



HAL
open science

Songes, apparitions et images mentales : les influences de la doctrine épicurienne sur l'Enéide de Virgile

Anaïs Monchy

► **To cite this version:**

Anaïs Monchy. Songes, apparitions et images mentales : les influences de la doctrine épicurienne sur l'Enéide de Virgile. Linguistique. Normandie Université, 2018. Français. NNT : 2018NORMR082 . tel-01990395

HAL Id: tel-01990395

<https://theses.hal.science/tel-01990395>

Submitted on 23 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Langues et littératures anciennes

Préparée au sein de Normandie Université

Songes, apparitions et images mentales : les influences de la doctrine épicurienne sur l'*Énéide* de Virgile

**Présentée et soutenue par
Anaïs MONCHY**

**Thèse soutenue publiquement le 25 octobre 2018
devant le jury composé de**

M ^{me} / Clara AUVRAY-ASSAYAS	Professeur / Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse
M ^{me} / Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ	Professeur / Université de Lorraine	Rapporteur
M ^{me} / Stéphanie WYLER	Maître de conférences / Paris 7-Paris Diderot	Examineur
M. / Charles GUITTARD	Professeur émérite / Université Paris Nanterre	Rapporteur
M. / Jérôme LAURENT	Professeur / Université de Caen Normandie	Examineur

Thèse dirigée par Clara AUVRAY-ASSAYAS, laboratoire ERIAC



Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma gratitude à M^{me} Clara Auvray-Assayas, ma directrice de thèse, pour son soutien et ses nombreux avis et conseils scientifiques, mais également pour sa bienveillance et sa patience constantes à mon égard tout au long de ces années.

Je remercie tout particulièrement M. Charles Guittard, professeur émérite à l'université Paris-Nanterre, et M^{me} Emmanuelle Jouët-Pastré, professeur à l'université de Lorraine, qui ont accepté d'être rapporteurs de ce travail et membres du jury.

J'associe à ces remerciements les autres membres du jury, M. Jérôme Laurent, professeur à l'université de Caen Normandie, et M^{me} Stéphanie Wyler, maître de conférences à l'université Paris 7-Paris Diderot, qui ont également accepté d'apporter leur expertise à cette thèse.

Je tiens aussi à adresser mes remerciements à l'école doctorale Histoire, mémoire, patrimoine, langage (HMPL) de l'université de Rouen Normandie et à M^{me} Catherine Godard pour son aide précieuse, notamment en matière administrative.

Je souhaite tout autant remercier l'Équipe de recherche interdisciplinaire sur les aires culturelles (ÉRIAC) et son directeur M. Miguel Olmos, qui se sont toujours montrés attentifs à mes travaux et ont grandement participé à faciliter mes recherches.

Je termine en exprimant ma reconnaissance à tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont soutenue, ma famille, mes amis, mes collègues et tous les autres.

Introduction

Le sujet que je me propose de traiter ici est directement issu d'une réflexion abordée dans le cadre de mon mémoire de master.

Cette première approche a été pour moi l'occasion de m'intéresser au statut des songes et des apparitions dans la vie des Romains et de la cité, avant de me pencher sur le cas des rêves dans l'*Énéide* et d'essayer de mettre en évidence leurs liens souvent sous-estimés avec les théories du Jardin.

Ainsi, j'ai, dans un premier temps, fait le choix de me concentrer plus spécifiquement sur l'étude des songes en eux-mêmes et surtout sur leur rapport étroit avec la divination. Je me suis rapidement aperçue que les rêves et les pratiques divinatoires qui y sont associées étaient inscrits en filigrane dans la vie quotidienne des Romains et qu'ils trouvaient une résonance tant dans la vie politique et religieuse que dans la vie littéraire.

J'ai alors décidé de me concentrer sur l'étude du texte du *De divinatione* de Cicéron, car ce dialogue philosophique, au cœur du triptyque qu'il forme avec le *De natura deorum* et le *De fato*¹, s'avère être une source dont la richesse documentaire sur le sujet est inégalée dans la littérature antique².

L'attitude des Romains face aux rêves et aux apparitions semble être ambivalente et, s'ils éprouvent à certains égards de la méfiance pour la divination inspirée à laquelle appartiennent les songes, il n'en est pas moins vrai que les rêves, auxquels ils accordent

¹ *De divinatione*, II, I, 3 : « *Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satisfactum toti huic quaestioni* » (Après leur publication [*Les Tusculanes*], j'ai achevé trois livres *Sur la nature des dieux*, qui renferment toute l'enquête qu'exige un tel sujet. Et, pour que l'entreprise fût bel et bien parachevée, j'ai commencé à écrire ces livres *Sur la divination*. Si, comme j'en ai l'intention, j'y ajoute un livre *Sur le destin*, j'aurai largement satisfait à toute cette question).

² Les références bibliographiques sont notées de la façon suivante, nom et prénom de l'auteur, date de parution et pagination éventuelle lorsque la référence apparaît pour la première fois, par la suite seront spécifiés uniquement le nom de l'auteur, la date de parution et la pagination.

Voir notamment pour une vue d'ensemble sur le sujet de la divination à Rome l'ouvrage de François Guillaumont, 1984 ; Jean-Georges Heintz (dir.), 1997 ; Élisabeth Smadja et Évelyne Geny, 1999 ; Jorg Rüpke, 2005.

volontiers une certaine valeur prémonitoire, tiennent une place de premier ordre dans la tradition légendaire et dans l'imaginaire collectif³.

On remarque ainsi que le phénomène des songes et des apparitions a nourri de nombreuses réflexions dans l'Antiquité et que celui-ci est presque toujours abordé dans son rapport avec l'utilisation qui en est faite dans les domaines de la médecine, de la vie religieuse ou encore de la politique.

C'est pourquoi Cicéron tente alors, dans son *De divinatione*, de faire la lumière sur ce qui relève essentiellement de la superstition et ce qui s'apparente davantage à des cheminements intérieurs et inconscients. Dans ce dialogue critique, il oppose aux croyances énoncées et défendues par son frère, Quintus, le rationalisme de sa démonstration qui repose par ailleurs sur un catalogue complet et détaillé, illustré par de nombreux exemples de songes que l'auteur emprunte à la tradition littéraire latine, mais également grecque.

Dans le même temps, Cicéron établit également des liens entre songes, religion et politique et incite à réfléchir sur les logiques et les systèmes de pensée qui structurent la divination et diverses pratiques divinatoires.

C'est ce qui explique que je me sois essentiellement attachée à l'observation de ces liens et à leur articulation.

À partir de la lecture du dialogue cicéronien, il m'a paru essentiel de voir comment les codes et les institutions avaient intégré la notion de songe et parallèlement comment les auteurs latins l'avaient traitée et notamment Virgile et Lucrèce.

Les phénomènes relevant des apparitions ou des songes sont très courants dans l'épopée, où ils sont présentés comme un ressort de l'action fréquemment employé. Par ailleurs, ceux-ci sont également l'objet d'un développement théorique dans le *De rerum natura* de Lucrèce, représentant romain de la philosophie épicurienne du I^{er} siècle.

Dans un second temps, je me suis donc intéressée aux théories épicuriennes et lucrétiennes touchant les songes et les apparitions.

À l'intérieur de son œuvre, divisée en six chants, Lucrèce a entrepris de faire partager, sous la forme d'un poème philosophique, les principaux enseignements d'Épicure :

³ Voir par exemple l'article de Nicole Belayche et Jorg Rüpke, 2007, p. 139-147.

Toi qui fis jaillir la lumière du fond des ténèbres,
éclairant le premier les biens de l'existence,
toi l'honneur de la Grèce, aujourd'hui je te suis
et j'imprime mes pas dans les tiens⁴.

Le poète, dans ces quelques vers, affirme clairement sa volonté de suivre les traces d'Épicure qui constitue sa référence⁵.

Par l'intermédiaire de ses vers et en s'appuyant sur les théories développées par le maître du Jardin, il cherche à libérer les hommes des vaines superstitions, dont la crainte des dieux ou encore celle de la mort, qui les entravent et les empêchent d'accéder à l'ataraxie, la vraie forme de sagesse et de bonheur selon les épicuriens.

C'est dans le chant IV qu'il est plus précisément fait mention des rêves et de leur explication. Le poète expose alors le fait que la plupart des images qui se présentent en songe sont en réalité le reflet de ce qui occupe généralement l'esprit du dormeur au cours de la journée.

Enfin, dans un dernier temps, mon étude s'est recentrée sur le texte même de Virgile et sur les divers éléments épicuriens qui pouvaient y être rattachés. Les œuvres de Cicéron et de Lucrèce se sont, dès lors, révélées être des outils extrêmement précieux pour interpréter et expliquer les vers virgiliens.

Ce mémoire de recherche se proposait donc de mettre en lumière deux aspects qui apparaissaient comme fondamentaux pour aborder le phénomène des songes et des

⁴ Nous avons de manière générale eu recours à la traduction poétique de José Kany-Turpin et nous nous autoriserons à la modifier dans des cas qui nécessitent une analyse plus approfondie ou qui présentent un intérêt très spécifique.

Lucrèce, *De rerum natura*, III, 1-6 :

*E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commoda uitae,
te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
ficta pedum pono pressis uestigia signis,
non ita certandi cupidus quam propter amorem
quod te imitari aueo [...].*

⁵ Concernant le statut d'Épicure au sein de l'école épicurienne et pour ses disciples, voir ce qu'écrit Renée Koch-Piettre (1999 et 2005) sur le sujet, de même que l'article de Sabine Luciani (2007) ou encore Daniel Delattre, 1996, p. 87 : « En vérité, les liens personnels d'amitié étaient essentiels dans l'épicurisme ; cela explique facilement d'une part la vénération des disciples pour les pères fondateurs d'une doctrine en laquelle ils voyaient une libération définitive de l'humanité et, d'autre part, une fidélité remarquable à la lettre de l'enseignement énoncé dans les 37 livres de *De rerum natura* par le Maître lui-même, puis résumé par ses soins sous forme d'abrégés (les trois Lettres à Hérodote, Pythoclès et Ménécée) et de Maximes maîtresses. »

apparitions à savoir le lien existant avec les institutions romaines, mais également, et plus encore, avec la littérature.

Ce premier travail de recherche a été pour moi un moyen de traiter sous des angles divers et variés des songes et des apparitions. Il m'a surtout permis de poser des bases solides sur lesquelles appuyer mes futures recherches dont l'objectif était de mener une réflexion recentrée sur le corpus virgilien.

À la suite de ce travail exploratoire, j'ai souhaité mettre à profit et exploiter un certain nombre d'éléments que j'avais repérés. Ceux-ci m'ont ainsi aidé à organiser et à consolider ma pensée en m'appuyant sur une série d'interrogations essentielles à l'orientation de mes travaux.

En effet, une grande part de mes réflexions était axée sur les songes et leurs liens avec la divination, ainsi que sur l'étude plus spécifique du texte de Lucrèce et des théories épicuriennes sur les rêves et les apparitions, mais je n'ai pu, dans le cadre limité du mémoire, qu'effleurer les points de rencontre entre Virgile et l'épicurisme. Cette thèse m'a donc permis de revenir sur ces différents aspects pour les approfondir et surtout réunir les vers de l'*Énéide* et ceux du *De rerum natura* autour de la thématique des songes et des apparitions.

C'est en effectuant des lectures préliminaires sur les œuvres de Virgile et sur celle de Lucrèce, ainsi que sur la philosophie d'Épicure plus généralement, qu'un lien entre les deux auteurs et leurs deux œuvres a émergé.

Virgile, comme bien d'autres, a eu l'occasion dans ses jeunes années de formation philosophique de suivre l'enseignement des théories d'Épicure au sein de cercles épicuriens de la baie de Naples. Il a notamment fréquenté celui qui se trouvait rassemblé autour de la figure de Philodème de Gadara, grand représentant romain de la philosophie du Jardin au I^{er} siècle avant notre ère ou encore celui du grec Siron. La présence de Virgile en Campanie et sa fréquentation des milieux épicuriens sont attestées par des preuves archéologiques et philologiques provenant d'Herculanum.

Marcello Gigante dans son ouvrage *Virgilio e la Campania* ou son article intitulé « Vergil in the shadow of Vesuvius » revient sur le passage du poète dans la baie de Naples et expose ses liens avec les représentants du Jardin : « *Sirone era il maestro di circolo epicureo di Posillipo, dove aveva una piccola villa che alla sua morte sarebbe stata possesso di Virgilio.*

[...] *Ercolano era l'altro centro di filosofia epicurea dominato dalla poliedrica figura di Filodemo di Gadara: fu frequentato da Virgilio "fondatore della brigata letteraria degli augustei".*⁶ »

De même, Daniel Delattre, notamment dans son article « Le retour du papyrus d'Herculanum de Paris 2 à l'Institut de France : un rouleau épicurien inédit en 279 fragments », étudie des fragments de papyrus, le *PHerc.Paris2*, qui laissent ainsi entrevoir une mention du nom de Virgile associé à ceux d'autres personnages dont on sait qu'ils ont fait partie des proches de Philodème⁷.

Virgile avait donc une connaissance certaine des enseignements épicuriens et avait également pu être en contact direct avec les écrits des différents maîtres et disciples de l'épicurisme. Ces différents éléments permettent de penser que sa connaissance de la doctrine n'était pas que superficielle, même si cette dernière n'a pas été la seule à retenir son attention, à l'instar du stoïcisme ou du platonisme, et à influencer sa pensée.

Là se trouvait donc un point de rencontre entre le poème de Virgile et les théories développées par les tenants de l'épicurisme et il était dès lors envisageable d'essayer de faire apparaître les liens et les traces, même ténus, laissés par cet enseignement, dont les différents textes de Virgile devaient assurément être les témoins.

La philosophie d'Épicure n'était pas étrangère au jeune poète et, outre Philodème de Gadara, on sait qu'à la même époque, le texte de l'épicurien Lucrèce était déjà connu. On trouve notamment une brève évocation de son poème chez Cicéron, qui, dans l'une de ses nombreuses lettres adressées à son frère, loue le génie et le grand art de son auteur : « *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis*⁸ ».

⁶ Ici Marcello Gigante, 1984, p. 49-50 : « Siron était le maître du cercle épicurien de Pausilippe, où il y avait une petite villa, laquelle sera, à sa mort, propriété de Virgile. [...] Herculanum était l'autre foyer de la philosophie épicurienne dominée par le personnage multidimensionnel de Philodème de Gadara : Virgile fréquenta le "fondateur du cercle littéraire des adeptes d'Auguste." »

Voir aussi du même auteur, 2004, p. 85-99.

⁷ Voir Delattre, 2004, p. 1383-1384. Pour une vision d'ensemble de la présence des épicuriens autour de la baie de Naples, voir Gigante, 1987 et Delattre, 2001.

⁸ Cicéron, *Ad Quintum*, II, 9, 3 : « Le poème de Lucrèce est tel que tu l'écris, il y a de nombreux traits de génie, d'ailleurs beaucoup d'art ».

Pour ce qui touche à l'attitude de Cicéron concernant l'épicurisme, voir Jean-Marie André, 1974 ; Clara Auvray-Assayas, 1999 ; Carlos Lévy et Jean-Louis Ferrary, 2001 ou encore Holger Essler, 2011.

Si Virgile a pu avoir accès à certains écrits épicuriens, il n'a vraisemblablement pu manquer de prendre connaissance du texte de Lucrèce dont il est en outre quasiment le contemporain⁹. Comme l'écrit Pierre Boyancé dans son ouvrage *La religion de Virgile* : « Bientôt, il [Virgile] lira Lucrèce et ne cessera plus de s'en souvenir. Mais les échos qu'il lui fera dans ses vers s'adresseront surtout aux pages les plus émouvantes du *De rerum natura*¹⁰. »

C'est pourquoi, plus encore que les échos entre Virgile et l'épicurisme, ce sont les rapports entretenus entre les écrits virgiliens et les vers lucrétiens qui m'ont semblé devoir être approfondis avec pour trame de fond la volonté de montrer en quoi l'écriture de Virgile et la façon dont il aborde certaines thématiques peuvent être rapprochées de ce que dit Lucrèce de la doctrine épicurienne.

Des points de contact entre l'œuvre de Virgile et les milieux épicuriens de la baie de Naples qu'il a pu côtoyer dans sa jeunesse ont ainsi clairement été mis en avant.

Toutefois, les analyses proposées et les divers éléments mis en lumière se focalisent essentiellement sur les deux poèmes que sont les *Bucoliques* et les *Géorgiques*. Étrangement, l'épopée consacrée à la fuite d'Énée et à la formation de la future Rome, pourtant considérée comme l'œuvre la plus importante de Virgile, tant du point de vue de son objet d'écriture que de son traitement littéraire et de l'art déployé par l'auteur, se trouve bien souvent ignorée ou, à tout le moins, mise à l'arrière-plan.

C'est donc comme si toute trace d'épicurisme devait soudainement avoir disparu, Virgile en faisant une totale abstraction au moment de rédiger l'*Énéide*.

Ce constat est assez paradoxal dans la mesure où l'on reconnaît une part de platonisme dans son œuvre, de même que des renvois à la philosophie stoïcienne et que l'on admet généralement les nombreux apports philosophiques assimilés par Virgile¹¹.

⁹ Sur les liens entre Lucrèce et les épicuriens de Campanie, on peut consulter les articles de Tiziano Dorandi, 1997, p. 35-48 ; Knut Kleve, 1997, p. 49-66 et Dirk Obbink, 2007, p. 33-40.

Sur une lecture de Lucrèce par Virgile, voir par exemple Susanna Morton Braund, 1997, p. 201-221 ou encore Jean-Paul Brisson, 1966, p. 49-50, note 5 : « Les vraisemblances chronologiques permettent de penser que Virgile a dû lire au moins certaines pages de Lucrèce dès son séjour romain. [...] La composition d'une grande partie du *De natura rerum* coïncide donc avec le début du séjour de Virgile à Rome. Si dès février 54 des copies des parties déjà rédigées du poème circulaient dans un milieu restreint non épicurien – donc pour de simples raisons littéraires, – il n'est pas invraisemblable de penser que Virgile, lié sans doute assez vite avec certains cercles intellectuels de Rome, ait pu lire, dès 51 ou 52, de larges extraits de l'œuvre de Lucrèce ».

¹⁰ Pierre Boyancé, 1963b, p. 7.

Mais, malgré tout, la part d'épicurisme est régulièrement diminuée et quand l'on veut bien en admettre des touches éparses chez Virgile, cela concerne essentiellement ses premiers poèmes¹². Ainsi, Jean-Paul Brisson consacre dans son ouvrage *Virgile : son temps et le nôtre*, des développements aux allusions et aux parallèles nombreux faits par Virgile avec l'épicurisme et le poème de Lucrèce dans l'ensemble de son œuvre, mais les liens les plus évidents sont faits avec les *Bucoliques* et les *Géorgiques*. Pour lui, entre les poèmes de jeunesse de Virgile et le *De rerum natura* « il n'y a pas seulement similitudes des thèmes traités ; il y a aussi des rencontres de termes ou d'idées qui ne sont pas l'œuvre du hasard ». Pour autant, lorsqu'il s'agit de l'*Énéide*, cela est moins évident, même si l'auteur a bien senti que le rôle des dieux et des songes n'est pas uniquement là pour satisfaire aux exigences du genre épique et qu'il n'est pas sans présenter une certaine sensibilité épicurienne¹³.

