X

LES MÉTAMORPHOSES D'ASTRÉE *

par Sylvie FRANCHET D'ESPÈREY
Professeur à l'Université de Bordeaux III

SOMMAIRE. — *Le* ***mythe d'Astrée****, raconté par Aratos dans ses* Phénomènes, *a été repris par les poètes latins. Il inclut le mythe des âges, qui tend à devenir celui de l'âge d'or, mais un sort particulier a été fait à la déesse, sous ses divers noms : Astrée,* ***Iustitia, Virgo****. Lorsqu'elle quitte la terre pour le ciel, les poètes latins mettent l'accent sur la* ***culpabilité*** *des hommes plus que sur la « cruauté » de la déesse, moralisant le mythe. Pour Ovide elle part même la dernière des dieux, manifestant sa bonté. Le statut de* Iustitia *est celui d'une* ***allégorie*** *plus que d'une divinité et correspond à* Diké, *non à* Dikaiosuné. *Virgile introduit l'idée d'un retour de* Virgo, *accompagné d'un* ***retour de l'âge d'or****, thème qui sera repris par Stace, Calpurnius et Claudien, à des fins courtisanes et de propagande. Stace identifie la déesse à* ***Pietas****, transférant sur elle tous les éléments du mythe et s'interrogeant sur ses rapports avec Jupiter. Selon les poètes et les époques, le mythe a une coloration plutôt optimiste ou plutôt pessimiste.*

EPITOME. — *Hic explicatur quomodo fabula Iustitiae quae in Arati Phaenomenis narratur mutata sit, quoquo nomine dea apellata sit siue Iustitia, siue Astraea, siue Virgo. Satis constat Iustitiam aenea aetate in caelum abiisse magis hominum culpa quam sua crudelitate, ut apparet apud Ouidium qui dicit eam ultimam deorum abiisse. Multum interest quaerere quousque Iustitia dea quaedam sit ut Fides, Concordia aliaeque eius generis. Putat Vergilius Virginem suo tempore redire (et cum ea aureum saeculum), quod fabulam in meliorem partem rapit. Idem affirmauerunt Statius, Calpurnius Siculus Claudianusque, scilicet ad laudandum principem. Statius deam Pietatem uocat, quam modo Iouis inimicam facit, ut quae aureum saeculum significet, modo « conciliatam Ioui ». Sic fabulam alii in peiorem partem, alii in meliorem interpretati sunt.*

Le mythe d'Astrée — ou encore de *Diké*, de *Iustitia*, de *Virgo*, la constellation de la Vierge — nous est livré par Aratos, dont les *Phénomènes* étaient bien connus des Romains. De la traduction de Cicéron il ne reste que quelques fragments, mais nous avons conservé celle de Germanicus, publiée sans doute peu après la mort d'Auguste.

Aratos a emprunté des éléments à Hésiode, au mythe des races, ce qui fait que bien souvent, dans la littérature latine, la figure d'Astrée-*Iustitia*

* Références des textes : Hésiode, *Tr.* 197, 220, 256 sqq. ; Aratos, *Phén.* 96 sqq. ; Cicéron, *Ar. phen.*, fr. 18 (Soubiran) ; Catulle, *Carmen* 64, 384-408 ; Virgile, *Buc.* IV, 4-10 ; *Georg.* II, 473-474 ; Ovide, *Fastes* I, 247-252 ; *Mét.* I, 127-150 ; Germanicus, *Ar. phen.* 96-138 ; Pseudo-Sénèque, *Octavie*, 392-435 ; Calpurnius Siculus, *Egl.* I, 42-68 ; *Carmina einsidlensia*, II, 23-24 ; Stace, *Silves*, I, 4, 2-5 ; III, 3, 1-7 ; V, 3, 89-91 ; *Thébaïde*, XI, 457-496 ; Silius Italicus, *Puniques*, II, 479-482 ; Juvénal, *Satires* VI, 1-20 ; Claudien, *Contre Rufin* ; *Panégyrique de Mallius Theodorus* ; Avienus, *Ar. phen.*, 276-350.

est associée au mythe de l'âge d'or, dont elle constitue, à la limite, une expression métonymique. Aussi les critiques qui se sont intéressés à elle l'ont-ils fait en général dans le cadre de travaux sur le mythe de l'âge d'or. Ainsi en est-il en particulier des recherches de Bodo GATZ, Antoinette NOVARA, Klaus KUBUSCH et Jean-Paul BRISSON [1]. Nous avons pu cependant observer que les poètes latins conservaient certains traits spécifiques du mythe aratéen, qu'ils exploitent chacun à sa manière. Notre objectif aujourd'hui est donc d'étudier la réception et la transformation de ce mythe dans la poésie latine [2].

Bien que nous soyons là à la lisière de notre sujet je voudrais dire quelques mots des rapports entre Hésiode et Aratos. Le poète hellénistique a repris à Hésiode le mythe des races, mais l'a transformé définitivement en le présentant comme une dégradation progresssive de l'humanité. L'absence de la race des héros (et aussi celle de la race de fer) ruine en effet tout ce que Jean-Pierre Vernant a démontré concernant la structure du mythe hésiodique, qui repose selon lui sur une série d'oppositions binaires [3]. Par ailleurs, si *Diké* est bien présente chez Hésiode, ce n'est pas à l'intérieur du mythe des races, mais tout autour de lui. On la voit notamment, comme divinité, être maltraitée par les humains « aux sentences torses » et aller se plaindre auprès de Zeus pour qu'il les punisse [4]. L'idée d'une fuite des vertus, quant à elle, est présente : seulement il ne s'agit pas de *Diké*, mais d'*Aidôs* et *Némésis*, qui « montent vers les éternels », abandonnant les hommes à leur malheur [5]. Aratos a donc superposé ces deux derniers éléments, puisque chez lui, c'est *Diké* qui s'en va, et a associé l'éloignement, puis la fuite de *Diké* à la décadence liée à la succession des races. Avait-il à sa disposition une autre tradition, un autre modèle ? Nous ne le savons pas.

Même si des traits hésiodiques peuvent apparaître chez les poètes latins, il est clair que le mythe qu'ils ont en tête est celui d'Aratos.

* * *

J'envisagerai dans un premier temps le récit lui-même et sa structure, afin de rechercher quels éléments ont été maintenus, modifiés, supprimés, ajoutés.

Le point d'ancrage du mythe chez Aratos, c'est le catastérisme, la transformation de *Diké* en constellation [6]. Or c'est un élément qui n'intéresse

1. B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967 ; A. NOVARA, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, Paris, 1983 ; K. KUBUSCH, *Aurea saecula. Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Francfort, 1986 ; J.-P. BRISSON, *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, Paris, 1992.

2. Il n'y a pas d'héritage direct du mythe aratéen chez les Grecs.

3. J.-P. VERNANT, *Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale*, dans *Revue d'histoire des religions*, 1960, p. 21-54 et in *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Paris, 1965.

4. *Tr.*, 220 sqq. et 256 sqq.

5. *Tr.*, 197 sqq.

