement heureuse aussi longtemps qu'elle resterait fidèle à ses vocations n'était sans doute pas exacte, en son caractère idyllique, mais elle était un mythe exaltant, grâce auquel Octave, Mécène et Agrippa pourraient reconstruire sur les ruines créées par les guerres civiles [28]. »

* * *

Si Virgile a chanté, dans l'*Énéide*, la gloire de Rome et celle d'Auguste, ce n'est donc pas qu'il se soit enrôlé, bon gré mal gré, au service d'une propagande. Cette grandeur, cette immortalité sont un idéal qu'il offre à son peuple. Après un siècle de violence, d'errances religieuses, de guerres fratricides, ce peuple égaré et recru n'avait-il pas besoin, avant tout, qu'on lui redonnât confiance, et surtout qu'on lui proposât des ambitions plus élevées ? Rompu aux interprétations allégoriques de la mythologie dont les Stoïciens et leurs successeurs avaient donné l'exemple, Virgile a constitué un mythe pour servir de corps à son idéal moral de *labor* et de *pietas*. Tel

28. *Op. laud.*, p. 238.

est précisément le rôle que Varron, après d'autres, assignait à ce qu'il nommait la théologie des poètes. Quant à Auguste, ne s'est-il pas efforcé, comme les législateurs antiques, comme ces rois mythiques auxquels il se référait, les Romulus et les Numa, d'inscrire dans la réalité politique cette renaissance morale et religieuse à laquelle Virgile aspirait ? Si ses intentions étaient pures, c'est ce que nous ne saurons jamais. Mais Virgile ne pouvait qu'encourager, voire soutenir par ses écrits, celui qui s'efforçait de créer sa Rome idéale. N'y voyons d'ailleurs pas une fin mais un commencement. Comme Énée doit cheminer, douloureusement, pour collaborer à sa naissance, comme le laboureur italien doit travailler sans cesse pour protéger la terre des fléaux toujours renaissants, comme le poète lui-même doit mériter, par l'ascèse du *labor* poétique et spirituel, son élection apollinienne, de même Auguste ne marque pas l'entrée définitive de Rome dans une éternité triomphante. Même si la suite du règne a tendu à établir cette idée contre l'évidence même, sans doute était-il beaucoup plus, aux yeux de Virgile, celui qui, comme Énée, comme Romulus, à travers travaux et traverses, donnait à Rome une nouvelle impulsion dans sa marche éternelle vers la cité idéale, protectrice de l'univers à qui elle devait dispenser la paix et la civilisation : une Rome céleste en quelque sorte, telle qu'elle ne pouvait exister que dans l'esprit de Jupiter.

Varron se comparait, dit-on, « à Énée sauvant les Pénates de Troie ou à ce Métellus qui avait, dans un incendie du temple de Vesta, réussi à préserver le Palladium. » Nul doute que, sans l'humilité que nous lui devinons, Virgile n'aurait pas rejeté pour lui-même cette comparaison.