Malgré une volonté de traiter des écrits virgiliens dans leur ensemble, il semble que l'influence de la doctrine d'Épicure apparaisse comme négligeable.

Pierre Grimal consacre un article très intéressant à « quelques aspects épicuriens des *Géorgiques* ». Dans ces pages, l'auteur entreprend de montrer que Virgile, en rédigeant son poème, garde à l'esprit des enseignements hérités de la conception épicurienne du monde.

En effet, son attachement à certaines thématiques, comme l'éloge de la vie rustique ou bien encore l'importance accordée notamment à la connaissance des phénomènes naturels et leurs justifications physiques, qui n'ont pu manquer d'enrichir sa vision poétique, trouvent un écho dans la doctrine du Jardin ; « le bonheur de la terre est tout proche de celui des épicuriens¹⁴ ». C'est donc pour une bonne partie autour des premiers poèmes virgiliens que se concentrent les études scientifiques sur l'épicurisme de Virgile, car la composition, le cadre et les sujets

¹¹ Voir notamment à ce sujet Morton Braund, 1997, p. 201-221 : « Moreover, Virgil was clearly deeply familiar with Lucretius' *De rerum natura*, the earliest (extant) articulation of Epicureanism in Latin and (arguably) the greatest poem of generation prior to Virgil. On the other hand, Virgil moved in the same circle as Areius Didymus, a Stoic philosopher... » (De plus, Virgile avait manifestement une bonne connaissance du *De rerum natura* de Lucrèce, la première expression (qui a survécu) de l'épicurisme en latin et (sans doute) le meilleur poème de la génération précédant Virgile. D'un autre côté, Virgile, évolua dans le même cercle qu'Areius Didymus, un philosophe stoïcien).

On peut également consulter Michael C. J. Putnam, 1995 ou encore Alain Michel, 1970, p. 197-205.

¹² Voir également sur le sujet Walter R. Johnson, 2004, p. 75-83 ou encore Philip Hardie, 2009, p. 153-179.

¹³ Voir plus particulièrement les pages 275-295.

¹⁴ Pierre Grimal, 1980, p. 66.

choisis laissent plus de place à des rapprochements avec la philosophie épicurienne et les vers de Lucrèce.

« *There is an undeniable Epicurean influence on the poems of Vergil's youth. Whether we consider the pessimism in the depiction of the passion of love or the philosophical tendency in the field of metaphysics and religion, the mark of the Garden, the impact of Lucretius as well as the teachings of Siro and Philodemus, is prominent, even if we must also take into account the stimulus of other philosophical and religious trends of which we can detect traces*¹⁵. »

En effet, le contexte général et les thèmes mis en avant dans les *Géorgiques* de même que dans les *Bucoliques* sont plus directement perçus comme pouvant s'accorder à la philosophie épicurienne. Ainsi, la célébration de l'univers pastoral, la représentation d'un mode de vie simple et modeste, et surtout l'intérêt particulier porté à tout ce qui touche à la nature et à son observation font plus distinctement écho à ce qui doit préoccuper les disciples du Jardin et qui est théorisé chez Épicure ou Lucrèce.

Lorsqu'il s'agit de l'*Énéide*, les références à l'épicurisme sont moins évidentes et s'appréhendent moins directement. On a ainsi tendance à mettre en avant le fait que les théories épicuriennes ne semblent pas devoir s'accorder avec le projet envisagé par le poète, tant sur le fond que sur la forme, s'agissant d'un récit épique et à la gloire de Rome¹⁶.

C'est notamment ce qui ressort de la présentation que fait Paul Veyne du poème : « La philologie anglo-saxonne a, sur d'autres écoles philologiques, le bon sens supérieur de voir dans l'*Énéide*, non un texte philosophique ou théologique, mais une fiction épique. [...] l'*Énéide* n'est pas un exposé de métaphysique ni de théologie sur les idées de Virgile, c'est une fiction et un récit légendaire¹⁷. »

¹⁵ Régine Chambert, 2004, p. 55 : « Il y a, dans les poèmes de jeunesse de Virgile, une indéniable influence épicurienne. Si nous considérons le pessimisme de la description de la passion amoureuse ou la tendance philosophique dans le domaine de la métaphysique ou du religieux, l'empreinte du Jardin, l'impact de Lucrèce aussi bien que les enseignements de Siron et Philodème sont importants, même si nous devons également tenir compte de l'influence d'autres courants philosophiques ou religieux dont nous pouvons percevoir les traces. »

¹⁶ Jacques Perret, 1959, p. 19 : « En fait, il est presque impossible de discerner dans l'œuvre de Virgile quelque indice positif d'une influence épicurienne. Pour l'*Énéide* personne n'en doute [...]. L'idée même du poème, qui est celle d'un devenir historique orienté vers une réussite positive, est incompatible avec les dogmes de la secte [...] ».

¹⁷ Paul Veyne, dans Virgile, *Énéide*, 2013, note 5, p. 11.

Au cours de mes recherches bibliographiques, j'ai pu remarquer qu'il était relativement difficile de trouver des articles et des ouvrages qui traitent précisément du sujet, et notamment de l'épicurisme virgilien, car il se trouve que celui-ci a rarement fait l'objet de recherches d'ensemble et est parfois seulement évoqué sur quelques lignes ou paragraphes, ce qui m'a confortée dans l'idée de poursuivre ma réflexion¹⁸.

Il m'a donc fallu compiler et croiser les différentes références et nombreux points d'accroche entre Virgile et Lucrèce afin de voir si ce qui avait été mis en avant pour les premiers poèmes virgiliens des *Bucoliques* et des *Géorgiques* pouvait également s'appliquer à son récit épique. En effet, si des empreintes de la philosophie épicurienne émergent effectivement de ses poèmes dits de jeunesse, il apparaît comme plausible que l'on puisse les retrouver dans son épopée. C'est pourquoi il m'a semblé intéressant de voir plus précisément ce qu'il en était dans ses vers épiques s'attachant au périple d'Énée et à la fondation de Rome.

Après avoir délimité un premier objet d'étude global, il a été nécessaire de délimiter mon corpus et d'affiner mon thème de recherche. En approfondissant mon travail sur le *De rerum natura* et sur l'*Énéide*, j'ai pu constater que, dans l'un comme dans l'autre texte, ce qui touchait aux phénomènes de la vue et de la perception, et en particulier les songes, les apparitions et les images mentales, tenait une place de premier ordre, qu'on ne devait pas négliger.

C'est avant tout dans le chant IV de son poème que Lucrèce traite de la formation des perceptions et de la pensée. Il développe ici la théorie épicurienne des simulacres et les rêves y tiennent un rôle important.

Ce chant est, pour l'essentiel, consacré à la formation des images. L'auteur y décrit leur nature et met en avant le fait que celles-ci sont des pellicules d'atomes, qui, une fois détachées de l'objet, créent une image en venant frapper nos yeux.

¹⁸ Le volume de Viviane Melinghoff-Bourgerie (1990), intitulé *Les incertitudes de Virgile : contributions épicuriennes à la théologie de l'Énéide*, spécifiquement consacré aux rapprochements entre les vers du *De rerum natura* et ceux du texte virgilien, est l'un des premiers que j'ai consultés.

Si l'approche de son auteur diffère de la mienne, les nombreuses comparaisons lexicales, tout comme les parallèles et les reprises par Virgile du vocabulaire de Lucrèce qu'elle a pu mettre en avant, notamment pour tout ce qui concerne la descente aux Enfers du héros et de la sibylle, sont particulièrement intéressants.

La théorie des images est essentielle dans la doctrine épicurienne dans la mesure où elle participe à la connaissance. Les images sont vraies en tant qu'elles sont conformes à ce qui les a produites et elles peuvent donc, comme toute sensation, constituer un critère de vérité.

Il y a une objectivité des images, « des images-objets, conditions de toute représentation et de toute pensée, qui sont comme déléguées à l'esprit par le monde et les choses eux-mêmes¹⁹ ».

Les images mentales et les rêves, qui découlent de la théorie des images, occupent donc un point central tant dans les développements d'Épicure que dans les vers lucrétiens.

Lucrèce développe également dans ce chant sur les différents phénomènes de la vision et les illusions d'optique. Il explique alors que c'est notre esprit qui formule un jugement faux et non pas les sens qui sont trompeurs. Parallèlement au phénomène de la vue, Lucrèce évoque les simulacres extrêmement ténus qui pénètrent directement l'esprit, créant ainsi des images mentales, et ce à l'état éveillé comme dans les songes. Les images des rêves, comme la vision des fantômes de personnes disparues que nous pouvons avoir durant le sommeil, sont également traitées.

La question des images et de tout ce qui s'y rapporte apparaît ainsi comme centrale dans le *De rerum natura* et la doctrine épicurienne.

De même, chez Virgile, les rêves et les apparitions sont des éléments que l'on retrouve très régulièrement. Toutefois, parce que ceux-ci sont bien souvent perçus comme un moteur de l'action, on a tendance à ne voir en eux qu'un procédé littéraire classique permettant, entre autres, aux divinités de rappeler le héros troyen à sa mission première lorsque celui-ci s'en éloigne un peu trop.

Au sein de l'*Énéide*, qu'il s'agisse des rêves ou des apparitions, que ce soit des divinités ou bien des morts qui se présentent, j'ai pu constater que ceux-ci représentaient bien souvent des moments clés du récit virgilien.

Les songes et les apparitions ont certes une fonction définie dans la construction littéraire, mais dans l'*Énéide* leur traitement, le vocabulaire employé, la description des différents rêves ou apparitions, tout comme les figures qui se présentent aux personnages, tendent à montrer que Virgile s'est approprié la matière poétique et épique en y intégrant des éléments propres

¹⁹ Alain Gigandet, 1998, p. 206.

à sa formation philosophique et à ses goûts personnels, même si la structure du poème respecte les codes que l'on associe traditionnellement à l'épopée.

C'est donc sur la base des éléments présents à la fois chez Virgile et chez Lucrèce que j'ai fait le choix de restreindre mon corpus aux rêves, aux apparitions et aux images mentales.

Il est, en effet, apparu que l'intérêt d'étudier spécifiquement ces passages virgiliens résidait dans le fait que l'on pouvait, au vu de l'attention portée par la doctrine du Jardin et par le texte lucrétien aux images et à leur perception, y retrouver des traces de la fréquentation par Virgile des cercles épicuriens.

Mon travail sur la divination par les songes, et notamment leur statut particulier au sein de l'institution religieuse et de la vie civile romaines, m'a laissé supposer que le traitement des rêves et des apparitions chez Virgile ne répondait peut-être pas seulement à des exigences liées aux codes génériques de l'épopée. De plus, mes recherches sur le poème lucrétien, de même que les points de contact entre Virgile et la philosophie épicurienne, et plus particulièrement la théorie des simulacres, ont fourni un cadre épistémologique à ma réflexion.

Ainsi, s'il existe bien des études consacrées à la question du traitement des songes et des apparitions dans l'*Énéide*, notamment leurs liens avec les textes homériques, et de nombreuses autres sur le thème des images mentales dans la philosophie épicurienne et chez Lucrèce, qui consacre un chant entier à la perception, les deux thématiques ne sont que peu reliées.

En outre, lorsque des parallèles sont établis avec l'épicurisme et avec le *De rerum natura*, ces derniers sont relativement limités et renvoient bien souvent au chant VI de l'épopée, qui correspond à la descente aux Enfers du héros troyen et de la sibylle, chant charnière du récit, ou encore à certaines expressions ou certains passages particuliers.

Il m'a alors paru nécessaire de réfléchir sur la façon dont l'étude des apparitions et des songes présents dans l'*Énéide* de Virgile peut laisser entrevoir des empreintes de l'enseignement épicurien qu'il a reçu dans sa jeunesse.

Je me suis également demandé dans quelle mesure le traitement de ces différents épisodes qui rythment l'épopée virgilienne constitue un reflet des considérations épicuriennes qui ont

participé à la formation philosophique du jeune Virgile. De même, il m'est apparu primordial de montrer en quoi, mais aussi jusqu'où, la façon dont il aborde la question des rêves et des apparitions au travers d'un récit épique codifié peut être mise en rapport avec les écrits d'Épicure et plus spécifiquement le *De rerum natura* de Lucrèce.

En effet, l'un de mes objectifs a consisté à montrer jusqu'où il était pertinent de pousser les rapprochements, notamment au niveau du vocabulaire utilisé par les deux auteurs, afin de mettre en évidence les limites de l'étude. Le texte de Lucrèce m'a ainsi servi d'outil pour l'analyse et permis de déchiffrer les allusions épicuriennes.

Cependant, une fois mon sujet établi, ma problématique d'ensemble formulée, mes principales pistes de recherche définies et orientées, j'ai été confrontée à plusieurs difficultés, d'ordre méthodologique, mais aussi d'ordre épistémologique.

L'une des principales difficultés que j'ai rencontrées a concerné les références scientifiques. J'ai rapidement pu constater que les ouvrages les plus à même de me servir de base de travail étaient parfois datés, je pense par exemple aux textes de Pierre Boyancé sur l'épicurisme ou sur Virgile²⁰. Il a donc été nécessaire de construire, à partir d'une bibliographie très fragmentée, des outils d'analyse plus récents qui, pour une grande part néanmoins, ne font que prolonger les études antérieures que j'ai consultées et dont l'intérêt était dans certains cas toujours d'actualité.

Pour répondre au mieux à ces questions, j'ai organisé mon travail de recherche autour de trois principales idées, constituant les trois parties de cette thèse.

La première partie est conçue comme un essai de mise au point traitant de façon générale de Virgile et l'épicurisme de son époque. J'aborde ainsi dans un premier temps ce qui touche à l'épicurisme romain et aux cercles philosophiques de la baie de Naples, avant de me pencher, dans un second temps, sur l'épicurisme qui ressort de ses premières œuvres, à savoir les deux poèmes des *Bucoliques* et des *Géorgiques*.

²⁰ Cet ouvrage, certes paru en 1963, a été un outil indispensable et a constitué une base solide pour l'étude du texte de Virgile. Il m'a été utile non seulement pour l'établissement d'une typologie des songes et des apparitions dans l'*Énéide*, mais également pour ce qui touche aux représentations divines. L'approche particulièrement méthodique de Pierre Boyancé m'a, en outre, permis d'éclaircir un certain nombre de points touchant la religion de Virgile. En effet, chaque titre chapitre est constitué d'un terme sur lequel l'auteur revient de façon claire, notamment les Enfers ou encore la divination. Cela m'a aidée à me forger une première idée sur ces questions tout en cherchant à les approfondir et à les compléter.

J'aborde par la suite d'un point de vue global ce qui a trait à l'épicurisme dans l'*Énéide*, en commençant par réfléchir à la place de Virgile en tant que poète au service de l'élite romaine et du pouvoir augustéen. Par ailleurs, malgré le fait que son œuvre épique soit centrée sur le personnage d'Énée et qu'elle se présente comme un récit téléologique, il est possible de mettre en lumière un certain nombre d'exemples d'empreintes épicuriennes et lucrétiennes.

Après avoir posé un cadre et situé mon étude, j'ai entrepris de faire un état de la question des songes et des apparitions, notamment de leurs rapports avec la vie romaine ou encore de la manière dont ils sont représentés et de la place qu'ils tiennent dans la pensée philosophique et littéraire.

Ma deuxième partie se recentre donc davantage sur les songes, les apparitions et les images mentales. Il est question du statut des songes et de la divination dans l'Antiquité. Sont alors envisagés les points de vue de trois penseurs grecs : Démocrite, Platon et Aristote, mais également la place du songe dans la tradition littéraire latine ainsi que leurs rôles dans les pratiques cultuelles, tant dans le monde grec que dans le monde romain.

Je traite en outre de façon plus précise du statut du rêve dans la philosophie épicurienne. Sont définis et développés la théorie de la vision, celle des simulacres et des rêves ainsi que certains éléments essentiels de la doctrine du Jardin et qui posent encore aujourd'hui question tels que la notion de *prolēpsis* ou la conception mentale des dieux. Ces éléments viennent justifier l'intérêt du corpus.

Par ailleurs, mon travail sur ces différents types de textes m'a également permis de constater qu'un certain nombre de termes revenait régulièrement, dont quelques-uns m'ont paru devoir être dégagés et étudiés de façon plus approfondie.

Ainsi, ma troisième partie qui constitue le cœur même de mes recherches s'attache à étudier le vocabulaire des songes et des apparitions. Après avoir dégagé quatre termes clés du corpus : *imago*, *simulacrum*, *umbra* et *species*, il me faudra ensuite en démontrer la pertinence.

En effet, tous quatre peuvent être traduits en des termes relativement proches et renvoient, à première vue, à des notions très similaires, pourtant leur emploi n'est pas sans signification dans ce contexte.

Cette analyse lexicale me permettra, pour finir, d'aborder et d'établir une véritable typologie de ces rêves et de ces apparitions chez Virgile. Cet élément essentiel donnera elle-même l'occasion d'approfondir la question de leurs échos et de leurs liens avec le *De rerum natura* de Lucrèce.

L'épicurisme au temps de Virgile

C'est un fait évoqué par diverses sources que Virgile, durant ses années de formation, a fréquenté les cercles épicuriens de la baie de Naples et qu'il y a très vraisemblablement suivi l'enseignement de l'épicurien Siron²¹. À cette occasion, il a sûrement rencontré Philodème de Gadara, représentant de premier ordre de l'épicurisme de cette période²².

Il nous a ainsi paru essentiel de nous pencher sur l'impact et les empreintes que cette relation entre le jeune poète et les milieux épicuriens avaient pu laisser dans ses écrits et plus spécifiquement dans son épopée.

Nous nous intéresserons dans un premier temps à l'épicurisme romain et plus particulièrement à ses représentants de la baie de Naples, dont Philodème de Gadara. Nous étudierons dans un second temps les reflets épicuriens que l'on peut dégager des textes des *Bucoliques* et des *Géorgiques*, mais nous ferons d'abord un point sur la contradiction qui semble exister entre les positions d'Épicure et le choix fait par Virgile de se consacrer à la poésie. Enfin, nous mettrons en évidence les liens existant, au sein de l'*Énéide*, entre l'écriture de Virgile et les thématiques propres à la philosophie d'Épicure et au poème de Lucrèce.

Si l'enseignement épicurien que Virgile a reçu durant ces années napolitaines semble depuis longtemps reconnu et accepté, bien souvent les études se concentrent presque exclusivement sur ses écrits dits de jeunesse que sont les *Bucoliques*, ou encore sur les *Géorgiques*²³ ; en revanche la part d'épicurisme, lorsque l'on veut bien l'admettre dans l'*Énéide*, semble la plupart du temps minimisée, voire complètement occultée.

²¹ Voir notamment Servius, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile. Livre VI*, v. 264 : « *ex maiore autem parte Sironem, id est magistrum suum Epicureum sequitur* » (mais dans une assez large mesure, c'est Siron, son maître épicurien, qu'il suit). On peut également citer deux petites pièces du *Catalepton* (V : « *magni petentes docta dicta Sironis* » et VIII : « *villula, quae Sironis eras* »), poème pseudo-virgilien dont l'authenticité n'est pas établie, dans lesquelles on trouve une référence à Siron. Voir sur ce sujet Chambert, 2003, p. 247-264 ; Gigante, 2001, p. 5-26 et 1990.