6. Cf. A. LE BŒUFFLE, *Le vocabulaire latin de l'astronomie*, Lille, 1973, t. II, p. 598-600.

guère les poètes romains, qui utilisent le mythe pour sa valeur symbolique. Parmi eux seuls s'y réfèrent l'auteur d'*Octavie* qui appelle *Iustitia siderum magnum decus* [7] et Claudien qui part de sa nature astrale pour décrire sa descente sur terre [8]. Les autres poètes parlent du ciel, d'une manière générale [9]. En fait ce qui les intéresse (et même l'auteur d'*Octavie*), ce n'est pas le sort de *Iustitia*, mais celui des hommes, qu'elle laisse. L'opposition ciel/terre marque pour eux cette distance tragique entre les hommes et les dieux mieux que la métamorphose en étoile de *Iustitia* [10].

La structure du récit mythique chez Aratos repose sur le parallélisme rigoureux entre un état moral toujours plus mauvais des hommes, illustré par la succession des races, et un éloignement toujours plus grand de Diké, qui fuit d'abord dans les montagnes, puis au ciel. Aucun des poètes romains n'a gardé cette structure. Même Ovide, qui, dans les *Métamorphoses*, reprend le mythe des races, qu'il transforme en mythes des âges [11], ne mentionne *Iustitia-Astraea* qu'à la fin, au moment de son départ. Quant à l'auteur d'*Octavie*, qui suit le mythe d'Astrée dans son déroulement, non seulement il atténue la portée du mythe des races en supprimant les noms de métaux qui les désignent, mais il laisse tomber le thème de l'éloignement progressif de Iustitia : il la montre au début arrivant du ciel, en compagnie de *Fides*, puis quittant la terre au moment de la *deterior aetas* [12]. On peut donc dire que les poètes latins tendent vers une bipolarisation âge d'or/âge de fer, effaçant le rôle des races intermédiaires [13]. On peut dire aussi que pour exprimer cette bipolarisation, ils ont recours à l'image du départ de *Iustitia*. Car dire qu'elle s'enfuit, c'est dire à la fois qu'elle a été présente (référence implicite ou explicite à l'âge d'or), et qu'elle ne l'est plus (référence à l'âge de fer). Ce moment du départ de *Iustitia* suffit à donner tout le sens du mythe. C'est ce qu'on a, par exemple, dans la deuxième *Géorgique*.

Par ailleurs, comme l'âge de fer dure encore, on en revient à une simple opposition entre passé et présent, entre un passé heureux et vertueux et un présent où règne l'immoralité. Le départ de *Iustitia* sanctionne et symbolise le triomphe de l'immoralité, qui correspond à la réalité présente. Par exemple dans *Octavie* apparaît après le départ de *Iustitia* une première personne du pluriel : *saeculo premimur graui* [14], qui éclaire bien la visée du poète. Cette vision morale nostalgique ne surprend pas, car elle correspond bien à la mentalité romaine.

7. *Oct.*, 425.

8. *Pan. Manl. Theod.*, 117 sqq.

9. Juvénal, *Sat.*, VI, 19 : *ad Superos.*

10. Celle-ci, du reste, ne représentait pas chez Aratos une coupure radicale puisque, sous cette forme, les hommes pouvaient encore la contempler.

11. C'est une innovation importante, car après lui tous les auteurs parleront des âges (*aetates*).

12. L'expression apparaît chez Virgile (*Aen.*, VIII, 324). L'emploi du comparatif suggère bien la réduction à deux âges.

13. Cf. B. GATZ, *op. cit.*, p. 78. C'est très clair chez Ovide et dans *Octavie* ; quant aux autres poètes en général ils se contentent de parler de l'âge d'or, sans même évoquer les autres races ou les autres âges. Seul Juvénal, après le passage qui concerne Astrée, fait référence à l'âge d'argent (*Sat.*, VI, v. 24).

14. *Oct.*, 431.

Mais elle correspond aussi à un autre mythe, un mythe universel, qui est celui du paradis, d'un temps et éventuellement d'un lieu proches des origines, où les hommes étaient non seulement bons et heureux, mais aussi proches des dieux (ou de Dieu) [15]. Or le thème de la proximité, de la familiarité même des hommes et des dieux est central dans le récit d'Aratos, alors qu'il n'était guère présent chez Hésiode.

Parmi les poètes latins c'est sans aucun doute Catulle qui est le plus proche de cette vision des choses [16]. Il évoque en effet — conformément au sens général de son poème qui célèbre les noces de Thétis et de Pélée — le bonheur de ces hommes d'autrefois qui vivaient dans l'intimité des dieux; le départ de ceux-ci est ressenti comme une souffrance. Catulle ne parle ni de l'âge d'or ni d'une *Iustitia* qui lui serait associée; toutefois celle-ci apparaît sous une forme quasi-allégorique au moment du retournement, du basculement des hommes dans l'impiété (*Iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt*) [17]. Aratos est donc bien à l'arrière-plan de la création catullienne. Sans doute la présentation par Catulle du thème en diptyque (articulé autour d'un *sed postquam*) a-t-elle contribué à orienter les poètes latins vers cette bipolarisation du mythe des races, que nous avons décelée.

La structure du mythe aratéen, cette correspondance étroite entre la dégradation de la moralité des hommes d'une part et l'éloignement de *Diké* d'autre part a d'autres effets. Elle pose la question de la responsabilité dans cette histoire. Car on peut dire que plus les hommes sont mauvais, plus *Diké* s'éloigne d'eux, ou inversement, que plus *Diké* s'éloigne des hommes, plus ils sont mauvais. Dans le premier cas la responsabilité incombe entièrement aux hommes et le départ de la Justice est considéré comme une punition (ou alors comme une nécessité logique : si la vertu de justice quitte le coeur des hommes, *Diké*, en tant qu'allégorie se trouve automatiquement expulsée). Dans le second cas, *Diké* est responsable non seulement de son propre départ, mais encore, pour une part, de la décadence morale chez les hommes qui ne peuvent plus se tourner vers elle.

Chez Aratos c'est la dégradation des races humaines qui provoque l'éloignement de *Diké*. Cette dégradation est présentée un peu comme une fatalité que *Diké* elle-même ne peut que constater. Le fait que l'arrivée de la race de bronze soit annoncée par elle sous forme d'une prophétie va dans le sens de cette fatalité. Mais cela ne l'empêche pas de condamner les hommes de la race d'argent (et par avance ceux de la race de bronze) et même de leur annoncer son départ comme une punition (« Elle leur déclarait qu'elle ne viendrait plus, pour répondre à leur appel, se montrer à leurs yeux »). Enfin c'est parce qu'elle a pris en haine (μισήσασα) la race de bronze qu'elle s'envole. Au-delà de la fatalité il y a donc à la fois une part de responsabilité humaine et une grande sévérité de l'allégorie, qui ne laisse aucune chance

15. Sur l'existence d'un mythe du paradis, auquel Hésiode lui-même aurait pu puiser, cf. H. C. BALDRY, *Who invented the golden age ?*, dans *C. Q.*, n. s. 2 (1952), p. 83-92 (en part. p. 84).

16. Cf. aussi Ovide, *Fast.*, 248 : *humanis numina mixta locis.*

17. Elle apparaît aussi indirectement dans la qualification des dieux : *iustificam mentem ... deorum*, v. 406.

aux malheureux mortels. Nous pouvons donc dire qu'il y a dès le départ une ambivalence fondamentale du mythe.