²² À l'époque où Virgile fréquente la baie de Naples et suit les leçons de Siron, Philodème de Gadara, accueilli par Lucius Calpurnius Pison dans sa villa d'Herculanum, s'y trouve également. Cicéron l'évoque dans son *Contre Pison*, 28-29, voir *infra* note 31. Philodème a, en outre, dédié son ouvrage *Le Bon Roi selon Homère* à Pison, de même qu'une de ses épigrammes. Voir également Gigante, 1987 ; Griffin, 2001 ; Delattre, 2004 et l'ouvrage collectif David Armstrong, Jeffrey Fish, Patricia A. Johnston *et al.*, 2004.

²³ Catherine Castner, 1988, p. 78-79 conclut que « *what assigns Virgil to the definite adherents is not his poems, which bear the imprint of popular Epicureanism as of many literary and cultural ingredients and influences, but*

Il paraissait donc essentiel de montrer que les textes de Virgile, et plus particulièrement ici l'*Énéide*, font assurément des renvois à la philosophie épicurienne, bien que cela n'apparaisse parfois qu'en filigrane au travers de quelques passages ou expressions particulières.

Par ailleurs, l'idée que Virgile ait subitement fait totalement abstraction de cet aspect de son enseignement et de sa formation philosophiques est difficilement concevable, même si cela peut paraître, au premier abord, ne pas devoir s'accorder avec son projet épique à la gloire d'Énée et du peuple romain.

L'épicurisme romain et la baie de Naples

L'influence de la philosophie épicurienne a depuis bien longtemps dépassé le cercle du Jardin athénien et des premiers disciples du maître. La pensée philosophique d'Épicure s'est répandue au-delà des frontières du monde hellénistique.

C'est au I^{er} siècle avant J.-C. que la doctrine d'Épicure semble avoir trouvé un second souffle et se diffuse progressivement en Italie. Ainsi, Rome qui avait auparavant exclu plusieurs épicuriens²⁴ apparaît alors comme un centre important dans la diffusion de la philosophie épicurienne²⁵.

the combination of biographical and literary evidence, and this points to a temporary and youthful, and not lifelong, adherence » ([...] ce qui fait appartenir Virgile aux disciples certains [de la philosophie épicurienne] ne sont pas tant ses poèmes qui portent l'empreinte de l'épicurisme populaire à l'image des nombreux apports littéraires et culturels et de leurs influences, mais la combinaison de preuves biographiques et littéraires, ce qui montre davantage une adhésion temporaire et de jeunesse, plutôt que toute sa vie durant).

De même, Chambert (2004, p. 55) affirme : « *There is an undeniable Epicurean influence on the poems of Vergil's youth* » (Il y a une influence épicurienne indéniable dans les poèmes de jeunesse de Virgile).

²⁴ Aux alentours de 155, ou 173 avant J.-C. pour certains, la datation précise est encore disputée, deux Grecs, Alkios et Philiskos, qui voulaient fonder une école épicurienne à Rome en furent chassés (Athénée, *The Learned Banqueters*, XII, 68 : « *Καλῶς ἄρα ποιοῦντες Ῥωμαῖοι οἱ πάντα ἄριστοι Ἀλκαῖον καὶ Φιλίσκον τοὺς Ἐπικουρείους ἐξέβαλον τῆς πόλεως, Λευκίου τοῦ Ποστουμίου ὑπατεύοντος, δι' ἃς εἰσηγοῦντο ἠδονάς* » (Les Romains donc, qui sont les meilleurs en toutes choses, ont bien fait quand ils ont chassé de la cité les épicuriens Alkios et Philiskos sous le consulat de Lucius Postumius, en raison des plaisirs qu'ils avaient introduits [traduction personnelle]).

La philosophie épicurienne qui faisait du plaisir le souverain bien et qui refusait toute intervention des dieux dans les affaires humaines était, semble-t-il, mal acceptée dans la cité. Voir notamment Giuseppe Cambiano, 1989, p. 246 ; Boyancé, 1960, p. 500-501 ; Paul Pédech, 1965, p. 67 ; Ferrary, 2014, p. 354-356 ; David Sedley, 2012, p. 30 et Castner, 1988, p. xiii : « This was probably part of a general conservative reaction » (Cela participait probablement d'une réaction générale conservatrice).

²⁵ « *Le De rerum natura est, à côté de nombreux ouvrages de Philodème de Gadara, le témoignage le plus révélateur sur la diffusion déjà indéniable de la philosophie épicurienne en Italie au I^{er} siècle av. J.-C.* »

On trouve chez Cicéron, notamment, plusieurs mentions de cet engouement pour la philosophie d'Épicure qui a gagné un grand nombre de Romains²⁶. Dans le *De finibus*, par exemple, on peut lire ces quelques mots : « *Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sint Epicurei*²⁷ » ou encore dans les *Tusculanes* dans lesquelles, malgré l'exagération certaine qui transparait dans ses propos, l'auteur semble faire le constat d'une popularité de l'épicurisme pour autant bien réelle : « *Post Amafinium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt*²⁸ [...] ».

Mais c'est plus spécifiquement en Campanie, région de culture grecque située aux alentours de la baie de Naples que le courant philosophique s'implante et se développe.

En effet, au I^{er} siècle avant J.-C. la baie de Naples est le théâtre d'une intense activité intellectuelle, notamment parce que la cité napolitaine, qui se trouve à l'intersection des mondes grec et romain, est considérée à l'époque comme un centre important de la culture hellénistique. Les Romains viennent profiter du loisir et des plaisirs grecs qu'offre la cité qui demeure en même temps sous domination romaine²⁹.

Les rouleaux épicuriens appartenant à une très riche bibliothèque découverte à Herculaneum au XVIII^e siècle lors des fouilles de ce que l'on pense être la villa de Lucius Calpurnius Piso, beau-père de César et consul en 58 avant J.-C., sont des témoins importants de cette activité épicurienne³⁰.

Cette demeure aurait abrité un cercle d'épicuriens réunis autour du philosophe Philodème de Gadara, dont Piso était le protecteur. C'est ce dont on trouve trace dans certains passages du

(Dorandi, 1997, p. 35). « *Many Romans travelled, or sent their sons, to Athens to study in the metropolitan schools. But, conversely, many of the philosophers migrated towards the new centre of power, typically joining the entourage of a powerful Roman. By the mid first century BC, Rome itself had become one of the leading philosophical centres* » (Beaucoup de Romains voyageaient, ou envoyaient leurs fils à Athènes pour étudier dans des écoles métropolitaines. Au milieu du premier siècle av. J.-C., Rome elle-même est devenue un des grands centres philosophiques, voir Sedley, 2012, p. 29).
Voir également Benedino Gemelli, 1983, p. 281-290.

²⁶ Sur les rapports qu'entretient Cicéron avec l'épicurisme et ses représentants, dont Philodème de Gadara, voir Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre (dir.), 2001. Cet ouvrage étudie les différents liens unissant ces deux contemporains dont les œuvres présentent des problématiques comparables sur la politique, la théologie, mais aussi sur l'esthétique.

²⁷ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, I, VII, 25 : « On demande souvent pourquoi il y a tant d'épicuriens [...] »

²⁸ Cicéron, *Tusculanes*, IV, III, 7 : « D'autre part, après Amafinius, nombre de sectateurs du même système écrivirent tant d'ouvrages qu'ils conquièrent toute l'Italie [...] »

²⁹ Emmanuelle Valette-Cagnac, 2005, p. 215-252.

³⁰ Voir James Warren (dir.), 2009 et plus particulièrement les articles de Sedley et Michael Erler.

Contre Pison de Cicéron qui évoque les liens d'amitié qui unissent les deux hommes³¹. De même, le philosophe grec a dédié à Pison son œuvre *Le Bon Roi selon Homère*, qui traite de politique et des qualités attendues d'un bon chef d'État.

Philodème, originaire de la cité de Gadara, aurait suivi l'enseignement de Zénon de Sidon, scholarque du Jardin à Athènes entre ~ 110 et ~ 75 avant J.-C., dont l'arrivée à la tête de l'école épicurienne athénienne semblait déjà marquer un certain renouveau. Il est par la suite venu s'installer à Rome avec l'espoir de recréer une communauté épicurienne à l'image de celle du Jardin originel d'Épicure³².

Une grande partie des œuvres trouvées à Herculaneum viennent de ce que l'on suppose être la bibliothèque personnelle de Philodème. Il apparaît fort probable qu'à la mort de Zénon, il ait hérité d'une partie de sa bibliothèque qui contenait assurément des ouvrages indispensables à la poursuite de l'œuvre de son maître c'est-à-dire revenir à l'étude des écrits fondateurs de l'école et pouvoir assurer au mieux la défense de la doctrine épicurienne, notamment contre les fréquentes attaques des stoïciens³³. C'est sûrement ce qui explique que l'on ait retrouvé dans la bibliothèque d'Herculaneum un vieux fonds d'ouvrages épicuriens dont des écrits d'Épicure, de Colotès, etc.³⁴. Les papyrus mutilés retrouvés à Herculaneum sont parmi les rares témoins des écrits de Philodème avec un certain nombre d'épigrammes qui lui sont attribués³⁵.

Mais ce n'est pas le seul grand représentant de l'épicurisme à fréquenter la baie de Naples. En effet, le philosophe grec Siron dispense lui aussi l'enseignement du Jardin.

³¹ Cicéron, *Contre Pison*, XXVIII : « *Est quidam Graecus qui cum isto uiuit, homo, uere ut dicam – sic enim cognoui – humanus, sed tam diu quam diu aut cum aliis est aut ipse secum. Is cum istum adolescentem iam tum hac dis irata fronte uidisset, non fastidiuit eius amicitiam, cum esset praesertim appetitus ; dedit se in consuetudinem sic ut prorsus una uiueret nec fere umquam ab eo discederet* » (Il y a un certain Grec qui vit avec lui, homme, à dire vrai – en effet je l'ai connu ainsi – cultivé, mais tant qu'il est avec d'autres ou qu'il est seul [...]. D'autre part, celui dont je parle a une très haute culture non seulement en philosophie, mais aussi sur d'autres sujets que, dit-on, les épicuriens généralement négligent ; il compose en plus des vers si spirituels, si charmants, si élégants, qu'il n'est pas possible de faire rien de plus harmonieux).

³² Delattre, 2001 ; Dorandi, 2001, p. 237-248 ; Gigante, 1987.

³³ Dorandi, 1997.

³⁴ Delattre et Pigeaud (dir.), 2010, notice et notes sur Philodème et ses écrits, p. 1223-1312.

³⁵ Philodème est ainsi identifié comme étant l'auteur d'une trentaine d'épigrammes regroupés dans l'*Anthologie palatine*, pour une vue d'ensemble du sujet voir David Sider, 1997, p. 28 : « *Philodemos also adopted the Hellenistic taste, not of course limited to epigrams, for point or wit, which would be all the more appreciated if it could be reserved for the poem's last word. [...]* » (Philodème a également adopté un ton hellénistique, bien évidemment pas seulement limité aux épigrammes, en ce qui concerne des points précis ou dans le style, ce qui pourrait être d'autant mieux évalué si cela pouvait être circonscrit au dernier mot du poème).

Comme le rapportent les biographes de Virgile³⁶, lors des années durant lesquelles il s'installa à Naples, il a été le disciple de celui que Cicéron qualifie, au même titre que Philodème, d'« *optimus vir* » et d'« *homines doctissimos*³⁷ ».

Mis à part ce témoignage, on ne connaît quasiment rien de la vie et de la pensée de Siron, mais on peut penser, vu l'intérêt que lui porte Cicéron, qu'il était bien connu des milieux philosophiques de l'époque. Le commentaire de Servius nous apprend lui aussi que le philosophe épicurien a eu comme auditeurs Virgile et Varus : « *nam vult exequi sectam Epicuream, quam didicerant tam Vergilius quam Varus docente Sirone*³⁸ [...] ». De même, Donat, dans sa *Vita Vergilii*, évoque la présence du poète lors des leçons épicuriennes dispensées par le philosophe campanien : « *audivit a Sirone praecepta Epicuri, cuius doctrinae socium habuit Varium*³⁹ ».

Par ailleurs, des traces papyrologiques permettent de renforcer l'idée de la présence de Virgile en Campanie et plus encore de son rapport avec les milieux épicuriens et Philodème de Gadara plus particulièrement.

En effet, grâce à l'exploitation de fragments de textes grecs provenant d'un papyrus attribué à celui-ci et découvert à Herculaneum, on a trouvé ce qui apparaît comme une preuve supplémentaire des liens qui pouvaient unir le poète romain au disciple de Zénon⁴⁰. Dans ce

³⁶ Nous faisons ici référence à certains passages relatifs à la vie de Virgile issus des textes de grammairiens qui présentent aujourd'hui encore un intérêt bien que la fiabilité de leurs témoignages ne soit pas sans poser de problèmes. En effet, cette tradition repose essentiellement sur les éléments biographiques que l'on trouve notamment chez Donat et Servius (IV^e siècle après J.-C.) et dont on pense qu'ils reposent vraisemblablement en grande partie sur une Vie de Virgile écrite par l'historien Suétone au II^e siècle après J.-C. aujourd'hui perdue (voir notamment Philippe Heuzé, 2015a, p. 1352-1353).

³⁷ Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, II, XXXV, 119 : « *Familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos* » (C'est à nos amis Siron et Philodème que tu fais, je crois, allusion, les meilleurs et les plus savants des hommes).

³⁸ Servius, *In Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, VI, 13 : « car il souhaite suivre les enseignements épicuriens, qu'aussi bien Virgile que Varus avaient appris auprès du docte Siron ».

³⁹ Donat, *Vitae Vergilianae*, 68 : « il [Virgile] a suivi les leçons de l'épicurien Siron, durant ces enseignements il a eu pour compagnon Varus ».

⁴⁰ Il s'agit du papyrus *PHerc. Paris 2*, fr. 279a, l. 7-13 :

ταῦτα μὲν οὐ[ν]
ἡμῖν ὑπὲρ τε τούτων καὶ κ[α]-
θόλου τῶν διαβόλων ἀρ[έ]-
σκει λέγειν, ὃ Πλώτιε καὶ [Ο]υά-
ρ[ι]ε καὶ Οὐργιλίε καὶ Κοιντ[ί]-
λι]ε οἱ δὲ περὶ τὸν Ν[ικασ]τ[ί]κρά-
την]...

Voilà donc ce qu'il nous plaît, à nous, de dire sur ces gens-là
(ou : ces vices-là), et de façon générale, sur les
calomniateurs (ou : les calomnies si on lit *διαβλῶν* Plotius,
Varius, Virgile et Quintilius.
Quant aux disciples de Nicasicratès ils...

On trouve cette transcription dans Delattre, 2004, p. 1383.

fragment, le nom de Virgile se trouve associé à ceux de Plotius, Varius et Quintilius⁴¹ ce qui « confirme indiscutablement que des liens étroits d'amitié unissaient au cercle des poètes latins qui entouraient Mécène, l'auteur de ce livre que la perte de la *subscriptio* finale ne nous fait cependant pas connaître avec certitude ». « Il ne peut s'agir pourtant que de Philodème, dont les *PHerc.* 253 (fr. 12, 4) et 1082 (col. 11, 3) avaient déjà laissé entrevoir le lien privilégié avec les trois poètes les moins connus aujourd'hui de cette série. Le nom de Virgile s'ajoute ainsi naturellement au nombre des amis du Gadaréen⁴². »

On peut donc supposer que les divers cercles épicuriens se rencontraient et que Virgile connaissait à la fois Siron et Philodème.

On peut toutefois légitimement s'interroger sur les motivations de Virgile et sur ce qu'il était venu chercher dans la baie de Naples.

Pour Jean-Paul Brisson, il n'y a aucun doute, « en choisissant le séjour de Naples, Virgile n'allait pas chercher les plaisirs mesquins d'une station balnéaire : il entrait à l'école du philosophe Siron⁴³ ».

Le jeune homme, qui a alors une vingtaine d'années, serait donc venu s'installer là-bas dans le but de compléter sa formation philosophique et d'approfondir sa connaissance de l'épicurisme avec peut-être l'idée d'écrire lui aussi, tout comme Philodème ou Lucrèce, un poème philosophique⁴⁴.

Comme bon nombre de jeunes Romains Virgile a suivi la voie traditionnelle qui invite à poursuivre son éducation auprès de rhéteurs et de philosophes. Après un passage à Milan et à Rome où il apprend l'éloquence et le droit, il se dirige ensuite vers la Campanie dans le but de compléter sa formation.

⁴¹ Chez Horace, dans un passage se référant à la Campanie, Plotius, Varius et Virgile se trouvent également associés et leurs noms apparaissent dans le même ordre :

<p>[...] <i>namque Plotius et Varius Sinuessae Vergiliusque occurrunt</i> [...].</p>	<p>[...] car à Sinuessa nous rejoignent Plotius, Varius, Virgile [...]. (Horace, <i>Satires</i>, I, V, 39-41)</p>
--	---

Voir Gigante, 2004, p. 87.

⁴² Delattre, 2004, p. 1384.

⁴³ Brisson, 1966, p. 48.

⁴⁴ Gigante, 2004 : « *Vergil almost certainly knew this Philodemean treatise [L'Économie], whether he read it or attended the lectures of Epicurean circle in the belvedere of the Villa dei Papyri* » (Virgile a eu très probablement connaissance ce traité de Philodème [L'Économie], s'il l'a lu ou s'il a suivi les lectures du cercle épicurien dans le belvédère de la Villa des Papyri).

Voir sur le même sujet l'article de Patricia A. Johnston, 2004.

Il aura sûrement été séduit par l'effervescence de cette région d'Italie et ses divers cercles épicuriens, très courus en ces temps, ont pu représenter un attrait pour un jeune homme venu apprendre et se former.

En effet, la Campanie, et la ville de Naples plus précisément, est très fréquentée par les épicuriens. Les divers rouleaux de papyrus endommagés lors de l'éruption du Vésuve et retrouvés dans la villa d'Herculanum laissent entrevoir la grande diversité des écrits et des thématiques abordées par les adeptes d'Épicure. Plusieurs écrits de Philodème de Gadara trouvés sur place montrent qu'il s'intéresse notamment à la rhétorique, à la musique, etc. On a ainsi trace de traités sur l'économie ou encore les vices et les vertus, qui viennent témoigner de son importante culture.

On peut donc aisément penser que le jeune Virgile, qui avait déjà, semble-t-il, un goût certain pour la rhétorique, la médecine, les lois qui gouvernent la nature et la poésie⁴⁵, a pu trouver dans la fréquentation des cercles épicuriens de la baie de Naples matière à nourrir sa réflexion.

Néanmoins, bien que la baie de Naples ait été présentée comme un haut lieu de formation intellectuelle et philosophique et l'épicurisme romain du I^{er} siècle avant J.-C. reconnu comme très actif dans la région, certains travaux de recherches tentent de nuancer cette image.

Les travaux de Jacques Perret⁴⁶ et plus récemment ceux de Pierre Vesperini⁴⁷ tendent, en effet, à voir davantage dans l'épicurisme napolitain et dans les Romains qui fréquentent leurs représentants, qu'il s'agisse de Siron ou bien de Philodème, l'expression de ce qui semble plutôt témoigner d'une sympathie superficielle.

⁴⁵ Voir Donat, *Vie de Virgile*, 15 : « *Inter cetera studia medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit* » (Parmi tous les sujets qu'il étudia, il s'adonna aussi à la médecine et surtout aux mathématiques).

⁴⁶ « Et Virgile ? Quels attraits a-t-il pu trouver [à l'épicurisme] ? Il faut faire la part de la jeunesse, généralement soucieuse de franchise, plus sensible souvent à la chaleur des amitiés qu'au contenu de l'idéologie qui leur sert de prétexte, puis l'admiration spontanée de tout ce qui touche à César, son grand homme » (Perret, 1959, p. 19).

⁴⁷ Pierre Vesperini, 2009, p. 515-543. Voir également John Ferguson, 1990, p. 2262 : « *The last period of the Republic was a great period for Epicureanism. Farrington's suggestion that there was a plebeian mass-movement alongside the aristocrats and intellectuals has not proved convincing. Even without that, they are a formidable array. But the Romans had made Epicureanism their own ; the list includes politicians, soldiers, authors with some concern for style, and bons viveurs* » (La fin de la République a été une période faste pour l'épicurisme. La suggestion de Farrington selon laquelle il y avait un afflux massif de plébéiens auprès des aristocrates et des intellectuels n'a pas été prouvée de façon convaincante. Même sans cela, il en existe une grande variété. Mais les Romains ont fait leur l'épicurisme, cette liste comprend des politiciens, des soldats, des auteurs ayant de l'intérêt pour le style et les « bons viveurs »).

Celle-ci s'apparenterait donc davantage à une sorte d'approbation de façade plus qu'à une réelle conviction ou à un intérêt profond pour les théories fondamentales attachées à la doctrine du Jardin, comme peuvent l'être les théories des simulacres ou tout ce qui tient aux phénomènes naturels.

Selon eux, le contexte politique ambiant de la fin de la République et la personne de César jouent un rôle non négligeable dans l'engouement pour l'épicurisme⁴⁸. En témoignent les nombreux adeptes ou personnages publics considérés comme tels ainsi que, entre autres exemples, les liens qui unissent Lucius Calpurnius Piso, beau-père de César, et Philodème de Gadara⁴⁹.

L'épicurisme serait un outil politique utilisé pour bousculer l'ordre établi. Certains aspects de la doctrine d'Épicure, comme l'amointrissement du rôle des divinités ou encore le regroupement en cercles d'amis, auraient ainsi servi à des fins de prosélytisme. La philosophie d'Épicure est alors vue comme un ornement et l'aspect purement philosophique se trouve relégué au second plan pour faire place à des considérations beaucoup plus pragmatiques ou utilitaristes⁵⁰.

Les Romains de la fin de la République n'auraient ainsi « pas pris au sérieux » la philosophie épicurienne, laissant cela aux seuls « vrais » philosophes et lui seraient restés, de fait, extérieurs.

⁴⁸ « Dans un milieu aussi intensément politisé que celui des dernières années de la République, il n'est rien qui ne prenne couleur politique, fût-ce la philosophie. Or les *populares*, les ennemis du Sénat, les tenants de César, tiennent pour Épicure. Comme il arrive dans la plupart des cas de ce genre, cette conjonction d'une philosophie et d'une politique ne peut guère s'expliquer de façon déductive ; tout au plus peut-on essayer de reconnaître les quelques affinités auxquelles les contemporains semblent avoir été sensibles » (Perret, 1959, p. 19).

⁴⁹ Castner, 1988, p. xiv : « *The influence of Epicureanism at Rome during its most popular period appears, in the earlier half of this century, among public personalities: Piso, Cassius, Trebatius Testa. At the end of the Republic, however, Epicureanism manifests itself not so much as political but rather as a cultural influence, and the ethical doctrines, weakened and dissipated, pervade the poetry of the Augustan Age as vague and attractive hedonistic ingredients* » (L'influence de l'épicurisme à Rome apparaît, pour ce qui concerne sa période la plus populaire, durant la première moitié de ce siècle, parmi des personnalités publiques : Piso, Cassius, Trebatius Testa. À la fin de la République, néanmoins, l'épicurisme se traduit par une influence non pas tant politique que culturelle ; quant aux doctrines éthiques, affaiblies et dissipées, elles ont imprégné la poésie de l'Âge augustéen en tant qu'ingrédients d'un hédonisme vague et séduisant).

⁵⁰ « [...] se dire épicurien ou être qualifié d'épicurien, protéger un philosophe épicurien ou suivre son enseignement, n'engageait pas des convictions, des croyances, des programmes politiques, mais des stratégies de prestige, des styles oratoires, des façons de se tenir en public, des goûts esthétiques, des plaisirs et des jeux, qui n'impliquent pas un engagement politique ou spirituel » (Vesperini, 2009, p. 518).

Ces recherches, lorsqu'elles reconnaissent une part d'épicurisme dans l'œuvre de Virgile, développent parallèlement l'idée que la doctrine n'est pas considérée dans son ensemble et surtout que Virgile n'adhère pas foncièrement à ses enseignements⁵¹.

Dans une autre perspective, on a également émis l'hypothèse que les Romains plus généralement, lassés par les conflits qui marquent cette période, trouvent un certain réconfort dans la philosophie du Jardin et dans le souverain bien que représente l'ataraxie⁵².

« Cette vie épicurienne [...] est apparue dans tout son charme surtout aux générations de la fin du I^{er} siècle, celles de Lucrèce, puis de Virgile ou d'Horace. À ces hommes tourmentés par les misères des guerres civiles atroces, par l'effondrement des traditions ancestrales, elle offrait une sorte de havre et de refuge⁵³. »

Cette polémique autour de l'épicurisme de la baie de Naples et de ceux qui la fréquentent se heurte à d'autres points de vue, notamment celui de Pierre Grimal pour lequel « [e]n ce temps là, suivre l'enseignement d'un philosophe ressemblait assez à un noviciat religieux⁵⁴ ». Afin de se former à la pratique de la sagesse, les disciples se réunissent autour d'un maître et mènent une vie commune, à l'image du premier Jardin d'Épicure.

Si l'on peut admettre qu'une partie des auditeurs romains des épicuriens napolitains ont pu venir chercher dans la fréquentation de cette école philosophique une sorte de divertissement intellectuel, nous estimons que le cas de Virgile est très différent.

Virgile connaissait bien la doctrine du Jardin et l'a assimilée. L'enseignement philosophique qu'il a alors reçu va marquer de son empreinte les écrits du poète, et même si on ne peut pas l'enfermer dans l'épicurisme, car nombreuses et variées ont été ses influences, des traces de cette fréquentation de l'école de Siron apparaissent tout au long de ses textes, qu'il ait consciemment ou non mis en avant certains aspects qui ne manquent pas de faire écho à la philosophie épicurienne et plus précisément au *De rerum natura* de Lucrèce.

⁵¹ Michel, 1970, p. 201 : « On ne saurait nier la présence de l'épicurisme ; mais celui-ci n'est pas adopté pour lui-même. Le poète cherche plutôt à concilier dans sa démarche créatrice les enseignements de plusieurs écoles ».

⁵² Notamment, Emmanuelle Valette-Cagnac, 2005.

⁵³ Boyancé, 1960, p. 514 : « On comprend que la vie n'ait jamais paru plus menacée au sein même de la cité et jamais l'enseignement d'Épicure sur la crainte de la mort n'ait paru plus actuel. Jamais aussi il n'avait semblé davantage, en présence des incohérences et des crimes de l'histoire, que les dieux se désintéressaient des hommes. »

⁵⁴ Grimal, 1985, p. 47.

Même s'il s'en est peu à peu éloigné elle fait partie intégrante de sa culture personnelle et permet d'apporter un éclairage particulier sur l'ensemble de son œuvre.

Savoir si son adhésion était totale ou bien si elle a duré dans le temps apparaît comme très secondaire. En effet, l'implication dont il fait preuve auprès des cercles épicuriens comme des leçons du maître Siron, ainsi que sa connaissance approfondie des écrits de Philodème, mais aussi du *De rerum natura* de Lucrèce sont pour nous le témoignage d'un intérêt réel et sincère pour la doctrine d'Épicure.

On peut ainsi en trouver une trace dans l'esthétique de l'œuvre de Virgile et notamment le fait de recourir à la forme poétique, comme avant lui les épicuriens Lucrèce ou Philodème, qui apparaissent comme très significatifs.

Si l'on s'attache au point de vue très tranché sur la poésie que l'on attribue à Épicure, ce parti pris paraît être en totale opposition avec ce qu'il en dit, même si à y regarder de plus près cela n'est peut-être pas si évident⁵⁵.

Pour le maître du Jardin, d'après ce que nous en disent les travaux de Philodème sur la poétique⁵⁶, « le rapport entre la poésie et la philosophie, traditionnellement difficile, confirmait l'impossibilité d'une coexistence, car la forme poétique ne peut jamais répondre aux exigences de clarté et d'efficacité articulée dans l'argumentation que la prose seule permet⁵⁷ ».

Poésie et philosophie seraient donc inconciliables, et ce, pour plusieurs raisons bien spécifiques :

⁵⁵ Elizabeth Asmis, 1995a, p. 15 : « *The ancient quarrel between philosophy and poetry seems to have played itself out in an extreme paradox in Epicureanism. Epicurus has the reputation of being the most hostile to poetry of any Greek philosopher. But some of his later followers were clearly devoted to poetry, and one of them, Lucretius, achieved a remarkable reconciliation between philosophy and poetry* » (L'ancienne querelle entre philosophie et poésie semble avoir représenté un paradoxe extrême au sein de l'épicurisme. Épicure avait la réputation d'être le plus hostile de tous les philosophes grecs à la poésie. Mais, beaucoup de ses disciples postérieurs se sont consacrés à la poésie, et l'un d'entre eux, Lucrèce, est parvenu à une remarquable réconciliation de philosophie et de la poésie).

⁵⁶ On peut ainsi lire chez Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 121b dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Le sage se contentera de discuter comme il convient de musique et de poésie, mais il ne pratiquera pas la composition de poèmes » (*Μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς ἂν περὶ τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξασθαι· ποιήματα τε ἐνεργεῖα οὐκ ἂν ποιῆσαι*).

Par ailleurs, dans le livre V de son traité *Les poèmes* Philodème propose une réflexion sur l'excellence poétique. « Si la position épicurienne n'est jamais l'objet d'une exposition continue et positive, Philodème dégage un certain nombre d'éléments à partir desquels il (re)construit en termes épicuriens la conception de l'*excellence poétique* qui repose sur une préconception du "bon poème" » (Annick Monet, « Philodème, *Les Poèmes*, livre V. Notice », dans Delattre et Pigeaud (dir.), 2010, p. 1285).

⁵⁷ Graziano Arrighetti, 1997, p. 26.

- le langage utilisé par les poètes contribue à tromper les hommes dans la mesure où il fait appel aux êtres mythologiques appartenant à la fiction et où il tend à donner une image illusoire de la nature ;
- du point de vue éthique, le fait de mettre en avant ou bien même de solliciter de façon quasi systématique les passions propres à faire naître le trouble dans les esprits s'avère incompatible avec l'idéal d'ataraxie si cher aux disciples de Jardin ;
- enfin, l'usage polysémique souvent ambigu du langage poétique se trouve en opposition avec le principe selon lequel les significations énoncées doivent être univoques et que l'on trouve exprimé au début de la *Lettre à Hérodote* :

Il faut tout d'abord saisir, Hérodote, ce que l'on met sous les mots, de sorte que nous puissions, en nous y rapportant, juger de ce qui est objet d'opinion, de recherche ou de doute, au lieu de laisser toutes choses en dehors de notre jugement en démontrant à l'infini, ou de n'avoir que des mots vides. Il est nécessaire en effet que chaque mot nous fasse voir la notion primitive et que nous n'ayons nul besoin d'une démonstration en supplément⁵⁸ [...].

Si Épicure émet clairement des réticences à l'égard de la forme poétique, la condamne-t-il fermement pour autant ?

Cela est difficile à savoir dans la mesure où ce que nous connaissons de la doctrine épicurienne originelle demeure partiel et sujet à discussion, et par ailleurs, chronologiquement éloigné des écrits de Philodème et Lucrèce.

En effet, l'auteur du *De natura rerum* estime que son projet est parfaitement justifié et légitime. D'un côté, la forme poétique est le genre littéraire le plus approprié au type de message particulier qu'il entend transmettre, car libérée des attaches qu'elle entretient avec le

⁵⁸ Épicure, *Lettre à Hérodote*, 37-38 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : *Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὧς Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαρόντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν ἢ εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενὸς φθόγγους ἔχωμεν. ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι [...].*

religieux et le mythe, la poésie associe à la capacité d'attraction, la clarté et l'efficacité de l'exposition⁵⁹.

D'un autre côté, il s'inscrit dans une tradition littéraire ancienne et particulièrement riche : il se réclame ainsi d'Ennius⁶⁰. Dans le deuxième proème du livre I (v. 921 et suiv.) Lucrèce justifie d'ailleurs son choix :

*Nec me animi fallit quam sint obscura ; sed acri
percussit thyrsos laudis spes magna meum cor,
et simul incussit suauem mi in pectus amorem
Musarum [...].
Iuuat integros accedere fontis [...]
insignemque meo capiti petere inde coronam,
unde prius nulli uelarent tempora Musae ;
primum quod magnis doceo de rebus, et artis
religionum animum nodis exsoluere pergo ;
deinde quod obscura de re tam lucida pango
camina, musaeo contingens cuncta lepore⁶¹.*

Lucrèce, en précisant qu'il entend dénouer les liens qui unissent poésie et religion, légitime son recours à la forme poétique. Le poème philosophique qu'il présente rompt avec le mythe et par là même avec l'inspiration sacrée qui y est souvent associée. « En d'autres termes, le poème philosophique n'est possible qu'à condition de détacher la profération poétique de son

⁵⁹ Arrighetti, 1997, p. 28.

⁶⁰ Edward J. Kenney, 1970, p. 366-392.

⁶¹ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 922-934 :

Je n'ignore pas combien le sujet est obscur ;
mais d'un coup de son thyrsos un grand espoir de gloire
m'a violemment percé le cœur et mon âme
se laissa pénétrer du doux amour des Muses.
[...] Joie d'aller aux sources vierges [...]
de glaner pour ma tête la couronne merveilleuse
dont jamais les Muses n'ont paré aucun front.
Car j'enseigne de grandes choses : d'abord je viens
défaire les nœuds dont la religion nous entrave ;
et puis, sur un sujet obscur, je compose des vers
si lumineux, imprégnant tout de charme poétique.

origine sacrée, qui lui confère le statut de révélation inspirée, instrument d'une vérité transcendante. Et de rompre par là le lien du poème au *muthos*⁶². »

Lucrèce, de même que Philodème, définit la fonction de la poésie afin de ne pas aller à l'encontre des enseignements du maître tout en apportant dans le même temps une réponse à ce qu'on imagine peut-être également être un essai de théorisation destinée à répondre à d'éventuelles attaques ou interrogations de la part des autres écoles et de détracteurs sur le statut de la poésie au sein de l'épicurisme⁶³.

En effet, pour ce qui concerne la poésie il n'existe pas de doctrine clairement établie et on ne trouve que très peu d'éléments se rattachant au domaine poétique dans les écrits d'Épicure. On notera toutefois qu'il existe plusieurs écrits relatifs à la poésie, notamment chez Démétrios Lacon⁶⁴. Les différents ouvrages sur le sujet dont nous avons connaissance viennent renforcer l'idée selon laquelle la forme poétique a fait l'objet de réflexions poussées au sein du Jardin, vraisemblablement dans le but d'apporter un éclairage sur un point de la doctrine resté trop longtemps obscur.

« Au sein du Jardin – surtout à partir du II^e siècle av. J.-C. –, on peut plutôt remarquer un mouvement d'“adaptation” et de “modernisation” ou d'“actualisation” de certains points de la doctrine. Cela est dû à la pression des attaques des stoïciens et au changement des conditions historiques, sociales et géographiques⁶⁵. »

Au vu des différents essais de théorisation auxquels elle a donné lieu et de l'apparition de plusieurs productions poétiques chez des adeptes du Jardin, il semble que poésie et philosophie ne soient plus nécessairement incompatibles.

Outre la forme et l'esthétique de leurs œuvres, on peut également percevoir des convergences de fond entre les écrits de Philodème et de Virgile.

⁶² Gigandet, 2003, p. 174.

⁶³ Sur ces différents aspects de la poésie épicurienne voir Annick Monet : « La distance qui existe entre ce que nous reconstruisons de l'enseignement originel d'Épicure (et notamment sa position vis-à-vis de la poésie) et ce que Lucrèce et Philodème semblent en faire dans leurs écrits ne peut qu'être rapportée à la confrontation de la doctrine aux autres philosophies hellénistiques » (Monet (dir.), 2003, p. 12). Voir aussi dans le même ouvrage les articles suivants : Erlar, 2003, p. 147-162 ; Gigandet, 2003, p. 171-182 et Arrighetti, 2003, p. 21-33.

⁶⁴ Démétrios Lacon, *Les poèmes*, dans Delattre et Pigeaud (dir.), 2010, p. 261 et suiv. : Ce [style ?] comporte la qualité, parce qu'il y a eu [quelque chose] pour charmer la sensation, et c'est la [quantité] qui a mis cette dernière en mouvement.

Nous pouvons également citer les quelques éléments présents chez Philodème, notamment dans *La rhétorique*, qui laissent à penser que Zénon de Sidon et Métrodore avaient eux aussi réfléchi sur la question de la poésie.

⁶⁵ Dorandi, 1997, p. 42.

On en trouve notamment une illustration lorsque l'on met en parallèle certains passages du traité *Du bon roi selon Homère* et des *Géorgiques*. Ici par exemple, les thèmes abordés concernant leurs croyances politiques semblent se rejoindre. L'idée selon laquelle seul un roi juste et bon est en mesure d'assurer la prospérité de son royaume, comme le suggère le philosophe épicurien en mettant en parallèle la richesse des Phéaciens et l'aridité de la terre d'Ithaque, trouve un écho avec l'âge d'or évoqué par Virgile au début de son poème, lorsque la justice et la concorde régnaient encore parmi les hommes⁶⁶ :

*Ante Iovem nulli subigebant arua coloni ;
Nec signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat. In medium quærebant, ipsaque tellus
Omnia liberius, nullo poscente, ferebat*⁶⁷.

καὶ παρὰ Θαίαζιν οἱ [λιμέ]νες καὶ
τὰ τείχη{ι} καὶ [οἱ | ν]αοὶ καὶ ΚΑΤΑ[--- | .] ΜΟΙ
παρέστανται [δέ δι'] | ἔτους τὰ δένδρα κα[ρποφο]|ροῦντα.
καὶ παρ' Ἰ[θακησί] | οἰς δὲ τοῖς ὄρειν[ήν --- | .] [lacunes]
καὶ τ[ῶ]ι μετ' [ἐπι]κεία[ς] καὶ μετ' εὐδ[ι]κίας
Βασιλεφεύοντι φέρειν ο[ἴ]αι | τὴν γῆν⁶⁸

De même un bon roi pour Philodème sait mettre un terme aux discordes, car « Homère déteste ceux qui aiment la guerre et la discorde⁶⁹ » et il a pour modèles Ulysse ou Nestor qui,

⁶⁶ Grimal, 1985, p. 51-52.