Germanicus, tout en conservant au mythe son ambivalence, l'infléchit sensiblement dans le sens de la responsabilité humaine[18]. Voici en effet les paroles que *Iustitia* adresse à la race d'argent : *Quid me, cuius abit usus, per uota uocatis ? Quaerenda est sedes nobis noua...* (« Pourquoi m'appeler de vos vœux après avoir délaissé ma pratique ? Il me faut chercher une nouvelle demeure »)[19]. On a l'impression que sa présence et même son existence en tant qu'allégorie sont tributaires de la pratique par les hommes de la vertu de justice. *Iustitia* est ici une sorte d'hypostase et son départ est moins une punition qu'une nécessité. Cependant la suite de ses paroles semble démentir cette impression : *saecula uestra artibus indomitis tradam scelerique cruento* (« Je livrerai votre génération à ses procédés barbares et à ses crimes sanglants »). Le verbe *tradam* indique une autonomie de *Iustitia* dans sa décision et surtout une absence totale de compassion pour les hommes qu'elle abandonne à leurs crimes, accentuant par là les mauvais penchants qui semblaient motiver son départ. Dans le même sens va l'invocation à *Iustitia* qui précède le récit lui-même : *exosa, heu ! mortale genus*[20].

Traduisant à son tour les *Phénomènes* au milieu du quatrième siècle, Aviénus reprend le thème de la haine de *Iustitia*, mais en même temps il la justifie, reportant ainsi totalement sur les hommes la responsabilité du départ de la déesse :

> *Sic iusta in populos mox Virginis inculpatae*
> *exarsere odia et caelum pernicibus intrat*
> *diua alis.* (*Phén.* 348 sqq.)

C'est donc bien l'idée de la responsabilité humaine qui est restée associée au mythe dans l'esprit des Romains à travers les siècles.

Du reste, si l'on revient aux poètes du haut empire, on constate que certes, comme Germanicus, ils maintiennent l'ambivalence, mais qu'ils mettent plus nettement l'accent sur la responsabilité humaine. Celle-ci est très claire chaque fois que le départ de *Iustitia-Astraea* est désigné par le verbe *fugare* ou des synonymes[21] mais finalement elle ne l'est pas moins lorsqu'on trouve le verbe *fugere* ou ses synonymes, car le contexte indique que si *Iustitia* fuit, c'est pour échapper à un monde criminel[22].

Certains textes font de *Iustitia* une véritable hypostase de la vertu de justice présente dans le cœur des hommes. Dans ce cas l'abandon de la justice leur incombe totalement. Ainsi dans les *Fastes* Ovide déclare-t-il à

18. Un traducteur tardif des phénomènes, Avienus (IV^e^ siècle), va plus loin encore dans ce sens :
Sic iusta in populos mox uirginis inculpatae
exarsere odia... (348-349)

19. V. 128.

20. V. 100. Aratos employait le verbe μισεῖν.

21. Catulle 398 ; Ovide, *Fast.*, 249 ; Stace, *Silves*, III, 3, 4 : *expulsa.*

22. Ovide, *Mét.*, I, 129 ; *Octavie* 423, où ce verbe est associé à *neglecta* qui marque la responsabilité propre des hommes.

propos du rôle de *Iustitia* durant l'âge d'or : *nullus erat iustis reddere iura labor*[23]. Si la justice régnait, dit-il, c'est tout simplement parce que les hommes étaient justes; et lorsqu'ils changent, elle disparaît automatiquement. Stace, lui aussi, met en relation étroite la piété des hommes et la présence de *Pietas* : c'est parce que des hommes pieux apparaissent qu'elle peut revenir sur terre[24]. Une telle conception d'une part implique la responsabilité humaine, mais d'autre part elle implique aussi une certaine faiblesse de l'allégorie-hypostase : *nullus erat labor* dit Ovide, la rendant presque inutile; et Stace dans la *Thébaïde* pose directement la question : « Pourquoi m'as-tu créée, nature originelle, afin que je m'oppose aux passions cruelles des humains et souvent aussi à celles des dieux ? Je ne suis plus rien pour les peuples, nulle part on ne me respecte »[25]. Oui, à quoi sert-elle puisque, dès l'instant où les hommes délaissent la vertu de piété, elle n'existe plus ? Et Tisiphone a beau jeu de lui reprocher son impuissance : « Où étais-tu ? », lui dit-elle, lorsque Thèbes se laissait aller aux pires crimes[26]. Deux réponses sont possibles : ou bien donner à l'allégorie plus de consistance et un rôle plus actif; ou bien donner un sens à cette impuissance même. C'est la deuxième solution que choisit Stace dans la *Thébaïde*, en faisant de *Pietas* une sorte d'allégorie du refus du conflit, de la non-violence[27]. Mais on s'éloigne là d'Aratos, et c'est plutôt la première réponse, c'est-à-dire un renforcement de l'allégorie, qui se trouve illustrée dans les autres textes.

En effet l'autonomie et la responsabilité de *Iustitia-Astraea* y sont aussi affirmées, à côté de la responsabilité humaine, même si c'est à un moindre degré. Une expression comme *oblita uirum*, chez Stace, va dans ce sens. Dans le texte d'*Octavie* on a bien l'impression que le départ de *Iustitia* provoque un regain d'immoralité : *Cupido belli creuit atque auri fames...*[28], comme si ce départ de *Iustitia* laissait le champ libre à des allégories négatives, qui viendraient la remplacer en une sorte de chassé-croisé. Ce schéma bien romain, que nous pourrions appeler « le ballet des vertus et des vices », se retrouve d'une façon plus développée et plus complexe dans le texte des *Métamorphoses*. Au moment du passage à l'âge de fer, on voit les vertus prendre la fuite (*Fugere Pudor, Verumque Fidesque* : il n'est pas question ici de *Iustitia*), puis les vices viennent les remplacer (*in quorum subiere locum fraudesque dolique...*)[29]. Par rapport au texte des *Fastes* (*Iustitiam facinus mortale fugarat*) la chronologie est inversée, ce qui déplace la responsabiblité : c'est parce que les vertus ont fui que les vices arrivent. En fait il est clair que les deux phénomènes sont interdépendants et c'est pourquoi le mythe d'Astrée s'adapte, malgré tout, bien à ce contexte. Ovide a perçu

23. *Fast.*, 252.

24. *Silves*, I, 4 : *uidet alma pios Astraea* ; et III, 3 : *mitibus exequiis ades et lugentis Etrusci / cerne pios fletus.*

25. *Théb.*, XI, 465 sqq.

26. *Théb.*, XI, 487.

27. Cf. notre art. *Pietas, allégorie de la non-violence*, « Epicedion », Hommage à P. Papinius Statius 96-1996, Paris, 1996, p. 83-91.

28. *Oct.*, 426.

29. *Mét.*, I, 129-131.

que les deux schémas (le ballet des vices et des vertus et l'envol d'Astrée), sans être vraiment superposables, étaient analogues. Finalement il aboutit à un schéma en trois temps : fuite des vertus, arrivée puis triomphe des vices [30], envol de *Iustitia* qui marque la fin définitive du phénomène. La responsabilité semble partagée entre les hommes et les allégories [31], mais Astrée échappe à tout soupçon.

Les poètes semblent donc affirmer concurremment la responsabilité des hommes et une certaine indifférence, voire une cruauté certaine de *Iustitia* qui les abandonne. Pourtant il y a un auteur qui efface cette cruauté de l'allégorie, c'est précisément Ovide. Il introduit en effet un élément nouveau dans le mythe : Astrée, dit-il, est la dernière des dieux à quitter la terre (*Ultima caelestum, ultima de superis*) [32]. Que veut-il dire par là ? D'abord que le départ de *Iustitia* n'est qu'un aspect du départ des dieux, tel que l'a présenté Catulle [33]; et surtout il présente *Astraea-Iustitia* comme plus proche des hommes, car si elle a attendu le dernier moment pour partir, c'est bien la preuve qu'elle les aimait. Ovide ne modifie pas pour autant le sens du mythe, car les hommes n'ayant pas saisi la dernière chance qu'elle leur offrait, elle quitte bel et bien la terre; mais il atténue la cruauté de cet abandon.