⁶⁷ Virgile, *Géorgiques*, I, 125-128 :

Avant lui, point d'enclos, de bornes, de partage :
La terre était de tous le commun héritage ;
Et, sans qu'on l'arrachât, prodigue de son bien,
La terre donnait plus à qui n'exigeait rien.

⁶⁸ Philodème, *Il buon re secondo Omero*, col. XXX .

Commentaire de Tiziano Dorandi, dans *ibid.*, p. 179-180 : « *Da quella óμόνοια τῶν ἀριστῶν prospettata da Filodemo come una prerogativa indispensabile per il successo di un re, ha origine, secondo Omero, la prosperità materiale che è ben rappresentata dalla terra dei Feaci. [...] la terra dei Feaci rappresenta, nella sua prosperità, un paese retto da un buon re, cui si contrappone la terra di Odisseo, montuosa e sterile, esempio di un paese sotto un cattivo governo* » (Cette *óμόνοια τῶν ἀριστῶν* considérée par Philodème comme l'apanage indispensable du succès d'un roi, trouve son origine, selon Homère, dans la prospérité matérielle, bien représentée par la terre des Phéaciens. [...] la terre des Phéaciens représente, dans sa prospérité, un pays régi par un roi bon, auquel s'oppose la terre d'Ulysse, montagneuse et stérile, exemple d'un pays sous l'égide d'un mauvais gouvernement).

par leur sagesse, savent apaiser les tensions⁷⁰. Ces passages peuvent être rapprochés du début du chant III des *Géorgiques* dans lequel le poète rappelle de façon subtile la victoire d'Octave sur Antoine et la paix qu'il a su ramener dans l'empire :

*Addam urbes Asiae domitas pulsumque Niphaten
fidentemque fuga Parthum uersisque sagittis
et duo rapta manu diuerso ex hoste tropea
bisque triumphatas utroque ab litore gentis*⁷¹.

L'influence exercée par le poème philosophique de Lucrèce sur les écrits de Virgile est certaine et a été abondamment traitée. Il y a, *a priori*, tout lieu de penser que, lors de son arrivée à Rome ainsi qu'au cours de sa retraite campanienne, il a très probablement eu accès à l'œuvre poétique de Lucrèce ou du moins, à une partie de celle-ci, bien qu'il n'y ait par ailleurs aucune preuve sérieuse, du fait que Lucrèce ait pu, lui aussi, participer aux cercles épicuriens de Campanie⁷² ou qu'il ait eu quelques liens avec d'autres disciples d'Épicure. En effet, cette affirmation se trouve renforcée par l'existence de certaines vraisemblances chronologiques, en considérant notamment l'époque de rédaction du *De rerum natura*, laissant supposer que Virgile a pu lire assez tôt un certain nombre de vers lucrétiens. Ainsi, selon Jean-Paul Brisson, « si dès février 54 des copies des parties déjà rédigées du poème circulaient dans un milieu restreint non épicurien, – donc pour de simples raisons littéraires, — il n'est pas invraisemblable de penser que Virgile, lié sans doute assez vite avec certains cercles intellectuels de Rome, ait pu lire, dès 51 ou 52, de larges extraits de l'œuvre de Lucrèce⁷³ ».

⁶⁹ *Ibid.*, col. XXIX : « Ὀμηρος συν- | εχθαίρει τοὺς πολ[έμο]ν καὶ τοὺς ἔριδος φίλο[ν]ς [...] » (traduction personnelle).

⁷⁰ *Ibid.*, col. XXIX.

⁷¹ Virgile, *Géorgiques*, III, 30-33 :

J'ajouterai les villes d'Asie domptées, le Niphate repoussé
le Parthe qui se fie à sa fuite et aux flèches qu'il a lancées en se retournant,
les deux trophées ravis par une seule main sur des ennemis opposés
et les peuples deux fois menés en triomphe depuis les deux rivages.

⁷² Voir notamment Chambert, 2003, p. 247-264 ; Castner, 1988, p. 37.

⁷³ Brisson, 1966, p. 49-50, note 35.

Malgré les nombreuses incertitudes qui demeurent encore autour de la retraite napolitaine de Virgile, il semble très probable que le jeune poète se soit trouvé en relation étroite avec l'un des courants de pensée les plus féconds et les plus en vue de cette époque et que son œuvre tout entière s'en soit trouvée imprégnée.

L'épicurisme attribué à Virgile dans ses premières œuvres

Dans les poèmes virgiliens des *Bucoliques* et des *Géorgiques* les empreintes laissées par le passage du poète en Campanie et sa rencontre avec les milieux épicuriens apparaissent plus explicitement. Ainsi la plupart des recherches portent-elles principalement sur ses deux œuvres.

Ce choix tient notamment au cadre général des poèmes dans lesquels le bonheur simple, l'univers pastoral et surtout la contemplation de la nature, sont mis en avant et s'accordent parfaitement avec la doctrine d'Épicure et les écrits de Lucrèce.

Ainsi, nous nous proposons d'étudier sous l'angle de l'épicurisme les deux poèmes virgiliens que sont les *Bucoliques* et les *Géorgiques*.

Les *Bucoliques*

On situe généralement la rédaction des *Bucoliques* aux alentours de 42 avant J.-C., soit durant une période de grand désordre⁷⁴.

Alors que les guerres civiles font rage, Virgile fait le choix d'écrire un poème qui célèbre la nature et le quotidien paisible des bergers, mais aussi un temps révolu. On peut ainsi lire dès les premiers vers des *Bucoliques* :

*Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi
siluestrem tenui musam meditaris auena ;
nos patriae finis et dulcia linquimus arua ;*

⁷⁴ Voir Jeanne Dion, 2015a, p. XXXIII ; Jean-Pierre Néraudau, 1997, p. IX-X.

[...] *tu, Tityre, lentus in umbra,*
*formosam resonare doces Amaryllida silvas*⁷⁵.

Ce passage et les thèmes évoqués font écho au *De rerum natura* de Lucrèce, lorsqu'au chant V, il revient sur l'origine de la musique et des arts :

Saepe itaque inter se prostrati in gramine molli,
propter aquae riuom, sub ramis arboris altae,
non magnis opibus iucunde corpora habebant [...].
Tum ioca, tum sermo, tum dulces esse cachinni
*consuerant : agrestis enim tum Musa uigebat*⁷⁶.

Il oppose alors cet idéal de vie modeste, en accord avec la nature, où les hommes vivent dans une bonne entente, aux temps modernes où les mêmes hommes se consomment dans l'espoir vain d'acquérir toujours plus de richesses et s'épuisent dans d'interminables luttes de pouvoir.

Dès les premiers vers, Virgile dépeint un Tityre à l'image des premiers hommes de Lucrèce, nonchalamment couché sous un arbre, s'appêtant à jouer de la flûte : c'est là un paysage idyllique que ne vient troubler aucun souci extérieur.

Le souverain bien de la doctrine d'Épicure, l'ataraxie, l'absence de troubles, apparaît en filigrane au travers de ces quelques vers et certains ont donc voulu voir dans ce personnage un reflet du poète lui-même.

⁷⁵ Virgile, *Bucoliques*, I, 1-5 :

Ô Tityre, tandis qu'à l'aise sous le hêtre,
Tu cherches sur ta flûte un petit air champêtre,
Nous, nous abandonnons le doux terroir natal,
Nous fuyons la patrie, et toi, tranquille à l'ombre,
Tu fais chanter au bois le nom d'Amaryllis.

⁷⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1392-1398 :

Souvent donc entre amis couchés sur l'herbe tendre,
au bord d'une rive, sous les branches d'un arbre altier,
ils choyaient allègrement leur corps à peu de frais [...].
Alors ils s'adonnaient aux jeux, devisaient et riaient,
c'était alors vraiment que s'épanouissait la muse agreste.

Tityre, ancien esclave désormais affranchi, possède un peu de terrain et une demeure modeste en Arcadie qu'il se propose de partager avec Mélibée, le temps pour celui-ci de prendre un peu de repos. Au bonheur exprimé par Tityre s'oppose le désespoir de Mélibée, victime des expropriations dont il est également question dans la neuvième Bucolique que l'on peut mettre en parallèle⁷⁷ : « *“Haec mea sunt ; ueteres migrati coloni.” Nunc uicti, tristes, quoniam fors omnia uersat*⁷⁸ [...] ».

Tityre donne une certaine image de la sagesse épicurienne. Lorsque l'on pénètre chez lui on ne trouve aucun excès de luxe ou de confort, le lit est fait de feuilles, le repas frugal : du fromage, quelques fruits et des châtaignes. Il vit en harmonie avec la nature dont il a choisi de s'entourer et qui lui fournit tout ce qui lui est strictement nécessaire.

On peut imaginer que Virgile fait ici référence à l'idéal de vie épicurien qu'il a lui-même expérimenté au contact de Siron dans la baie de Naples. Loin des tumultes de la vie politique et des soucis liés à la vie dans une cité telle que Rome, il transpose à l'écrit un état d'esprit et un objectif de sagesse qui sont le reflet de ses préoccupations personnelles.

Le genre bucolique se prêtait tout à fait à son dessein. Mais il ne s'agit pas seulement d'une convention littéraire et afin de « faire sentir les différences qui le séparaient de ses modèles grecs, il a profilé, à l'arrière-plan des données helléniques de l'alexandrinisme et des noms propres, le cadre précis où se situait son expérience personnelle de la pratique épicurienne⁷⁹ ».

On retrouve donc des éléments propres à la doctrine et aux préoccupations du Jardin à différents moments du poème. Un exemple représentatif est celui de la cosmogonie que propose Silène dans la sixième églogue :

*Namque canebat uti magnum per inane coacta
semina terrarumque animaeque marisque fuissent
et liquidi simul ignis ; ut his exordia primis*

⁷⁷ « Le dialogue en mouvement renvoie à celui du premier poème dans lequel deux personnages rencontrent le douloureux sujet d'actualité, l'expropriation qui frappe tous les paysans » (Heuzé, 2015b, p. 1111).

⁷⁸ Virgile, *Bucoliques*, IX, 4-5 :

Hors d'ici, vilains. Je suis chez moi :

Et vaincus, puisqu'enfin le sort renverse tout [...].

⁷⁹ Brisson, 1966, p. 67-68.

*omnia*⁸⁰ [...].

Cet exposé n'est pas sans rappeler les idées épicuriennes sur les origines du monde et les théories atomistes développées par Démocrite, puis Lucrèce dans son *De rerum natura*.

On note par ailleurs que les renvois à la philosophie épicurienne ne sont pas seulement idéologiques, mais aussi lexicaux.

En effet, les termes « *exordia* », « *semina* » ou encore « *inane* » font clairement écho au vocabulaire lucrétien et « *magnum per inane* » ou plus simplement « *per inane* » est une expression qui se retrouve à plusieurs occasions dans le *De rerum natura*, notamment aux chants I (vers 1018 et 1103) et II (vers 65 et 105). De même avec l'ensemble « *liquidus ignis* » (feu liquide, vers 33) qui rappelle l'acception lucrétienne de « *liquidus* » (VI, vers 205). Enfin, l'usage du terme « *animae* » au sens de « airs » est également un emprunt à Lucrèce (I, vers 714-715)⁸¹.

Outre les théories épicuriennes qui affleurent dans ce passage, la figure de Silène a, à de nombreuses reprises, été rapprochée de celle de Siron, le maître campanien de Virgile et notamment par Servius qui, dans son commentaire, écrit :

[...] *quasi sub persona Sileni Sironem inducit loquentem, Chromin autem et Mnasyron se et Varus vult accipi*⁸².

Siron, Virgile et Varus sont assimilés aux personnages de cette sixième églogue : Silène, Chromis et Mnasyron. De même, les mots de Mopsus à propos de Daphnis : « *Deus, deus ille,*

⁸⁰ Virgile, *Bucoliques*, VI, 31-34 :

Car il chantait comment, au sein du vide immense,
Les éléments mêlés, la terre et l'onde et l'air
Et le feu se pressaient, ces principes de tout [...].

⁸¹ Voir notamment le commentaire d'Hélène Casanova-Robin sur le chant VI dans Virgile, *Bucoliques*, 2014, p. 156-157.

⁸² Servius, *In Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, VI, 13 : « [...] de sorte que sous le masque de Silène il met en scène Siron en train de parler, et lui et Varus s'apparentent à Chromis et à Mnasyron ».

*Menalca*⁸³ », reprennent directement les vers lucrétiens adressés à Épicure que le poète célèbre comme un dieu : « *dicendum est, ille deus fuit, deus*⁸⁴ [...] ».

On peut donc parfaitement imaginer qu'il s'agit là d'un hommage de Virgile à ses maîtres épicuriens et à leur système de pensée dont les traces visibles au travers de ces églogues prouvent qu'il en a tiré certains enseignements.

Le thème de l'amour malheureux qui se trouve au centre de la huitième églogue peut lui aussi faire écho aux théories épicuriennes et lucrétiennes.

Les deux bergers, Damon et Alphésibée, chantent une passion contrariée et malheureuse, car l'être aimé est en ville, tandis que les personnages qu'ils mettent en scène sont demeurés à la campagne. L'amant désabusé du premier chant décide même de mettre fin à ses jours :

[...] *Viuite silvae :*
praeceps aerii specula de montis in undas
*deferar ; extremum hoc munus morientis habeto*⁸⁵.

Dans le même ordre d'idée, le berger Corydon, dans la deuxième églogue, est tourmenté sans relâche par sa passion pour Alexis, mais, dès les premiers mots, il est condamné à souffrir, car son amour est sans espoir :

Formosum pastor Corydon ardebat Alexim,
*delicias domini, nec quid speraret habebat*⁸⁶.

⁸³ Virgile, *Bucoliques*, V, 64 : Un dieu, c'est un dieu Ménalque.

⁸⁴ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 8 : disons-le, ce fut un dieu, un dieu [...].

⁸⁵ Virgile, *Bucoliques*, VIII, 58-60 :

[...] Adieu forêts... Je vais
Me jeter dans les flots du haut d'un promontoire...
(Du mourant que je suis, reçois le don suprême.)

⁸⁶ *Ibid.*, II, 1-2 :

Pour le bel Alexis, délices de mon maître,
Le pâtre Corydon se consumait en vain.

Le poème suit les différents mouvements de la passion de Corydon et se termine par ce qui ressemble à une soudaine prise de conscience. Le berger se reproche sa folie « *dementia* » et l'amour qui le pousse à l'inaction.

Dans les derniers vers du poème apparaissent successivement les termes « *uoluptas* » et « *dementia* » qui rappellent indéniablement les critiques de l'amour émises par les épicuriens. En effet, pour les adeptes du Jardin, la passion amoureuse, comme tout excès, est à bannir dans la mesure où elle se trouve être source de nombreux maux et de troubles qui s'opposent à l'ataraxie⁸⁷. C'est ce qu'expriment ces quelques vers du *De rerum natura* :

*Sed fugitare decet simulacra, et pabula amoris
absterrere sibi, atque alio conuertere mentem, [...]
Vlcus enim uiuescit et inueterascit alendo,
inque dies gliscit furor atque aerumna grauescit [...]
Nec Veneris fructu caret is qui uitat amorem,
sed potius quae sunt sine poena commoda sumit⁸⁸.*

La passion amoureuse nuit à la tranquillité de l'âme, en cela elle appartient à la catégorie de ce qu'Épicure nomme les désirs vains :

Il faut en troisième lieu comprendre que parmi les désirs, les uns sont naturels et les autres vains, et que parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, et les autres seulement naturels. Enfin, parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur, les autres à la tranquillité du corps, et les autres à la vie elle-même. Une théorie véridique des désirs sait rapporter les désirs et l'aversion à la santé du corps et à

⁸⁷ Voir p. 36 et suiv.

⁸⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 1063-1069 :

Mais il convient de fuir sans cesse les images,
de repousser ce qui peut nourrir notre amour, [...]
À le nourrir, l'abcès se ravive et s'incruste,
de jour en jour croît la fureur, le mal s'aggrave [...]
Fuir l'amour n'est point se priver des joies de Vénus,
c'est au contraire en jouir sans payer de rançon.

l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là la fin d'une vie bienheureuse, et que toutes nos actions ont pour but d'éviter à la fois la souffrance et le trouble⁸⁹.

Le sentiment amoureux, à la différence de l'amour physique qui est un désir naturel, mais non nécessaire, est à bannir parce qu'il aveugle et trompe, il est « dangereux, car susceptible d'égarer l'aspirant au bonheur vers des représentations vides⁹⁰ ».

Ainsi, plusieurs éléments viennent confirmer la présence de l'influence épicurienne au sein des poèmes. Les uns sont d'ordre thématique : la vie simple des paysans ou les dangers de la passion. D'autres encore font apparaître l'emploi d'un lexique similaire⁹¹. Son expérience de la doctrine d'Épicure a laissé chez Virgile une empreinte palpable qui s'exprime également dans les *Géorgiques*.

Les *Géorgiques*

Pour les *Géorgiques* comme pour les *Bucoliques*, le problème des liens entre Virgile et la philosophie d'Épicure est au cœur de polémiques scientifiques et suscite, encore aujourd'hui, recherches et interrogations⁹².

Il est toutefois possible de faire un état de la question des traits proprement épicuriens que l'on peut relever à l'intérieur de ces poèmes. Il s'agit ici de montrer que lorsque le poète travaille à la composition des *Géorgiques*, il reste proche de modes de pensée qui sont ceux de l'épicurisme et plus précisément de Lucrèce⁹³.

⁸⁹ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 127-128 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : Αναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. Καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δ' ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀσχησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Τοῦτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μὴτε ἀλγῶμεν μὴτε ταρβῶμεν.

⁹⁰ Julie Giovacchini, Christophe Darras, Daniel Delattre et Joëlle Delattre-Biencourt, 2010, p. 1429.

⁹¹ Voir la dernière partie et la lecture de *l'Énéide*, p. 120 et suiv.

⁹² Voir Philip Hardie et Stuart Gillespie (dir.), 2007, notamment l'article « Lucretius and later Latin literature in antiquity », p. 111-128 ; Gigante, 2001 ; Monica R. Gale, 2000.

⁹³ Gale, 2000, p. 2 : « Wilkinson [*The Georgics of Virgil: A Critical Survey*, Cambridge University Press, 1969] suggests that the impact of Lucretius' poem on the young Virgil was so great as to determine not only the form of the *Georgics* but also its themes and world-view it embodies » (Wilkinson [*The Georgics of Virgil: A Critical Survey*, Cambridge University Press, 1969] suggère que l'impact du poème de Lucrèce dans la jeunesse de

Comme le rappelle Jacqueline Fabre-Serris, « les *Bucoliques* et les *Géorgiques* ont pour point commun d'être des poèmes de la nature qui tiennent compte de la condamnation par Lucrèce de la passion amoureuse⁹⁴ ». En effet, ici aussi, la passion amoureuse conduit au malheur. Orphée en est la parfaite illustration. Amoureux impatient, pris de folie, « *dementia* » écrit Virgile, il ne peut s'empêcher de se retourner vers Eurydice, causant ainsi leur perte à tous les deux :

*cum subita incautum dementia cepit amantem,
ignoscenda quidem, scirent si ignoscere Manes :
restitit Eurydicenque suam iam luce sub ipsa
immemor heu ! uictusque animi respexit*⁹⁵.