* * *

Si l'on passe maintenant de la structure du mythe à la nature de cette allégorie de la Justice, *Diké-Iustitia-Astraea*, là aussi les changements par rapport à Aratos sont notables.

Envisageons d'abord son statut. Chez Aratos elle n'est pas, comme chez Hésiode, fille de Zeus et de Thémis [34], mais d'Astrée « ou de tout autre » [35]. On a l'impression que le poète, tout en affirmant son immortalité et en faisant d'elle une sorte de reine (πότνια λαῶν), évite de la considérer comme une divinité à part entière. Peut-être craint-il de porter ombrage au règne de ce Zeus sous le signe duquel il a placé son poème. À l'inverse Germanicus l'invoque dès le début du récit en l'appelant *diua*. La raison en est probablement qu'Auguste a donné à *Iustitia* un lieu de culte en 13, soit juste avant la rédaction des *Aratea* [36].

Une question se pose alors : faut-il voir dans la *Iustitia* de Germanicus et des poètes latins l'une de ces allégories divinisées, si nombreuses à Rome,

30. *Mét.*, I, 149.

31. L'allégorisation générale laisserait un peu les hommes en marge du processus, si Ovide ne développait pas largement le tableau des crimes humains, avant de clore son développement par la fuite d'Astrée (*Mét.*, I, 132-148).

32. *Fast.*, I, 130; *Mét.*, I, 150.

33. F. BÖMER considère qu'Astrée est ici l'une des vertus dont la fuite est évoquée plus haut (comm. aux *Mét.*, Heidelberg, 1969, p. 69); mais les expressions *ultima de superis, ultima caelestum* indiquent qu'elle est considérée comme l'un des dieux.

34. *Théog.*, 901-902.

35. *Phén.*, 96.

36. *Fast. Praenest.*, *C. I. L.*, I, 2, 306. Cf. Ovide, *Pont.*, 2, 1, 33 et 3, 6, 25.

pourvues d'un temple et d'un culte ? Sans doute Germanicus a-t-il voulu superposer cette déesse toute neuve à la vieille *Diké* du mythe. Mais dans la suite du récit il traduit fidèlement Aratos et rien ne transparaît de ce statut de divinité. Les poètes antérieurs (Catulle et Virgile notamment) n'ont pas pu adopter cette perspective, dans la mesure où *Iustitia* n'était pas considérée comme une divinité ; elle pouvait être mentionnée comme allégorie, mais la fonction d'organisatrice de la société qui est la sienne était alors dévolue à une autre divinité bien romaine et plus ancienne : *Fides*. C'est sous Auguste qu'apparaît *Iustitia*, qui figure parmi les quatre vertus inscrites sur le bouclier d'or que le sénat offrit au prince en 27. Le lieu de culte que lui accorde l'empereur en 13 la consacre comme divinité [37]. Mais il s'agit moins d'une divinité comparable à *Fides* que d'une vertu princière, issue de la *Dikaiosunè* des rois hellénistiques. Après Auguste *Iustitia* apparaît sur les monnaies, mais moins que d'autres allégories et surtout presque exclusivement dans la partie grecque de l'empire, comme équivalent de *Dikaiosunè* [38]. On peut donc dire que dans l'ensemble des textes latins c'est la *Diké-Iustitia* du mythe qui est en cause et non la divinité augustéenne.

Pourtant la familiarité des Romains avec les allégories morales a probablement fait qu'ils la ressentaient aussi un peu comme *Fides*, *Virtus* ou *Pietas*, c'est-à-dire comme une allégorie divine ayant un culte, un domaine d'action spécifique et donc un lien avec leur vie. La meilleure preuve en est que les poètes associent volontiers ces allégories. L'auteur d'*Octavie* fait de *Iustitia* et *Fides* deux compagnes, Silius Italicus deux sœurs [39]. Elles sont également associées par Horace (Carm. I, 24, 6), par Pétrone (124, 249 sqq.) et même par Cicéron (*De off.* I, 23). Chez ces mêmes auteurs on trouve aussi d'autres allégories en leur compagnie. Stace, après Ovide, associe *Iustitia* à *Pietas*, Juvénal à *Pudicitia* (dont elle est la sœur). Chez Claudien enfin il s'agit d'un véritable cortège où figurent *Clementia, Pietas, Pax, Fides* [40] dans un texte, *Virtus, Fides, Concordia* et *Pietas* dans l'autre. On a le sentiment d'une tendance toujours plus affirmée à l'allégorisation, qui nous est déjà apparue dans ce que nous avons appelé « le ballet des vices et des vertus », tant chez Ovide que dans le texte d'*Octavie*, et qui correspond peut-être à une évolution religieuse, en tous cas certainement à une nouvelle manière d'appréhender la condition humaine dans un texte littéraire. Le recours au mythe d'Astrée s'inscrit bien dans cette deuxième perspective.

La tendance à l'allégorisation va de pair avec une tendance à la moralisation et, là encore, dans ce qui ressortit à la nature de l'allégorie, et non plus à son statut, on s'éloigne d'Aratos. L'aspect proprement juridique, central chez Aratos, est maintenu chez Germanicus (*iura dabas*) et complété par

37. Peut-être César y avait-il déjà pensé, cf. S. WEINSTOCK, *Diuus Iulius*, Oxford, 1971, p. 246.

38. Cf. J. R. FEARS, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, dans *A. N. R. W.*, II, 17, 2, p. 827-948, en part. p. 937.

39. *Pun.*, II, 486.

40. Il fait de *Clementia* la sœur de *Iustitia*. En fait d'après Hésiode elle est la sœur d'*Eunomia* et d'*Eirene (Pax)*, toutes trois étant désignées sous le terme générique d'Heures.

41. V. 110. Sur ces influences, voir P. STEINMETZ, *Germanicus, der römische Arat*, dans *Hermes*, 94 (1966), p. 450-492, en part. p. 464.

une fonction civilisatrice, qu'il emprunte peut-être, mais dans des contextes différents, à Lucrèce ou à Virgile[41]. Ce qui apparaît chez Germanicus, c'est un changement dans le registre du vocabulaire, qui devient de l'ordre de la pureté et de la souillure[42]. Par ailleurs parmi les crimes des hommes il met en avant non seulement, comme Aratos, la discorde et la guerre, mais plus précisément la discorde entre parents (*nec consanguineis fuerat discordia nota*)[43], c'est-à-dire la guerre civile ou les crimes familiaux, bref les crimes les plus impies et les plus immoraux. Enfin Germanicus résume l'aboutissement de l'évolution fatale dans les termes suivants : *nec iam / semina uirtutis uitiis demersa resistunt*, opposant les vices aux vertus, pour affirmer la victoire des premiers sur les secondes. En somme Germanicus, dans l'étroite mesure de sa liberté de traducteur, s'éloigne d'une conception juridique de la *Iustitia* pour l'infléchir vers une sorte d'allégorie du bien. Une telle évolution coïncide avec ce que nous venons de voir sur l'association de plusieurs allégories morales : toutes représentent un aspect du bien et elles peuvent, ensemble ou séparément, en devenir l'allégorie.

Dans ce processus de moralisation du mythe, Catulle et Ovide ont joué un rôle important[44]. Les deux poètes développent en effet longuement le tableau des crimes humains et en particulier des crimes familiaux[45], c'est-à-dire ceux qui contreviennent le plus à ce que les Romains appellent la *pietas*. Catulle emploie deux fois l'adjectif *impius* pour désigner ces crimes[46]. Il commence aussi son tableau de l'âge d'or en y insérant l'ablatif absolu : *nondum spreta pietate*[47], où l'abstraction est bien proche de l'allégorisation. Catulle, donc, qui ne se réfère pas expressément au mythe d'Astrée, met sur le même plan *iustitia* et *pietas*, pour désigner la conduite morale[48]. Quant à Ovide, dans les *Métamorphoses*, il conclut la série des crimes de l'âge de bronze par ces deux vers :

> *Victa iacet Pietas et Virgo caede madentis*
> *ultima caelestum, terras Astraea reliquit* (149-150).

La coordination met en parallèle *Pietas* et *Astraea*, en un double mouvement d'écrasement et d'élévation. C'est parce que *Pietas* est écrasée sur terre qu'*Astraea-Iustitia* s'enfuit au ciel. On reconnaît au passage la double responsabilité humaine et divine. Mais qui ne voit que derrière cette causalité et cette concomitance, il y a deux manières de dire la même chose ? C'est-à-dire que ni la piété ni la justice ne se trouvent plus chez les hommes, qui ne connaissent plus le bien.

42. *Inuiolata malis* (104) ; *puros sine crimine penatis* (109) ; *maculatas fraudibus urbis* (121) ; *polluit et taurus mensas* (136).

43. V. 113.

44. Une influence d'Ovide sur Germanicus est chronologiquement possible.

45. Catulle, 64, v. 399-404 ; Ovide, *Mét.*, I, 143-148.

46. Catulle, 64, v. 403-404.

47. Catulle, 64, v. 386.

48. Sur les rapports de *iustitia* et de *pietas* dans le droit naturel romain, cf. M. DUCOS, *Les Romains et la loi*, Paris, 1984, p. 225 sqq.

Dès lors il ne reste plus qu'un pas à franchir pour faire de *Pietas* l'équivalent, voire le substitut de *Iustitia* : c'est ce que fait Stace. Dans la troisième silve du livre V il associe les deux allégories, un peu à la manière d'Ovide, comme deux visages d'une même réalité, celle du bien. *Pietas* est présentée comme celle qui a quitté la terre, *oblita uirum*; *Iustitia* comme celle qui s'apprête à quitter le ciel pour y revenir, *reuocata caelo*[49]. Dans la quatrième pièce du premier livre il s'agit d'Astrée, mais le registre est bien celui de la piété, puisqu'il est dit que si elle revient, c'est parce qu'elle peut à nouveau voir des hommes pieux[50]. Enfin son portrait dans la silve du livre III est très exactement conforme à ce que dit le mythe de *Diké*[51]. La substitution est chose acquise et, lorsque Stace dans la *Thébaïde* choisit *Pietas* pour en faire l'adversaire de Tisiphone, il la place tout naturellement dans le ciel, non pas toutefois comme une constellation, mais comme une divinité boudeuse, qui s'est retirée loin des hommes[52]. Le mythe devient alors un point de départ pour imaginer des situations nouvelles. On notera que le choix de *Pietas* est particulièrement heureux, puisque son rôle est d'empêcher le duel fratricide entre Étéocle et Polynice, le crime par excellence, le comble de l'impiété.

Silius Italicus procède exactement de même avec *Fides* au début de l'épisode de Sagonte[53]. Selon toute vraisemblance ce texte est antérieur à celui de la *Thébaïde*[54], mais les *Silves* montrent qu'il y a dans l'imaginaire de Stace une cohérence du mythe qui exclut de voir dans le texte de la *Thébaïde* un pur emprunt à Silius. La vérité, c'est que ces allégories envahissent l'épopée, se superposant ou s'associant les unes aux autres, avec pour principale fonction de désigner le bien[55].

* * *

Les poètes romains ont enfin pris la liberté de créer des prolongements au mythe, et cette audace poétique revient au premier chef à Virgile. Un premier prolongement, esquissé dans les *Géorgiques*, est celui des traces de la Justice. Virgile clôt son fameux tableau de la vie des paysans, assimilée à celle de l'âge d'or[56], par la vision fugitive de l'envol de *Iustitia* (*excedens*

49. *Silv.*, V, 3, 89.

50. *Videt alma pios Astraea Iouique / conciliata redit* (v. 2-3).

51. Le voile et les bandelettes viennent de Germanicus qui a ajouté cet élément à Aratos : *ore / uelato tristique genas abscondita uitta* (122-123).

52. *Théb.*, XI, 457-458.

53. *Pun.*, II, 479.

54. Les deux écrivains ont commencé leurs épopées à peu près en même temps, vers 80 (77 pour Silius si l'on suit E. WISTRAND, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus*, Göteborg, 1956). Or il s'agit du chant II pour Silius et du chant XI pour Stace. L. LEGRAS pense à un emprunt de Stace à Silius pour créer la Virtus qui apparaît au chant X, mais il ne mentionne pas *Pietas* (*Les Puniques et la Thébaïde*, dans *R. É. A.*, 7 (1905), p. 1321-146).

55. Le choix de *Fides* par Silius s'explique par la situation : il s'agit de savoir si les Sagontins, dans cette épreuve, seront ou non fidèles à l'alliance romaine.

56. *Georg.*, II, 457-474. Dès le début la terre (*tellus*) qui fournit tout, sinon en abondance, du

terris) et il affirme qu'elle a laissé parmi eux ses dernières traces (*extrema uestigia*)[57]. C'est bien sûr une manière de dire que les paysans sont plus vertueux que les autres hommes, mais aussi d'atténuer la radicalité de la coupure. Elle n'est pas tout à fait partie, il reste quelque chose d'elle dans ce monde rural. C'est assurément la visée des *Géorgiques* que de mettre en valeur les paysans italiens, dans une perspective de propagande. Mais ce recours au mythe pourrait bien dévoiler un peu de l'âme du poète : on sent qu'au fond de lui il refuse tout pessimisme, il ne renonce pas à l'espérance. Et il veut dire à ses lecteurs que les dieux n'ont pas tout à fait abandonné les hommes.

Cette même volonté d'espérer envers et contre tout se retrouve, plus marquée encore, dans l'autre prolongement virgilien du mythe, le thème du retour d'Astrée. Il s'agit de la quatrième églogue :

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna[58].