L'amour, lorsqu'il est poussé à l'extrême et qu'il laisse place aux passions doit être tenu à distance par celui qui aspire à la tranquillité et à la sagesse épicurienne.

Par ailleurs, le choix qu'a fait le poète de dédier son œuvre à Mécène, personnage influent dont on a plusieurs fois évoqué les affinités avec la doctrine du Jardin n'est pas anodin⁹⁶.

Mécène est souvent décrit comme un homme élégant, fuyant la foule, aimant s'entourer d'amis. Ainsi, Virgile, au travers de ses poèmes, s'adresserait-il, non pas au proche d'Auguste, sous la protection duquel il espère se mettre, mais à l'homme raffiné, à l'épicurien romain avec la volonté de lui montrer le chemin de la sagesse, de le faire progresser dans sa quête de l'ataraxie, au nom, notamment, de l'amitié qui lie les deux hommes et qui demeure une valeur fondamentale de la philosophie épicurienne. Au travers de son éloge de la vie rustique, il met en avant des arguments que l'on trouvait déjà dans les

Virgile était assez grand pour déterminer, non seulement la forme des *Géorgiques*, mais aussi les thèmes et la vision du monde qu'il incarne).

⁹⁴ Jacqueline Fabre-Serris, 2003, p. 244.

⁹⁵ Virgile, *Géorgiques*, IV, 488-491 :

quand une folie soudaine s'empara de l'amant imprudent,
pourtant bien pardonnable, si les Mânes savaient pardonner ;
il s'arrêta, et alors que son Eurydice était déjà sous la lumière,
oubliant tout, hélas, et le cœur vaincu, il se retourna pour la voir ? Alors
tous ses efforts furent anéantis [...].

⁹⁶ Voir sur ce point notamment les ouvrages d'André, 1967 ; Grimal, 1985, p. 98-100 ainsi que 1980, p. 51-66.

Bucoliques, par exemple le constat selon lequel l'abondance de richesse et de luxe reste impuissante à soulager les soucis et qu'elle en est même l'une des causes premières. Ainsi on peut lire au livre II :

*Si non ingentem foribus domus alta superbis
mane salutantum totis uomit aedibus undam
nec uarios inhiant pulchra testudine postis [...]
at segura quies et nescia fallere uita,
diues opum uariarum, at latis otia fundis,
speluncae, uiuique lacus, et frigida Tempe
mugitusque boum mollesque sub arbore somni
non absunt⁹⁷ [...].*

L'abondance de la nature et la profusion des ressources naturelles environnantes suffisent largement au sage. Cette vie simple, en accord avec la nature ne crée pas de soucis, les conflits sont absents et la vie paisible « *segura quies*⁹⁸ ».

Cette expression a retenu notre attention dans la mesure où elle permet d'introduire un parallèle avec le texte lucrétien dont nous traiterons plus longuement dans la dernière partie⁹⁹. En effet, outre son emploi dans le contexte des *Géorgiques*, on la retrouve au chant X de l'*Énéide* où elle est associée au terme « *letum* » (la mort) dans l'expression « *segura quies leti* ». Dans le *De rerum natura*, ce sont ces termes précisément que Lucrèce utilise également (III, 211) lorsqu'il évoque le « paisible repos de la mort ».

⁹⁷ Virgile, *Géorgiques*, II, 461-471 :

Ils n'ont pas de hauts palais au front audacieux
qui, chaque matin, vomissent partout en abondance des flots de clients,
ils ne béent pas devant des linteaux chatoyants de belle écaille, [...],
mais ils possèdent un paisible repos, une vie qui ne sait pas tromper,
riche de mille ressources ; ils ont les rêveries dans les grands espaces,
les grottes, les eaux vives et les fraîches vallées,
le mugissement des bœufs, les doux sommes sous les arbres [...].

⁹⁸ Jacques Fourcade, 1982, p. 17-38.

⁹⁹ Voir *infra* p. 140 et suiv.

Le recours à cette image du tranquille repos, et notamment son rapport avec la mort, laisse entrevoir des rapprochements entre les conceptions épicuriennes attachées au sommeil et à la mort, et l'usage qui en fait par Virgile.

Malgré l'apparence de vie paisible qu'elle présente, la vie paysanne et ce qu'elle a à offrir ne semblent pas toujours suffire à la réalisation du bonheur tel que l'évoque Épicure.

En effet, les travaux des champs, le « *labor* » des paysans est pénible, insatiable « *improbus* » et ne leur laissent que peu de répit¹⁰⁰. Les nombreuses tâches à accomplir sont parfois rudes, mais surtout sont bien souvent inachevées ou ne sont qu'un perpétuel recommencement, ce qui ne manque pas de faire naître de l'inquiétude, du désir et empêche le repos de l'esprit.

Le cultivateur s'inquiète de l'avenir et craint sans cesse pour ses récoltes qui sont dépendantes de nombreux facteurs. C'est ce que l'on trouve exprimé au travers de l'évocation de la culture de la vigne, qui demande beaucoup de soin :

*Est etiam ille labor curandis vitibus alter,
cui numquam exhausti satis est [...].
iam uinctae uites, iam falcem arbusta reponunt,
iam canit effectos extremus uinitor antes :
sollicitanda tamen tellus, pulvisque mouendus,
et iam maturis metuendus Iuppiter uuis¹⁰¹.*

Mais ces différents facteurs, conformément à la doctrine épicurienne, on peut apprendre à les observer et à les prévoir. Virgile invite notamment le cultivateur à se montrer attentif au monde qui l'entourne. Il l'incite à considérer la spécificité naturelle des sols et donc à

¹⁰⁰ Virgile, *Géorgiques*, I, 145-146 :

[...] *labor omnia uicit
improbus et duris urgens in rebus egestas.*

[...] le travail vainquit tout,
incessant, et, dans les circonstances dures, la nécessité
pressante.

¹⁰¹ Virgile, *Géorgiques*, II, 397-398 et 416-419 :

Pour le soin de la vigne est cet autre labeur
qui jamais n'a de cesse [...].
Voilà la vigne liée, voilà la serpe déposée près des buissons,
voilà le vigneron qui chante, au bout du rang, la fin de ses peines.
Mais il faudra encore remuer à fond la terre, la réduire en poussière,
et, même quand la grappe sera mûre, redouter Jupiter.

s'intéresser à ses possibilités propres en n'y faisant pousser que des espèces de culture, et d'arbres notamment, qui lui sont appropriées. Le vocabulaire employé « *leges* » ou encore « *foedera* » donne l'idée d'une loi scientifique de la nature et est à rapprocher d'une expression que l'on trouve à plusieurs reprises dans le texte de Lucrèce à savoir « *naturae species ratioque* » que l'on peut traduire par « l'observation et la connaissance de la nature¹⁰² ». En effet, « les *foedera naturae* [interviennent] comme autant de normes traçant la limite impartie aux êtres vivants par la nature. Il existe en effet des frontières imposées à chaque espèce qui délimitent une *finis* ([*De rerum natura*], I, v. 584), celle de l'accroissement et de la durée, mais aussi celle des caractères spécifiques qui témoignent d'une constance immuable dans la perpétuation de l'espèce à travers les générations [...]. Les *foedera naturae* traduisent la consécration de cet ordre (*in ordine*, I, v. 589) qui fait que la nature n'est pas un chaos indistinct, dans lequel on peut s'attendre littéralement à tout, mais une succession régulière dont l'expérience sensible permet de recueillir les manifestations¹⁰³ ».

Pour les épicuriens, la connaissance de la nature passe essentiellement par l'observation des différents phénomènes naturels et c'est seulement au travers d'un examen attentif et d'une connaissance approfondie de la nature qu'il est possible de se libérer des nos craintes et par là, d'accéder au souverain bien.

On peut dès lors trouver des similitudes avec la façon dont Virgile exhorte les paysans à être attentifs aux divers signes annonciateurs des changements climatiques. Ainsi, le passage de la pluie au beau temps peut se deviner à l'éclat des étoiles « *stellis acies* » et en observant la lumière particulière que dégage la lune.

À l'inverse on peut déduire du cri du corbeau, lorsqu'il varie sensiblement, que le soleil va bientôt laisser la place à la pluie.

[...] *inter se in foliis strepidant ; iuvat imbribus actis*
progeniem paruum dulcisque reuisere nidos.

¹⁰² Cette expression se retrouve quatre fois chez Lucrèce, aux chants I, 148 ; II, 61 ; III, 93 et VI, 41. Nous ne développons pas davantage ici, car cet élément particulier du vocabulaire lucrézien sera traité de façon plus approfondie dans la troisième partie.

¹⁰³ Gabriel Droz-Vincent, 1996, p. 196.

*Haud equidem eredo, quia sit diuinitus illis
ingenium aut rerum fato prudentia maior ; [...]
uertuntur species animorum et pectora motus
nunc alios, alios dum nubila uentus agebat,
concupiunt ; hinc ille auium concentus in agris
et laetae pecudes et ouantes gutture corui¹⁰⁴.*

D'une façon plus générale, l'observation du monde naturel fait partie des écrits antiques, on pense notamment à Hésiode avec *Les Travaux et les jours*, qui établit grâce à l'observation du ciel et du comportement des animaux, un calendrier des activités agricoles, ou aux *Phénomènes* d'Aratos, pour lequel les étoiles et leur course donnent une indication des différents moments de l'année et des travaux champêtres qui y sont de fait associés ; textes dont Virgile avait sans conteste connaissance.

Toutefois, bien qu'il soit indéniable que les sources de Virgile aient été multiples, dans certains passages particuliers, dont celui ci-dessus, la référence à la philosophie du Jardin apparaît comme plus prégnante. En effet, comme le remarque justement Pierre Grimal « ce qui est peut-être plus significatif encore et suggère que Virgile, en écrivant les *Géorgiques*, se réfère à la science épicurienne des météores, c'est ce qu'il dit, au livre I, des pronostics¹⁰⁵ ».

Les vers virgiliens peuvent donc être rapprochés de ce que dit Épicure dans la *Lettre à Pythoclès* à propos des prédictions des phénomènes météorologiques :

Les signes peuvent s'expliquer à la fois par d'heureuses coïncidences, comme chez les animaux de notre expérience qui en montrent en eux, et être l'effet d'altérations et de transformations de l'air : de fait, ces deux [possibilités] ne contredisent pas les

¹⁰⁴ Virgile, *Géorgiques*, I, 413-423 :

[les corbeaux] jacassent entre eux dans les feuillages : il leur plaît, quand les averses ont été chassées, de revenir voir leurs petits oisillons et leurs doux nids.

Non, à mon avis, qu'ils possèdent par un effet de la volonté divine ces dispositions ou, grâce au destin, une plus grande prescience des événements [...] ; les dispositions d'esprit se transforment et les cœurs conçoivent certaines passions à présent, mais d'autres naguère, tandis que le vent poussait les nuages ; de là ce concert d'oiseaux dans les champs, ces joyeux troupeaux et ces corbeaux triomphant de joie à plein gosier.

¹⁰⁵ Grimal, 1980, p. 61.

phénomènes. Maintenant, dans quels cas la responsabilité revient à ceci ou à cela, il n'est pas possible de l'envisager du même regard¹⁰⁶.

Les différents phénomènes climatiques ont une explication logique et qui peut être vérifiée par l'expérience. Les animaux, et ici plus précisément les corbeaux, plus sensibles au changement de l'air environnant, adopteraient un comportement spécifique.

On note ici que Virgile fait en grande partie reposer son discours sur l'observation de la nature et donne également une explication rationnelle à ce phénomène naturel, à ces cris d'animaux qui annoncent la fin de la pluie. Il rejette surtout toute idée providentielle, ce qui est un trait essentiel de la doctrine du Jardin. Les animaux ne possèdent pas de prescience que leur auraient donnée les dieux :

*Haud equidem credo, quia sit diuinitus illis
ingenium aut rerum fato prudentia maior*¹⁰⁷.

L'attention qu'ils portent aux divers phénomènes naturels et la crainte qui en découle le plus souvent occupent donc pleinement l'esprit des paysans qui ne trouvent un peu de repos et de sérénité que durant les quelques rares périodes exemptes de labeur, au moment des fêtes des vendanges notamment¹⁰⁸ ou encore pendant l'hiver, lorsque leur activité se trouve ralentie.

On constate d'ailleurs dans l'évocation de l'hiver des similitudes avec le chant V du *De rerum natura* de Lucrèce dans lequel le poète décrit les activités des premiers hommes, activités simples qui consistent à vivre des bienfaits et des ressources que leur procure la

¹⁰⁶ Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 98-99 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Ἐπισημασίαι δύνανται γίνεσθαι καὶ κατὰ συγκυρήσεις καιρῶν, καθάπερ ἐν τοῖς ἐμφανέσι παρ' ἡμῖν ζῴοις, καὶ παρ' ἑτεροιώσεις ἀέρος καὶ μεταβολάς. Ἀμφοτέρα γὰρ ταῦτα οὐ μάχεται τοῖς φαινομένοις ἐπὶ δὲ ποίοις παρὰ τοῦτο ἢ τοῦτο τὸ αἴτιον γίνεται οὐκ ἔστι συνιδεῖν. »

¹⁰⁷ Virgile, *Géorgiques*, I, 415-416 :

Non, à mon avis, qu'ils possèdent par un effet de la volonté divine
ces dispositions ou, grâce au destin, une plus grande prescience des événements.

¹⁰⁸ Virgile, *Géorgiques*, II, 527-529 :

*Ipsae dies agitat festos fususque per herbam
ignis ubi in medio et socii cratera coronant,
te, libans, Lénæae [...].*

Et lui-même, les jours de fête, couché sur le gazon,
quand ses amis, autour du feu, couronnent le cratère,
il te fait libation et te prie, Lénéaios [...].

nature. Dans le bref passage du chant I des *Géorgiques* que Virgile consacre à la saison hivernale, deux grandes idées épicuriennes se détachent :

[...] *hiems ignava colono.*
Frigoribus parto agricolae plerumque fruuntur
mutuaque inter se laeti conuiuia curant.
*Inuitat genialis hiems curasque resoluit*¹⁰⁹ [...].

Cette période permet une existence simple et en communauté, ce à quoi aspire le sage.

La vie en communauté et la notion d'amitié ont une grande importance pour les épicuriens. Épicure, dans la maxime capitale XXVII, rappelle ainsi que l'un des éléments essentiels pour le sage qui souhaite atteindre une vie heureuse est la fréquentation de vrais amis¹¹⁰. De même, l'amitié est un bien précieux et un moyen d'éloigner les soucis et les craintes de l'existence : « C'est la même maxime, on le sait, qui rend confiant dans l'idée que rien de terrible ne dure éternellement ni même longtemps, et qui fait connaître que la sécurité qui se construit à l'intérieur même des durées limitées est principalement celle que procure l'amitié¹¹¹. »

Pendant ces temps de répit partagés, le cultivateur cesse donc de se tourmenter pour ses récoltes ou encore ses bêtes. Il goûte à une vie paisible, entouré d'amis « *inter se* », idée renforcée par « *mutua* » qui traduit la réciprocité des échanges, loin des tourments, qui précisément s'avèrent être des obstacles au bonheur.

¹⁰⁹ Virgile, *Géorgiques*, I, 299-302 :

[...] l'hiver, en revanche, est inaction pour un fermier.
Lors des froids, les agriculteurs jouissent le plus souvent de ce que la terre enfanta
et entre eux, joyeux, organisent des banquets mutuels.
L'hiver, saison nuptiale, y invite ; il dissipe les soucis [...].

¹¹⁰ Épicure, « Maximes capitales », XXVII, traduction extraite de Delattre et Pigeaud (dir.), 2010 : Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις (Parmi ce que la sagesse se procure en vue du bonheur de la vie tout entière, le plus important, de très loin, c'est la possession de l'amitié).

¹¹¹ Épicure, « Maximes capitales », XXVIII, traduction extraite de Delattre et Pigeaud (dir.), 2010 : « Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην. »

De même, cette saison réduit de fait les activités « au stade de la cueillette et de la chasse, les assimile autrement dit aux occupations simples et un peu rudes que Lucreèce¹¹² assigne aux origines de l'humanité et qui font le cadre heureux de la vie pastorale¹¹³ ».

On constate donc que la vie rustique, pour séduisante qu'elle soit sous bien des aspects, ne permet pas à elle seule de réaliser totalement le bonheur tel que le conçoivent les épicuriens, car celui-ci ne se réalise que dans certaines occasions privilégiées.

Les cultivateurs ne connaissent pas le luxe, mais la suffisance en nourriture et la tranquillité de l'âme.

*O fortunatos nimium, sua si bona norint,
agricolas ! quibus ipsa, procul discordibus armis,
fundit humo facilem uictum iustissima tellus¹¹⁴.*

Ils sont heureux « *fortunatos* », mais ce qui leur manque surtout pour pouvoir être pleinement heureux c'est d'avoir conscience de leur état¹¹⁵. L'expression « *sua si bona norint* » semble avoir un sens plus philosophique et l'on peut y voir un renvoi à la doctrine d'Épicure.

On en trouve une confirmation quelques vers plus loin :

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acheruntis auari !
Fortunatus et ille, deos qui niuit agrestis ;
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores¹¹⁶ !*

¹¹² Voir ce que dit Lucreèce à propos du mode de vie des premiers hommes qui pratiquent la cueillette, boivent dans les cours d'eau, etc., activités qui suffisent largement à leur besoin (*De rerum natura*, V, 925 et suiv.).

¹¹³ Brisson, 1966, p. 136.

¹¹⁴ Virgile, *Géorgiques*, II, 458-460 :

Ô trop heureux les paysans, s'ils connaissent
les biens qu'ils ont. Loin des discordes et des armes, la terre
d'elle-même, en sa suprême justice, répand pour eux une nourriture facile.

¹¹⁵ Sur ce sujet, voir Grimal, 1980.

¹¹⁶ Virgile, *Géorgiques*, II, 490-494 :

Chanceux qui put apprendre à connaître les causes,
et qui foula aux pieds toutes les peurs, le destin

En effet, la connaissance est un élément clé du bonheur épicurien. Virgile semble donc établir un lien évident entre l'agriculture, le mode de vie des paysans et la philosophie.

Il propose une forme de sagesse multiple. Le paysan qui atteint l'ataraxie au travers de son mode de vie est en un sens comparable au sage philosophe, car, comme l'écrit Servius dans son commentaire « les paysans sont heureux, ainsi que ceux qui se consacrent à la philosophie¹¹⁷ ».

On peut également remarquer qu'au cours de son développement se substitue aux paysans pris dans leur ensemble le terme singulier « *felix* » (chanceux [celui qui]). Virgile passe d'une observation précise reposant sur un exemple concret, celui de la vie rustique des paysans, à une réflexion d'ordre plus général et philosophique.

Ce passage est indéniablement à rapprocher des écrits d'Épicure et de Lucrèce sur ce qui concerne la connaissance scientifique et la physique épicurienne, et l'ataraxie à laquelle elle est censée amener, même si certains, comme Pierre Boyancé y ont vu aussi un passage proche du pythagorisme¹¹⁸.