L'idée du retour de *Virgo* est une véritable trouvaille. Elle prend appui sur l'accumulation des registres dans ce passage (registres astrologique, pythagoricien, sibyllin et mythique)[59] par laquelle Virgile associe deux schémas jusqu'ici indépendants : celui d'un recommencement cyclique et celui d'une succession des âges accompagnée d'une dégradation[60]. Le résultat, c'est cette intuition fulgurante que l'âge d'or pourrait bien revenir, qu'il est même déjà là. Avant même que soit nommée la *gens aurea*, la mention de *Virgo* situe bien le texte dans la tradition d'Aratos et celle des *Saturnia regna* dans celle d'Hésiode. On a là en somme deux métonymies de l'âge d'or. Au poète il suffit de dire *Virgo* pour qu'apparaisse à l'arrière plan le mythe des races (et *Saturnia regna* vient aussitôt consolider cette image), il suffit de dire *redit* pour que surgisse en creux la vision de son départ. Mais précisément rien n'en est dit. Virgile ne parle que de son retour : c'est que tout le poème est un appel à l'espérance. Plus qu'un prolongement du mythe, le retour de *Virgo* en est un retournement. Si le départ de la déesse signifiait l'âge de fer, le règne du mal et du malheur, son retour signifiera exactement l'inverse. À la tragédie du départ, de l'abandon succèdent l'espérance, la dynamique du retour et du bonheur retrouvé. Cette espérance a-t-elle été suscitée, comme on le pense généralement, par la paix de Brindes ? C'est probable. De toute façon il ne peut pas encore y avoir là véritablement de propagande augustéenne.

En revanche dans l'*Énéide* Virgile associe clairement le retour de l'âge

moins avec facilité (*facilem uictum*), est qualifiée de *iustissima*, ce qui prépare l'introduction de l'allégorie à la fin du passage.

57. *Georg.*, II, 473-474.

58. *Ecl.*, IV, 4.

59. Sur toute cette problématique voir en part. A. NOVARA, *op. cit.*, p. 682 sqq. avec la bibliographie indiquée, ainsi que le commentaire de R. COLEMAN, Cambridge, 1977, p. 130-134.

60. Hésiode laisse entendre sinon que l'âge d'or reviendra, du moins que l'avenir pourrait être meilleur : « Et plût au ciel que je n'eusse pas à mon tour à vivre au milieu de ceux de la cinquième race, et que je fusse ou mort plus tôt ou né plus tard » (*Tr.* 174-175).

d'or au règne d'Auguste. Mais il n'utilise pas pour cela le mythe d'Astrée. Deux passages principalement prophétisent le futur règne d'Auguste. Au chant VI le retour de l'âge d'or, qui l'accompagne, est désigné par la mention d'un nouveau règne de Saturne :

> *Augustus Caesar, diui genus, aurea condet*
> *saecula qui rursus Latio regnata per arua*
> *Saturno quondam...* (VI, 792-794).

Au chant I Virgile évoque la présence renouvelée de *Fides* qui contribue à la paix et à la réconciliation :

> *Cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus*
> *iura dabunt...* (I, 292-293).

En somme Saturne concurrence *Iustitia* comme métonymie de l'âge d'or et *Fides* la concurrence comme allégorie de la cohésion sociale[61].

Ces deux substituts du mythe apparaissent dans les textes augustéens là où l'on aurait pu attendre *Iustitia*. Pour Saturne c'est vrai dans l'*Énéide* mais aussi dans les *Géorgiques*, où Virgile fait de lui le patron des âges heureux et vertueux : l'âge d'or (conformément au mythe hésiodique), le monde rural et les premiers temps de Rome. Virgile est très attaché au séjour légendaire de Saturne dans le Latium, qu'il présente comme un deuxième âge d'or[62]. On remarquera toutefois qu'au chant VIII de l'*Énéide*, dans le discours où Évandre retrace pour Énée l'histoire du Latium, Saturne ressemble fort à *Iustitia* : comme elle il est un dieu civilisateur qui dégrossit et éduque des hommes encore rudes, comme elle aussi il disparaît — mais là rien est dit sur le mode de son départ — juste au moment du passage à un âge inférieur (*deterior aetas*)[63].

Quant à *Fides*, on la retrouve, accompagnant le règne d'Auguste, chez Horace. Ce poète reprend dans le *Carmen Saeculare* l'idée d'un retour de ces Vertus qui avaient naguère déserté Rome :

> *Iam Fides et Pax et Honor Pudorque*
> *priscus et neglecta redire Virtus*
> *audet apparetque beata pleno*
> *Copia cornu.*

61. La concurrence entre *Iustitia* et Saturne pour la souveraineté sur l'âge d'or ne pose pas de problème : le roi est soi l'un, soit l'autre, soit les deux à la fois (sans qu'il soit toujours clairement dit que Iustitia règne, comme chez Juvénal et dans les *Métamorphoses*). L'auteur d'*Octavie* place Saturne au ciel et *Iustitia* sur la terre (v. 396-399). Ovide ajoute même Janus dans les *Fastes*.

62. *Georg.*, II, 536; *Aen.*, VIII, 319-327. Cf. A. NOVARA, *op. cit.*, p. 750 et 769-771.

63. A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rome, 1976, p.94, rattache le départ de Saturne du Latium de celui de tous les héros fondateurs. G. PICCALUGA, *Fides nella religione romana di età imperiale*, dans *A. N. R. W.*, II, 17, 2, p. 703-735, étudiant le thème du retour de *Fides*, fait le rapprochement à la fois avec Astrée et avec Saturne, mais ne les met pas eux-mêmes en parallèle.

Le recours au verbe *redire* évoque la quatrième églogue, la corne d'abondance désigne l'âge d'or, mais parmi les vertus citées il n'y a pas *Iustitia*[64].

Pourquoi ces deux poètes qui font l'éloge du prince ont-ils renoncé à recourir dans ce contexte à *Astraea-Iustitia* ? Le mythe du retour de la déesse correspondait pourtant à merveille à celui du renouveau augustéen, *Roma resurgens*, mis en avant par la propagande impériale[65]. Peut-être parce que *Iustitia* n'était pas encore reconnue comme divinité. Peut-être aussi parce qu'après la quatrième églogue *Virgo* était définitivement associée à un autre que le prince. Peut-être enfin ont-ils préféré recourir à des figures plus spécifiquement romaines : *Fides* et Saturne.

Le thème du retour de l'âge d'or et celui du retour des vertus ont été repris sous d'autres princes après Auguste, comme vecteur de leur propagande. On pense aux monnayages et aussi à certains textes comme l'*Apocoloquintose du divin Claude* ou encore le *Panégyrique de Trajan*[66]. Mais le schéma virgilien du retour d'*Astraea-Virgo* ne se retrouve que chez trois poètes : Calpurnius Siculus, Stace et Claudien. Est-ce dans une perspective de propagande ?

L'intention courtisane est évidente chez Calpurnius Siculus et dans l'un des *Carmina Einsidlensia*. Dans ces églogues, directement inspirées de Virgile, le motif du retour de l'âge d'or est assez longuement développé, associé à celui de *Themis* dans la première églogue de Calpurnius, et à celui d'Astrée dans le second des *carmina*[67]. Dans les deux poèmes il s'agit avant tout de célébrer la paix retrouvée[68] et par là de faire l'éloge du prince. Joignant en quelque sorte la thématique pacifique de la première églogue de Virgile à celle, prophétique, de la quatrième[69], Calpurnius Siculus va jusqu'au bout de la logique virgilienne : le retour d'*Astraea-Virgo* inaugure un nouveau règne, le règne d'un dieu[70], qui apporte la paix et la prospérité. S'agit-il de Néron, comme on le pense généralement aujourd'hui[71] ? On peut dire que dans ce cas Sénèque et Lucain auraient montré la voie[72].

Tous les textes retenus des *Silves* sont fondés sur le thème du retour d'*Astraea-Iustitia-Pietas*, même ceux qui évoquent aussi son départ. On y trouve le verbe *redire* dans les Silves I, 4 et V, 2. En III, il s'agit d'appeler

64. Sur le retour de Fides, voir G. PICCALUGA, *art. cit.*, p. 723.

65. Cf. S. WEINSTOCK, *op. cit.*, p. 188.

66. Cf. J. R. FEARS, *art. cit.*, p. 912 sqq.

67. Sans oublier Saturne (*Égl.*, I, 64 et *Carm.*, II, 23). Pour Astrée il y a un problème de texte : les mss. portent *redit Astraea certos*, qui doit être corrigé ; VERDIÈRE (Ed. et comm. Bruxelles, 1954) supprime Astrée et écrit : *redit et Rhea Cretis*, ce qui paraît très arbitraire. La correction de HAAGEN *Astraeaque Virgo* est admise par la plupart des éditeurs.

68. C'est le principal trait de l'âge d'or retenu par le poète. On notera aussi la présence d'autres allégories, comme *Pax* ou *Clementia* (v. 54, 59).

69. Dans la première églogue de Calpurnius le texte se présente comme une prophétie du dieu Pan, gravée sur l'écorce d'un hêtre. Il est aussi fait mention dans ce poème d'une comète (v. 77).

70. *Deus* en *Egl.*, I, 55.

71. L'hypothèse le plus fréquemment retenue est l'époque de Néron, mais celle d'Alexandre Sévère a encore quelques défenseurs, comme E. CHAMPLIN, *The life and times of Calpurnius Siculus*, dans *J. R. S.*, 68 (1978), p. 95. Sur ce problème, cf. R. VERDIÈRE, *Calpurnius Siculus et « Carmina einsidlensia »*, dans *A. N. R. W.*, II, 32, 3 (1985), p. 1845-1924.

72. Sén., *Apoc.*, IV, 1 ; Lucain, *Phars.*, I, 33 sqq.

la déesse pour qu'elle revienne : *ades*, et en V, 3 elle est rappelée du ciel (*reuocata caelo*). Dans l'un de ces textes l'intention est nettement courtisane puisque, dit le poète, c'est sous le règne de Domitien (*te auctore*) que *Pietas* et *Iustitia* reviennent. Dans les autres il contribue aussi à l'éloge, mais à l'éloge de personnes privées, dont la piété invite l'allégorie *Pietas* à revenir sur terre. On a l'impresssion que Stace reprend le *iam redit et Virgo* en l'enrichissant de toute la thématique augustéenne du retour des valeurs perdues. Mais il ne peint pas le tableau de l'âge d'or, ne retenant de celui-ci que la piété qui en devient, à la place de *Iustitia*, le symbole.

Claudien, enfin, exploite le mythe du retour de *Iustitia* dans deux textes. Dans les invectives contre Rufin Claudien assimile la mort de Rufin au retour de l'âge d'or et des vertus [73] et au départ forcé de la Furie Allecto, qui en est le corollaire. *Iustitia*, dit celle-ci, *ipsa Iustitia*, fend les airs pour venir l'outrager [74]. Et comme c'est Allecto qui parle, le ton change : tout ce qui apparaissait comme une source d'espérance dans les autres textes devient ici une raison de se lamenter. L'utilisation du mythe est donc modifiée par la présence comme vis-à-vis et comme repoussoir de la Furie, présence inspirée certainement par la *Thébaïde*. Et tout cela sert de toile de fond à un éloge non dissimulé de Théodose : « Jupiter, dit Allecto, nous bannit de l'Olympe, Théodose de la terre » [75].

Dans le panégyrique de Mallius Theodorus le mythe sert l'éloge à un double niveau. Le thème du retour de *Iustitia*, largement développé [76], présente le règne d'Honorius [77] comme un nouvel âge d'or, qui mérite de voir Mallius Theodorus, abandonner la science pour revenir sur la scène politique. *Iustitia* s'adresse à celui-ci en lui présentant le cortège des vertus qui l'accompagnent et conclut en ces termes : *nobiscum, Theodore, redi* ! [78]. C'est dire que Theodorus est assimilé à ces vertus qui reviennent, comme s'il était lui aussi une incarnation de l'âge d'or. Et c'est du reste bien ainsi qu'elle le présentait dès le début de son discours : *in quo ueteris uestigia recti, / et ductos uideo mores meliore metallo* [79]. L'emploi de *uestigia* est très virgilien : Mallius Theodorus est une trace, un témoin de l'âge d'or que *Iustitia* est en train de restaurer, comme l'étaient les paysans des *Géorgiques*... La visée courtisane est donc double : éloge de Mallius Theodorus, le dédicataire, et éloge d'Honorius, le prince [80]. C'est exactement la même utilisation du mythe que chez Stace [81], mais plus développée.

73. *In Ruf.*, 51 : *En aurea nascitur aetas; / en proles antiqua redit. Concordia, Virtus, / cumque Fide Pietas...*

74. *In Ruf.*, 55-56.

75. *In Ruf.*, 50-51.

76. À partir du vers 121. L'arrivée de *Iustitia* sur terre a des effets bénéfiques décrits dans les termes habituels du tableau de l'âge d'or.

77. *Pan. Manl. Theod.*, 159 : *tanto sub principe*. Pour faire bonne mesure il lui adjoint Stilicon (v. 162).

78. *Pan. Manl. Theod.*, 173.

79. *Pan. Manl. Theod.*, 135-136.

80. M. ZARINI nous a signalé qu'on trouve un écho de ce traitement du mythe, où *Iustitia* est associée à *Pietas* et *Concordia*, dans la *Johannide* de Corippe, un épigone de Claudien au VI[e] siècle (I, 9-14).

81. Faut-il considérer que le texte d'*Octavie* fait intervenir le thème du retour de *Iustitia* ? En effet

Un dernier prolongement du mythe apparaît chez Stace, concernant les rapports d'Astrée ou de *Pietas* avec Jupiter.

Dans la Silve du livre I le retour d'Astrée s'accompagne d'une réconciliation avec Jupiter :

> *...uidet alma pios Astraea Iouique*
> *conciliata redit* (I, 4, 3-4).

S'il y a réconciliation, c'est qu'il y a eu brouille. Et l'on devine laquelle. Stace se trouve avec Astrée devant la même difficulté que d'autres poètes avec Saturne : en excluant Jupiter de l'âge d'or et en plaçant sous son patronage les âges de la décadence, comment ne pas manquer de respect au maître de l'Olympe ?

Hésiode ne s'était pas posé la question, sans doute parce qu'il ne présentait pas la succession des races comme une dégradation continue[82]. Aratos, qui fait de *Diké* la souveraine de l'âge d'or, a choisi de ne pas parler de Jupiter[83]. Parmi les auteurs latins seul Virgile, en poète métaphysicien, affronte le problème. A. NOVARA a bien montré comment l'auteur des *Géorgiques*, en introduisant le thème du *labor improbus*[84], s'efforçait de dégager Jupiter de toute responsabilité dans le mal moral, qui caractérise l'âge de fer. Les autres auteurs latins soit ne mentionnent pas Jupiter, comme l'auteur de l'*Octavie*, soit envisagent sans difficulté la succession des âges et des patronages. C'est le cas d'Ovide qui ne se soucie pas de métaphysique, mais cherche une cohérence narrative et symbolique, où Astrée trouve naturellement sa place[85]. Juvénal, lui, imagine de diviser le règne de Jupiter en deux temps : un premier temps, où le roi des dieux était encore jeune (*sub Ioue, sed Ioue nondum barbato*)[86] et où subsistaient des traces (*uestigia*) de l'ancienne *Pudicitia*; et un deuxième, celui de Jupiter adulte, tel que nous le connaissons, qui n'est évoqué qu'indirectement par la rupture que constitue le départ d'Astrée. Juvénal présente donc la cohabitation entre Jupiter (le premier Jupiter) et *Pudicitia* (qu'il associe étroitement à Astrée)

l'ensemble du récit est rattaché à un souhait du personnage, Sénèque : qu'après le dernier jour du monde renaisse une race semblable à celle de l'âge d'or (*ut quondam tulit ... tenente regna Saturno poli*). Mais le lien est assez lâche et l'idée d'un nouveau cycle après l'*ekpurôsis* n'est pas rattachée à celle d'un retour de *Iustitia*.