En effet, les « *causas* » qu'il est indispensable de connaître pour atteindre la paix de l'âme renvoient directement à la connaissance des phénomènes naturels auxquels Virgile consacre de nombreux développements. Les tempêtes, le cours des saisons, le mouvement de la Lune ou encore le phénomène des marées sont soigneusement expliqués :

Saepe etiam immensum caelo uenit agmen aquarum

et foedam glomerant tempestatem imbribus atris

collectae ex alto nubes ; [...]

implentur fossae et caua flumina crescunt [...].

Hoc metuens caeli mensis et sidera serua :

frigida Saturni sese quo stella receptet,

inexorable et le fracas de l'avare Achéron.

Heureux aussi celui qui connaît les dieux des champs,

Pan, Sylvain le vénérable, les Nymphes qui sont sœurs !

¹¹⁷ Servius, *In Vergilii Bucolica et Georgica commentarii*, II, 490 : [...] *rustici felices sunt et qui tribuunt operam philosophiae.*

¹¹⁸ Boyancé, 1927, p. 361-379.

*quos ignis caelo Cyllenius erret in orbis*¹¹⁹.

De même, Épicure, dans sa *Lettre à Pythoclès*¹²⁰, ou Lucrèce dans les chants V et VI du *De rerum natura*¹²¹, traitent des différents phénomènes célestes et mettent en avant le fait que le seul objectif de la connaissance du monde céleste est de se débarrasser des troubles et des craintes qu'on leur associe.

La physique épicurienne, pour laquelle l'observation attentive de la nature ainsi que des phénomènes qui nous entourent est un élément essentiel, permet de fournir une explication rationnelle à nos peurs infondées telles que la crainte de la mort ou de la colère divine « en nous montrant qu'il y a des limites certaines, des bornes inflexibles¹²² ».

C'est ce à quoi fait référence Virgile lorsqu'il évoque au chant II « tout le bruit fait autour de l'insatiable Achéron¹²³ ». Les mythes et récits faits autour des tourments et supplices qui attendent les âmes des défunts font redouter la mort alors que ces craintes ne reposent que sur des superstitions. Comme l'écrit Lucrèce, « quand la mort fait craindre des peines éternelles, il n'est aucun moyen, aucun pouvoir de résistance¹²⁴ », si ce n'est grâce à une bonne connaissance de la nature. Aussi rappelle-t-il au chant III du *De rerum natura* que « la mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien¹²⁵ ».

¹¹⁹ Virgile, *Géorgiques*, I, 322-337 :

Souvent aussi, du ciel vient une colonne d'eau démesurée
et c'est un affreux orage aux averses noires qu'amassent
les nuages rassemblés depuis le large [...] ;
les fossés se remplissent, les fleuves encaissés s'accroissent [...].
Par crainte de ces phénomènes, observe les mois du ciel et des astres :
où la froide étoile de Saturne se retire,
en quelles célestes orbites erre le feu cyllénien.

¹²⁰ Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 85 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Commençons donc par considérer qu'il n'est pas d'autre fin à la connaissance du monde céleste – qu'on en traite en lien avec autre chose ou en le prenant en lui-même – que l'absence de trouble précisément, en d'autres mots une confiance ferme, comme c'est aussi le cas pour tout le reste » (*Πρώτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως εἶτε κατὰ συναφήν λεγομένων εἶτε αὐτοτελῶς νομίζειν εἶναι ἢ περ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν*).

¹²¹ Lucrèce, aux chants V et VI, consacre une partie marine et aux tempêtes.

¹²² Pigeaud, 2010, p. XI.

¹²³ Virgile, *Géorgiques*, II, 491 : [...] *strepitumque Acheruntis auri* !

¹²⁴ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 109-110 :

*Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendum.*

¹²⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, III, 830 : *Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*. Ce passage renvoie par ailleurs directement à la maxime capitale d'Épicure dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « La mort n'est rien pour nous, car ce qui est détruit est insensible. Or ce qui est

La réflexion et la connaissance des causes sont seules capables de nous amener à un degré de sagesse suffisant pour atteindre l'ataraxie et donc le véritable bonheur, au sens épicurien.

L'existence rustique, loin des désirs, des passions, de la politique et de tout ce qui caractérise la vie urbaine, constitue un véritable « substitut de la sagesse » dans la mesure où « elle parvient aux mêmes fins, par la *pratique*, et non par la physique, c'est-à-dire la connaissance des causes¹²⁶ ». Les valeurs de la vie paysanne et l'agriculture sont capables d'éliminer une bonne part de ce que vient troubler les âmes, et donc de procurer l'ataraxie, du moins de façon ponctuelle.

Toutefois, la vie menée par les paysans des *Géorgiques*, bien qu'elle leur laisse parfois entrevoir ce qu'est l'absence de trouble, ne suffit à atteindre cet état idéal recherché par les épicuriens, car celui-ci n'est bien souvent que provisoire. Pour pouvoir accéder pleinement au bonheur véritable, qui est celui du sage, de celui qui pratique la philosophie, et dépasser le stade de l'ataraxie de fait, le paysan devra encore prendre conscience de son état.

Nous l'avons constaté, il existe bien une parenté entre les thèmes abordés dans les *Géorgiques* et les vers de Lucrèce, qui tendent à faire de ce poème un poème scientifique dans lequel l'influence épicurienne et en particulier lucrétienne est indéniable¹²⁷ et le passage du jeune poète Virgile par la baie de Naples et les cercles épicuriens qui s'y réunissaient semble avoir laissé une marque indélébile sur ses écrits dits de jeunesse.

Mais les empreintes de la philosophie épicurienne ne disparaissent pas avec la rédaction l'*Énéide*. En effet, si les influences sont peut-être moins visibles et moins directement appréhendables, elles n'en sont pas pour autant absentes.

De prime abord, il apparaît moins évident de voir dans les tribulations d'Énée, les marques de l'épicurisme, ce qui tient notamment au fait qu'il s'agit là d'une épopée dont, nous le verrons, Virgile s'attache à respecter la forme et à reprendre certains codes établis par ses illustres représentants grecs et latins, dont Homère et Ennius.

insensible n'est rien pour nous » (*Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*).

¹²⁶ Grimal, 1980, p. 62.

¹²⁷ Voir à ce sujet Gigante (2004, p. 91) qui rappelle que « *in the creative experience of the Georgics, we think first of its nexus with Lucretius' De rerum natura* » ([...] dans l'expérience créative des *Géorgiques*, nous pensons d'abord aux liens avec le *De rerum natura* de Lucrèce).

On retrouve ainsi un récit, composé en hexamètres dactyliques, fortement lié aux écrits homériques du point de vue de sa structure et de certaines thématiques que l'auteur emprunte à l'*Illiade* ou à l'*Odyssée*.

Toutefois, lorsque l'on s'intéresse au détail du texte, comme au vocabulaire employé ou aux images utilisées, on s'aperçoit que les références aux écrits d'Épicure et de Lucrèce sont nombreuses, et particulièrement pour ce qui a trait aux divinités.

L'épicurisme dans l'*Énéide*

Virgile, un poète au service de l'élite romaine

Après l'écriture des *Bucoliques* et des *Géorgiques*, Virgile est un poète reconnu qui a trouvé un protecteur en la personne de Mécène. Ce dernier, très proche du pouvoir en place et dédicataire des *Géorgiques*, devient l'un des familiers d'Octave, futur Auguste.

À cette période Virgile se lance dans la rédaction d'une œuvre d'envergure dont il semble qu'il ait déjà eu l'idée quelques années auparavant, car au chant III des *Géorgiques* il envisageait déjà l'éventualité d'écrire un poème épique :

*Mox tamen ardentis accingar dicere pugnas
Caesaris et nomen fama tot ferre per annos
Tithoni prima quot abest ab origine Caesar*¹²⁸.

Toutefois, son projet évoluant, il fait le choix de ne pas faire d'Auguste le protagoniste de son épopée, mais de centrer celle-ci autour du héros troyen mythique Énée, venu accoster sur les rives italiennes dans le but d'y établir une nouvelle Troie, la future Rome.

¹²⁸ Virgile, *Géorgiques*, III, 46-48 :

Pourtant, je me disposerai bientôt pour dire les combats ardents
de César et pour porter son nom par la renommée autant d'années
qu'il en est entre Tithon, première origine, et César.

Une lecture courante du poème consiste à voir dans l'*Énéide* avant tout une œuvre dans laquelle, mêlé à l'écriture de Virgile, se trouve inscrit en filigrane le programme politique augustéen, poésie et politique étant dès lors en parfaite adéquation¹²⁹.

Ce récit épique serait une œuvre commandée, ou à tout le moins encouragée, par le pouvoir romain dans laquelle l'auteur célèbre la grandeur de Rome et chante l'ascendance divine d'Octave. « [Virgile] conçut un projet plus vaste, destiné à enraciner l'éloge du maître de Rome dans le passé le plus lointain de sa ville, et à montrer que, loin d'être le fruit du hasard, son accession au pouvoir avait été, de tout temps, voulue et préparée par le destin¹³⁰ ».

De nombreux événements internes au poème peuvent être lus comme une représentation symbolique du destin de Rome. On a ainsi vu dans les différentes unions du héros troyen un reflet de la vocation de Rome à dominer trois mondes : l'Orient avec Créuse, l'Afrique avec Didon et l'Occident avec Lavinia¹³¹.

Il en est de même pour ce qui concerne l'évocation, tout au long des chants, des divers rituels et coutumes et surtout, lors de la descente aux Enfers qui forme la dernière partie du chant VI, des révélations que fera Anchise sur les futurs héros de l'histoire romaine. Virgile semble en effet créer très régulièrement des liens entre la mythologie et l'histoire contemporaine, celle de l'époque augustéenne.

Ce long poème serait donc au service de la politique augustéenne, celle-ci consistant notamment à tenter d'effacer autant que possible le souvenir douloureux des nombreuses années de luttes intestines qui ont précédé l'accession au pouvoir d'Auguste.

Cependant, certains chercheurs vont à l'encontre de cette vision très politisée et dépendante du pouvoir en place du poème virgilien.

Ainsi, ils le resituent notamment dans le contexte politique et intellectuel qui était celui de la fin de la République et du début du principat augustéen, au moment où paraît se dessiner pour les Romains une période d'accalmie et de paix¹³².

¹²⁹ Voir l'introduction ainsi que les ouvrages suivants : Gilles Sauron, 1994 ; Jean Seznec, 1980 ; Grimal, 1985.

¹³⁰ Sylvie Laigneau, dans Virgile, *Énéide*, 2004, p. 12.

¹³¹ *Ibid.*, p. 30.

¹³² William A. Camps, 1969, p. 2 : « *But nothing known to us authorizes the supposition that the Aeneid was written by command, or that the sentiments animating it were not those of Virgil himself. There was every reason why he should admire the splendour of Rome achievement, and every reason why he should be glad and grateful for the ending of the civil wars; every reason also why he should wish to fulfil the gift of poetry which*

En effet, l'émotion et l'enthousiasme suscités par la restauration de la paix et par le retour à une certaine unité sont sûrement une des raisons qui ont poussé Virgile à se lancer dans la rédaction de l'*Énéide*. Le poète, tout comme Auguste, pressentait que son épopée par son sujet et son écriture pourrait consacrer la gloire éternelle de sa patrie et de la ville de Rome, ainsi que de celui qui avait rétabli la paix après des années de guerres civiles et de conflits armés.

Par ailleurs, à travers son poème, transparaît la fierté du poète d'appartenir à l'Italie romaine et au peuple romain, ce qui n'est pas anodin lorsqu'on sait que l'extension de la citoyenneté romaine à l'ensemble du territoire italien est encore très récente lorsqu'il rédige son épopée¹³³. Pour lui Rome et l'Italie ne font bien souvent qu'un.

Pour Paul Veyne¹³⁴, l'initiative de l'*Énéide* revient donc bel et bien à Virgile et non à la puissance publique, le terme de « propagande » étant alors inapproprié dans la mesure où il ne reflète qu'imparfaitement le projet virgilien. Il en est de même pour Aldo Setaioli pour qui « [i]l serait pourtant également erroné de réduire le poète au proclamateur triomphaliste de l'idéologie et de la propagande impériales ». « C'est une erreur qui a souvent été faite dans le passé, mais aujourd'hui une telle interprétation est unanimement considérée comme partielle et insuffisante¹³⁵. »

he knew he possessed in the poetic form which to the mind of his age was incomparably the best, and to serve his country in so doing as others served it in other spheres » (Mais rien de connu ne nous autorise à supposer que l'*Énéide* a été écrite sur commande ou que les sentiments qui l'ont animée n'étaient pas ceux de Virgile lui-même. Il y a toutes les raisons de croire qu'il admire la splendeur à laquelle Rome est parvenue, mais également toutes les raisons de croire qu'il est ravi et reconnaissant de la fin de la guerre civile, toutes les raisons également de croire qu'il souhaite honorer le don de la poésie qu'il sait posséder en une forme poétique pour laquelle l'esprit de son époque était sans aucune comparaison le meilleur, et par la même servir le pays comme d'autres l'ont fait dans d'autres domaines).

Voir également sur le sujet, Albert Foulon, 2014, p. 99-121 ; Grimal, 1954, p. 40-60 et 1982, p. 748-760.

¹³³ Camps, 1969, p. 1 : « *It was only during that lifetime that the people of this own homeland became Italians and Roman citizens, and only in the previous generation that Roman citizenship had been extended to the Italian peoples south of the Po. Hence it is a result of a development still recent, when Virgil wrote, that the Rome to which the Aeneid looks forward is not the mistress of Italy but its capital and the common pride and property of the Italian race* » (Ce fut uniquement en l'espace d'une vie humaine que les habitants de ce pays devinrent Italiens et citoyens romains, et ce fut au cours de la génération précédente que la citoyenneté romaine fut étendue aux peuples italiens du sud de la plaine du Pô. C'est le résultat d'un développement encore récent, au moment où écrit Virgile, de sorte que la Rome dont rêve l'*Énéide* n'est pas maîtresse de l'Italie, mais sa capitale, la fierté et la propriété commune de la nation italienne).

¹³⁴ Veyne, 2013, p. 8.

¹³⁵ Aldo Setaioli, 2005b, p. 23.

Virgile ne serait donc plus un poète de cour, mais Auguste, qui souhaitait rétablir la grandeur de Rome, avait compris qu'« il était bien vu pour un souverain qui se pensait en sauveur de la patrie et rêvait de grandeur, de s'entourer des plus éminents représentants de la culture de son temps¹³⁶ » dont l'auteur des *Bucoliques* faisait assurément partie.

Un récit épique autour du personnage d'Énée

Le récit des aventures d'Énée entrepris par Virgile s'inspire dans une large mesure de ce qu'ont produit ces prédécesseurs.

À l'instar des œuvres grecques d'Homère, dont on sait l'influence qu'elles ont eue sur l'*Énéide*, deux grands poèmes épiques écrits en latin sont déjà connus : celui d'Ennius bien sûr et celui de Naevius. Mais Virgile a pour ambition de s'imposer comme l'Homère latin et de composer pour Rome, une *Odyssée* et une *Iliade* latines dont on retrouve le schéma dans l'organisation interne de l'*Énéide*.

Les chants I à VI, avec leurs naufrages, leurs amours contrariées, leurs aventures rappellent le voyage d'Ulysse vers Ithaque ; tandis que les chants VII à XII, qui se déroulent sur le sol italien, sont davantage à rapprocher de l'*Iliade* avec ses combats, ses nombreuses interventions divines...

Le poème virgilien est sans conteste inspiré de l'œuvre homérique. Dans l'Antiquité, imiter une œuvre antérieure, la réinventer, se l'approprier est essentiel et participe au plaisir ressenti par les lecteurs, auditeurs ou spectateurs dès lors qu'ils sont en mesure de reconnaître et d'apprécier des éléments déjà connus. « Une œuvre d'art antique se juge toujours par rapport à une autre, et un poète par rapport à ceux qui l'ont précédé¹³⁷ ». On trouve donc de nombreuses reprises de motifs ponctuels.

Prenons l'exemple d'Énée, personnage déjà présent chez Homère, qui, grâce à l'intervention des dieux, a pu sortir vivant de Troie. En choisissant un héros homérique, Virgile va se rattacher, esthétiquement, à l'épopée grecque et ancrer du même coup son propre récit dans une tradition littéraire. On peut lire au chant XX de l'*Iliade* :

¹³⁶ Néraudau, 1997, p. 12.

¹³⁷ Sylvie Laigneau, dans Virgile, *Énéide*, 2004, p. 16.

Le destin veut qu'il soit sauvé [...]. Déjà le fils de Cronos a pris en haine la race de Priam. C'est le puissant Énée qui désormais régnera sur les Troyens – Énée et, avec lui, tous les fils de son fils, qui naîtront dans l'avenir¹³⁸.

Le poète grec, à travers ces quelques mots, semble laisser le champ libre à une poursuite du récit et de l'histoire des Troyens.

Par ailleurs, choisir de mettre en scène Énée permet dans le même temps à Virgile de débarrasser Rome d'une faute ancestrale, celle de Laomédon, père de Priam et donc de la famille d'Énée, et de la purifier¹³⁹. Les parjures de Laomédon sont déjà évoqués dans les *Géorgiques* où Virgile en faisait découler tous les malheurs de Rome et jusqu'aux récentes guerres civiles¹⁴⁰.

De même, comme dans le récit grec, le poète latin fait descendre son héros aux Enfers, car « une des fonctions premières de l'épopée [est] sans doute d'éclairer le lien de l'homme avec la mort et les dieux¹⁴¹ ».

Toutefois, malgré de multiples similitudes, le héros virgilien se démarque de celui d'Homère. Il n'est comparable ni à Ulysse ni à Achille, ce n'est pas un héros épique « à exploits », mais bien plus un héros à « mission¹⁴² ».

¹³⁸ Homère, *Iliade*, XX, 302-308 :

μόριμον δέ οἱ ἔστ' ἀλέασθαι, [...]
ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἔχθηρε Κρονίων·
νῦν δὲ δὴ Αἰνείας βίη Τρώεσσιν ἀνάξει
καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται.

¹³⁹ Laomédon, roi de Troade, avait en effet été deux fois parjure et s'était attiré les foudres d'Hercule. Il manqua une première fois à sa parole en refusant le salaire promis à Apollon et Poséidon qui l'avaient aidé à élever les murs de Troie. Puis, quand Héraclès délivra les Troyens du monstre marin envoyé par les dieux pour punir Laomédon, celui-ci refusa encore une fois de lui donner les chevaux qu'il avait promis en récompense. En représailles, Héraclès massacra ses fils à l'exception de Priam. Énée serait issu d'une branche cadette. Voir pour ces épisodes : Homère, *Iliade*, XXI, v. 441-457 et V, v. 628-651.

¹⁴⁰ Virgile, *Géorgiques*, I, 501-502 :

[...] *Satis iam pridem sanguine nostro*
Laomedontae luimus periuria Troiae
(Assez de notre sang, depuis longtemps déjà
nous subissons le châtimeut des parjures de la Troie de Laomédon).

¹⁴¹ Dion, 2015b, p. 1169.

¹⁴² Veyne, 2013, p. 11.

Il est avant tout pieux (*pius*), il transporte avec lui les Pénates, il obéit à une mission qui lui est supérieure et respecte scrupuleusement les rites et pratiques cultuelles lorsqu'on lui ordonne de quitter sa patrie et d'aller fonder une nouvelle Troie sur les rivages de l'Italie.