82. Cf. J.-P. VERNANT, *art. cit.* Chez Hésiode Cronos règne sur la race d'or ; les Olympiens créent la race d'argent, que Zeus punit en l'ensevelissant ; et c'est Zeus qui crée les races suivantes, bonnes comme mauvaises (*Tr.*, v. 111, 127, 143, 158).

83. Ni de Cronos. Germanicus le suit en appliquant à *Iustitia* (et à elle seule) le verbe *regere* (v. 103).

84. *Op. cit.*, p. 727 sqq. Nous ne retenons pas l'hypothèse de J.-P. BRISSON (*op. cit.*, p. 118), qui voit dans le recours au mythe une critique indirecte d'Auguste (assimilé à Jupiter).

85. Ovide introduit ainsi le passage de l'âge d'or à l'âge d'argent :

> *Postquam, Saturno tenebrosa in Tartara misso,*
> *sub Ioue mundus erat, subiit argentea proles,*
> *auro deterior, fuluo pretiosior aere* (I, 113-114).

Il n'est pas question d'Astrée avant le moment de son départ, à l'âge de fer. On ne peut que la supposer présente — mais non pas nécessairement souveraine — aux âges précédents. Dans les *Fastes* il y a deux rois de l'âge d'or, Saturne et Janus, *Iustitia* étant là en plus, sans autre fonction que de témoigner de la présence des dieux parmi les hommes.

86. *Sat.*, VI, 15-16.

comme possible, mais le ton est si désinvolte, voire cocasse, qu'on voit bien qu'il joue avec le mythe et ne demande pas à être pris au sérieux.

Où se situe Stace avec sa réconciliation entre Astrée et Jupiter ? Il est, me semble-t-il, plus proche de Juvénal que de Virgile. Il est avant tout soucieux de cohérence logique vis-à-vis de ses lecteurs. Il veut leur dire que le retour de *Iustitia* n'implique pas le départ, inimaginable pour eux, de Jupiter, mais que celui-ci est définitivement le roi des hommes et des dieux. Finalement ce qui est intéressant chez Stace, c'est qu'il fait ressortir un élément sous-jacent du mythe, qui est un véritable non-dit : l'opposition structurelle entre *Iustitia* et Jupiter.

Dans la *Thébaïde* les choses sont différentes et le recours au mythe, plus flou, permet un prolongement étonnant. L'opposition entre Jupiter et *Pietas*, de structurelle et mythologique y devient morale : *Pietas* s'est retirée non seulement dans le ciel à cause des hommes, mais dans un coin du ciel parce qu'elle s'estime également blessée par les dieux [87]. Elle accuse alors Jupiter du triste état où elle se trouve réduite par l'impiété des hommes (*saeuumque Iouem Parcasque nocentes / uociferans*) [88]. Il y a donc un écart entre une *Pietas* fidèle à sa vocation et un Jupiter qui laisse faire le mal. Et surtout, après son duel contre Tisiphone et sa défaite, elle s'enfuit pour se plaindre au roi des dieux du triomphe de la Furie (*magnoque fugit questura Tonanti*) [89]. On a l'impression d'une deuxième fuite de l'allégorie, motivée cette fois-ci non plus par l'immoralité des hommes, mais par la défaillance de Jupiter. Il s'agit donc d'un prolongement à rebondissement, qui entraîne Stace très loin.

* * *

Il est temps de conclure. Les poètes latins se sont approprié ce mythe en le transformant, en le prolongeant. Pour commencer ce travail d'appropriation ils ont choisi puis isolé l'élément le plus porteur de sens, le départ de la déesse. La puissance de cette image tient à la fois à son aspect plastique (encore que l'envol ne soit guère décrit), à sa charge affective (elle marque pour les hommes l'abandon des dieux, le temps de la solitude et du malheur), et enfin à son ambivalence (elle s'enfuit, chassée par l'immoralité des hommes, mais elle les abandonne à leur mal).

Comme tout mythe, le mythe d'Astrée est donc un outil narratif et symbolique pour dire la condition humaine. Or s'il y a ambivalence du mythe, on est amené à se demander si celle-ci est présentée d'une façon plutôt optimiste ou plutôt pessimiste.

87. *Théb.*, XI, 457-458 :
Iamdudum terris coetuque offensa deorum
auersa caeli Pietas in parte sedebat.
88. *Théb.*, XI, 462-463.
89. *Théb.*, XI, 496.

Lorsque les poètes s'en tiennent au mythe lui-même, c'est-à-dire au départ de *Iustitia*, la vision est nettement pessimiste. Si *Iustitia* n'est plus là, cela veut dire que les hommes sont coupables de l'avoir chassée par leur immoralité; le mythe est alors l'un des nombreux moyens qui sont à la disposition des Romains pour exprimer l'idée d'une décadence et dire que le présent est mauvais. On se rappellera toutefois comment Virgile s'efforce de rendre le tableau moins sombre en conservant quelque chose d'elle parmi les paysans : ses traces, *uestigia*. Le départ de *Iustitia* veut dire aussi que ni elle ni aucun des dieux ne songent plus à venir en aide aux mortels. Mais on n'oubliera pas non plus la volonté d'Ovide d'atténuer la cruauté de *Virgo*, en la faisant partir la dernière, *ultima*.

On passe à une vision carrément optimiste, lorsque les poètes évoquent non plus le départ de la déesse, mais son retour. C'est Virgile qui a eu l'idée puissante de ce prolongement et de ce retournement du mythe, à un moment où aucun élément de propagande ne pouvait intervenir. Après lui (chez Calpurnius, Stace et Claudien) ce motif servira toujours à l'éloge, surtout à l'éloge du prince, qui ramène à la fois les vertus perdues et l'âge d'or.

Un autre niveau d'appropriation concerne la nature de l'allégorie. Pour les Romains l'âge d'or est non seulement l'âge du bonheur, mais avant tout l'âge de la vertu. Or le mot de *Iustitia* ne semble pas leur avoir parfaitement convenu pour exprimer cette idée. Alors ils ont associé à *Iustitia* d'autres allégories : *Fides*, *Pietas*, *Clementia*, etc... Mais ils vont plus loin, jusqu'à la substitution d'une allégorie à l'autre, comme si elles étaient équivalentes dans leur fonction de désigner le bien, le bien perdu et parfois retrouvé. C'est ainsi que Silius retient *Fides* et Stace, au terme d'un long processus qui passe par Catulle et Ovide, *Pietas*.

La richesse et la profondeur des utilisations du mythe d'Astrée par les poètes latins sont la preuve non seulement de leur génie mais aussi de la nature fondamentale de tout mythe : être un réservoir de sens.