Le poète latin reprend également de nombreux personnages et divinités qu'il latinise, il garde aussi plusieurs épisodes homériques et des thèmes comme la colère des dieux. Mais Virgile, s'il imite par certains côtés les poèmes épiques d'Homère, s'attache à le dépasser. C'est ce dont témoigne Propertius lorsqu'il évoque l'*Énéide* dans ses *Élégies* :

À Virgile, de pouvoir dire les rivages d'Actium protégés par Phébus et les vaillants navires de César, lui qui maintenant réveille les armes du Troyen Énée et les murs qu'il fonda aux rivages de Lavinium. Cédez le pas, écrivains romains, cédez le pas, Grecs ! Il naît je ne sais quoi de plus grand que l'*Iliade*¹⁴³.

Si le poème de Virgile reprend largement les thématiques d'Homère, il entend également renouveler l'ancienne tradition littéraire et son épopée n'en reste pas moins une imitation souple avec une bonne part de création originale.

En outre, Virgile, à l'heure d'écrire à son tour un poème épique, se trouve confronté à deux héritages. D'un côté, celui d'Homère qui demeure le plus illustre représentant de l'épopée. On retrouve ainsi dans la composition poétique de l'*Énéide* les structures homériques, l'hexamètre dactylique, également employé dans la composition du *De natura rerum*, mais aussi des thématiques et des reprises de l'*Iliade* ou l'*Odyssee*¹⁴⁴. « [L]a réception [par Virgile] du récit homérique est soumise à une certaine compréhension des thèmes qui s'y déploient et à une évaluation des normes qui en régissent le contenu ; mais s'il est vrai qu'en l'imitant il concrétise et actualise ce récit homérique, il est vrai aussi qu'il l'intègre

¹⁴³ Propertius, *Élégies*, II, xxxiv, 60-66 :
Actia Vergilio custodis litora Phoebi,
Caesaris et fortis dicere posse rates,
qui nunc Aeneae Troiani suscitatur arma
iactaque Lavinis moenia litoribus.
Cedite, Romani scriptores, cedite, Graeci !
Nescio quid maius nascitur Iliade.

¹⁴⁴ Dion, 2015b, p. 1172 : « L'épopée homérique propose en effet un univers de héros et de dieux qu'elle peint en style noble, orné d'amples comparaisons, au long de très nombreux hexamètres dactyliques. »

dans un nouvel horizon de sens et l'investit de nouvelles normes, celles qu'il affecte à l'histoire des origines de Rome¹⁴⁵. »

De l'autre, et plus récemment, un schéma légèrement différent est notamment proposé par l'œuvre d'Ennius qui passe pour le père de la poésie latine. Avec les *Annales* l'épopée devient plus historique, elle se trouve élargie à l'ensemble de l'histoire de Rome, depuis les amours de Rhéa Sylvia et du dieu Mars, la naissance de Romulus et Rémus et tout ce qui suit jusqu'au temps du poète¹⁴⁶. Comme le fait remarquer Pierre Grimal, il n'y a plus de héros particulier, il y a certes bien un héros, mais c'est la ville de Rome elle-même, comme être collectif¹⁴⁷.

Rappelons ici que Lucrèce, dans son *De rerum natura* évoque lui aussi ouvertement l'inspiration qu'il a pu puiser dans les récits d'Ennius « qui rapporta de l'aimable pays des Muses / la première couronne de feuillage immortel / célébrant sa gloire chez tous les peuples d'Italie¹⁴⁸ » et dont, tout comme Virgile, il a adopté certaines formules et certains rythmes¹⁴⁹.

En effet, des rapprochements peuvent être faits entre les deux épopées d'Ennius et de Virgile. On peut ainsi citer l'exemple de l'appel aux Muses :

« *Et mecum ingentis oras euoluite belli* » (Virgile, *Énéide*, IX, v. 528)

« *Qui potis ingentis oras euoluere belli* » (Ennius, *Annales*, VI, 174).

On constate que les deux formules sont très similaires et reprennent pour l'essentiel le même vocabulaire. Il en va de même pour les vers suivants dans lesquels le premier hémistiche s'avère être une reprise exacte :

¹⁴⁵ Alain Deremetz, 1987, p. 16.

¹⁴⁶ Voir Jackie Elliott, 2013 ; Jay Fisher, 2013 ; Andreola Rossi et Brian W. Breed, 2006, p. 397-425 et André Arcellaschi, 1992, p. 59-73.

¹⁴⁷ Grimal, 1985, p. 173.

¹⁴⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 116-118 :

*Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret [...].*

¹⁴⁹ Voir notamment sur ces rapprochements le commentaire du *De rerum natura* d'Alfred Ernout et de Léon Robin, 1925-1928.

« *Semianimesque micant digiti ferrumque retractant* » (Virgile, *Énéide*, X, v. 396)

« *Semianimesque micant oculi lucemque requirunt* » (Ennius, *Annales*, 473).

On trouve ainsi un certain nombre d'échos verbaux et des similitudes dans les constructions au sein de l'*Énéide*, même s'ils sont parfois modestes : « On constate assez souvent l'imitation par Virgile de tout un vers d'Ennius, mais nulle part on ne se trouve devant la reprise textuelle d'un hexamètre dactylique complet : toujours quelques mots ont été changés et en plusieurs cas on s'aperçoit que, plutôt que le vocabulaire, ce sont l'allure et le rythme du vers qui ont été imités [...] quoique l'on trouve aussi d'indéniables échos verbaux¹⁵⁰. ».

C'est donc essentiellement sur le rythme et le vocabulaire employé que se rejoignent les deux auteurs, et bien qu'il existe des emprunts d'indéniables effectués par Virgile à ces prédécesseurs, il lui a aussi fallu s'adapter aux valeurs propres à son époque.

Au temps où Virgile entreprend de rédiger son poème épique, le genre est déjà bien établi et recouvre des réalités aussi diverses que variées, mais on peut rapidement isoler une ou deux caractéristiques communes, en dehors de la forme métrique.

Le récit en lui-même concerne un moment bien spécifique, le moment précis où un grand bouleversement, un événement déterminant est en train de se produire.

« Pour cette raison, le ton de l'épopée est le plus élevé qui soit, il est le “sublime” par excellence, car il concerne les plus grandes affaires et les intérêts les plus hauts : la naissance des dieux ou la fin d'une ville illustre, ou un grand exemple moral¹⁵¹. » C'est précisément le cas ici dans la mesure où l'arrivée au pouvoir d'Auguste suit directement la fin des combats qui ont agité, pendant près d'un siècle, le peuple et le territoire romains.

En outre, la poésie apparaît comme plus « philosophique » en ce sens qu'elle s'attache aux causes, aux raisons cachées des choses, et non au détail des événements¹⁵².

¹⁵⁰ Daniel Knecht, 1963, 493-497.

¹⁵¹ Grimal, 1985, p. 172. C'est ce qu'on retrouve chez Aristote pour lequel « l'épopée va de pair avec la tragédie en tant qu'elle est une imitation, à l'aide du mètre, d'hommes de haute valeur morale [...] l'épopée n'est pas limitée dans le temps [...] » (*Poétique*, 1449b : *Ἡ μὲν οὖν ἐποποιία τῆ τραγωδία μέχρι μὲν τοῦ μετὰ μέτρον λόγῳ μίμησις εἶναι σπουδαίων ἠκολούθησεν [...] ἡ δὲ ἐποποιία ἀόριστος τῷ χρόνῳ [...]*).

¹⁵² C'est ce qu'on retrouve chez Aristote (*Poétique*, 1448b), lorsque, expliquant l'origine de la poésie et ses différentes divisions, il écrit que « l'art poétique dans son ensemble paraît devoir sa naissance à deux causes, toutes deux naturelles ». « Dès l'enfance les hommes ont, inscrites dans leur nature, à la fois une tendance à représenter [...] et une tendance à trouver du plaisir aux représentations. [...] en effet si l'on aime à voir des

L'épopée s'intéresse également à la formation du monde en général, ce qui donnera lieu à l'apparition des récits des origines et des cosmogonies, à l'image du poème de Lucrèce.

En effet, dans l'Antiquité, épopée, genre auquel on fait appartenir l'*Énéide*, et poésie didactique, à laquelle on associe volontiers le *De rerum natura*, et ne s'opposent en rien et ne sont pas distinguées¹⁵³ : « Les mythes étaient des savoirs : à ce titre, ils enseignaient, exactement comme les savoirs antiques [...] : agriculture [...], astronomie, médecine, philosophie. De ce point de vue, un poème ayant une matière mythique, comme l'*Iliade* ou les *Argonautiques*, l'*Énéide* ou les *Métamorphoses*, est tout autant "didactique" que *Les Travaux et les Jours* ou les *Phénomènes* d'Aratos. [...] Ainsi, l'opposition entre une poésie didactique et une poésie épique, c'est-à-dire entre une poésie qui enseigne et une poésie qui raconte, n'est pas tenable, car elle repose sur une conception du savoir dont les définitions, les classements, les hiérarchies, sont étrangers à l'Antiquité [...] ».

Le projet poétique de Virgile n'apparaîtrait donc plus comme si différent des poèmes d'Homère ou de Lucrèce : tous sont sources d'enseignements et de savoirs, ils décrivent et racontent tout autant qu'ils apprennent.

Un récit téléologique

Aborder l'épopée virgilienne sous un angle religieux, c'est-à-dire comme un récit orienté par le destin et par les dieux, a bien souvent été un argument permettant de rejeter ou à tout le moins d'émettre un doute quant à la présence d'un épéisme de fond au sein de l'œuvre. Ainsi, selon Alain Michel, « [...] les allusions au destin ou à la providence, l'ambiance de religiosité ne semblent pas toujours s'accorder aisément avec la doctrine de Siron¹⁵⁴ ». De même, Jacques Perret expliquait quant à lui que « pour l'*Énéide* personne n'en doute, dont tout un livre est employé à créer autour des mystères de l'au-delà une atmosphère

images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose » (*Εοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία δύο τινὲς καὶ αὗται φυσικαί. Τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι [...] καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. [...] Διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον [...]*).

¹⁵³ Voir notamment Vesperini, 2015, p. 30-31.

¹⁵⁴ Michel, 1970, p. 205.

quasi religieuse ». « L'idée même du poème, qui est celle d'un devenir historique orienté vers une réussite positive, est incompatible avec les dogmes de la secte et le pessimisme foncier avec lequel elle considère l'évolution du monde¹⁵⁵. »

En effet, pour Épicure et ses disciples, le monde n'est pas régi par une action divine et les divinités n'interviennent à aucun moment dans les affaires humaines. Pour autant, les épicuriens ne nient pas leur existence et ceux-ci ont une place importante dans leur système de pensée. Celui qui aspire au bonheur et à la sagesse épicurienne trouve dans les images des dieux, qui apparaissent bien souvent en songes, un modèle à imiter, car la divinité est à considérer comme un modèle éthique¹⁵⁶. La piété et la contemplation des divinités étaient considérées comme un moyen d'atteindre l'ataraxie.

Ainsi, dans la *Lettre à Ménécée*, Épicure recommande de ne pas ajouter d'opinions fausses à l'idée que nous formons ou que nous recevons naturellement des dieux qui vivent dans une bienheureuse félicité, loin de toute source de troubles :

En premier lieu, quand tu considères le dieu comme un vivant incorruptible et bienheureux, conformément à l'esquisse qu'en donne la notion commune du dieu, ne lui ajoute rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni rien qui ne serait pas approprié à la béatitude. Mais figure-toi à son propos tout ce qui peut lui conserver la béatitude qui accompagne l'incorruptibilité¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Perret, 1959, p. 19.

¹⁵⁶ « [...] les épicuriens suggéraient, en s'appuyant sur une étymologie très satisfaisante, que le "bonheur" n'était pas seulement une "nature divine, celle d'un dieu", mais aussi l'état dans lequel on a son propre dieu assorti de façon appropriée ». Ce qui laisse à penser que les dieux de chaque individu sont « les paradigmes de ses propres buts éthiques – l'"image de soi" dont [il] rêve – ou des modèles idéalisés », de ce qu'il s'imagine réaliser dans sa vie. (Long et Sedley, 1987 [2001], p. 292-293).

Ce que l'on trouve exprimé en ces termes chez Épicure, *Lettre à Ménécée*, 135 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Ainsi, ces doctrines et celles qui s'y apparentent, fais-en l'objet de tes soins, jour et nuit, pour toi-même et pour qui te ressemble ; et jamais, ni dans la veille ni dans tes rêves, tu ne connaîtras de trouble profond, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il n'est en rien semblable à un vivant mortel, l'homme qui vit au milieu de biens immortels » (*Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῶ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ἔπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῶ ζῶντι ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς*).

¹⁵⁷ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123, dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Οἷους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἷους νομίζουσιν. Ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. »

Bien que les épicuriens ne conçoivent pas que le monde soit gouverné par des puissances supérieures, décidant des destins humains, ils ne rejettent pas l'existence des dieux et admettent qu'ils peuvent se présenter en rêve. Ce point justifie dès lors d'étudier plus précisément cette « ambiance de religiosité » qui baigne le récit virgilien et qui ne pourrait pas s'accorder avec la doctrine d'Épicure.

L'*Énéide* est présentée comme le récit d'un voyage dicté par les divinités et cette vision téléologique de l'œuvre s'avère être un moyen de passer sous silence les passages les thèmes et les champs lexicaux qui peuvent révéler une empreinte épicurienne.

Si les dieux sont omniprésents et sont les moteurs de l'action, il semble en effet de prime abord difficile de faire coïncider l'*Énéide* avec la pensée d'Épicure et de Lucrece pour lesquels les interventions divines dans les affaires humaines sont en totale contradiction avec le bonheur et l'ataraxie qui les caractérisent.

Il est donc indispensable de voir comment l'image des divinités qui est montrée dans l'épopée virgilienne se trouve liée aux théories développées par l'épicurisme et dont on sait que l'auteur les a partagées. Il s'agit dès lors de voir quel est réellement le rôle des dieux au sein du poème, car les dieux de l'*Énéide* sont complexes et il convient d'être attentif afin de distinguer soigneusement ce qui relève des traditions littéraires du genre épique et de véritables conceptions religieuses.

Les dieux sont-ils une simple convention littéraire dans laquelle la philosophie n'a pas sa place, ou sont-ils aussi, par certains aspects, le reflet des opinions de Virgile ?

La forte présence des dieux et du merveilleux s'explique assez aisément si l'on veut bien garder en tête que Virgile se conforme par là aux critères de l'épopée, mais aussi à son modèle grec. On retrouve donc les ressorts classiques du genre : apparitions divines, songes, influence décisive sur les actions humaines, anthropomorphisme des dieux. Suivant Alain Michel, dès Homère, l'épopée a insisté sur l'humanisation des dieux et l'anthropomorphisme divin est devenu quelque chose de récurrent. Il est un moyen pour le poète d'établir un lien entre les grandes forces cosmiques et l'humanité héroïque.

Au moment où Virgile se propose de rédiger une épopée, il arrive à la suite de toutes les interprétations des sages, mais aussi d'une tradition littéraire bien établie. Il doit donc en tenir

compte, mais dans le même temps, puisqu'il imite Homère, il est quasiment obligé, dans son épopée, de conserver des images qui sont depuis devenues conventionnelles¹⁵⁸.

« Les dieux étaient en effet indispensables à la réalisation pleine et entière du projet virgilien : sans eux, la fuite loin de Troie, les guerres d'Italie et l'établissement dans le Latium n'étaient qu'événements humains et, somme toute, de faible importance¹⁵⁹. »

Si l'on reprend les douze chants qui composent l'*Énéide*, on constate que les songes et les apparitions divines structurent véritablement le récit.

Ils sont systématiquement présents à des moments de la narration où le héros doute de l'orientation à suivre. Énée est un personnage qui erre et se questionne en permanence, les apparitions des dieux, tout comme les songes, ont un rôle particulier pour la prise en compte de l'action. Lorsque le héros troyen est perdu, se lamente, se laisse retarder dans sa mission un dieu se charge de le ramener à la raison et de lui faire reprendre le droit chemin.

Les exemples sont récurrents. Au chant II, Vénus apparaît à son fils pour le raisonner et l'enjoindre à fuir Troie au plus vite :

*Talia iactabam et furiata mente ferebar,
cum mihi se, non ante oculis tam clara, uidendam
obtulit et pura per noctem in luce refulsit
alma parens, confessa deam [...] :*
« [...] *quid furis aut quonam nostri tibi cura recessit ?
Non prius aspicias ubi fessum aetate parentem
liqueris Anchisen, superet coniunxne Creusa
Ascaniusque puer ? [...]*
*Eripe, nate, fugam finemque impone labori*¹⁶⁰ [...] ».

¹⁵⁸ Michel, 1992, p. 316.

¹⁵⁹ Laigneau, dans Virgile, *Énéide*, 2004, p. 20.

¹⁶⁰ Virgile, *Énéide*, II, 588-619 : « J'éclatais ainsi et j'étais emporté par un coup de folie, lorsque s'offrit à mes yeux, plus clairement visible qu'elle ne l'avait jamais été, ma gracieuse mère, resplendissant d'une pure lumière à travers la nuit et s'avouant déesse [...] : "Pourquoi cette fureur ? Où est passé le souci que tu as de nous ? N'iras-tu pas d'abord voir ce qui se passe là où tu as laissé ton père Anchise sur qui pèsent les ans ? Et ta femme Créuse, et le petit Ascanie, sont-ils encore vivants ? [...] Hâte-toi de fuir, mon fils, mets un terme à cette épreuve" [...] ».

De même, au chant III, les Pénates se montrent au héros afin de l'orienter et de l'apaiser, car il ne sait plus comment agir et s'interroge de nouveau¹⁶¹.

Aux multiples errances d'Énée correspondent donc les diverses apparitions divines.

Tout cela apparaît donc davantage comme un choix délibéré de l'auteur. Les songes et les images divines ont un intérêt narratif de premier ordre et font partie intégrante de la construction du récit épique.

Ainsi, parmi les quatorze textes traitant d'une apparition divine ou humaine qui composent notre corpus¹⁶² tous ont un rôle à jouer dans le déroulement du récit et rythment les différents chants.

Par ailleurs, le passage qui concerne la sortie d'Énée et de la sibylle par la porte des songes faux, qui intervient à la fin du chant VI, est un épisode clé que nous étudierons de manière approfondie par la suite. En effet, celui-ci relève du même dispositif de doute mis en place dès le début du récit par Virgile¹⁶³.

Ces divers éléments laissent à penser que Virgile n'adhère pas entièrement à la vision d'un monde qui serait régi par les dieux, bien qu'il laisse une part importante aux actions et représentations divines.

En outre, les divinités mises en scène dans l'*Énéide* ont des comportements qui sont très proches de ceux des humains, voire trop, pour qu'on les identifie totalement à des êtres omniscients, maîtres des destinées humaines.

Il est ainsi permis de penser que Virgile avait du mal à reconnaître dans les personnages supra-humains qui interviennent tout au long de son poème des êtres divins supérieurs. C'est ce que pourrait illustrer cette remarque faite au chant I :

*Musa, mihi causas memora, quo numine laeso
quidue dolens regina deum tot uoluerit casus*

¹⁶¹ Voir Virgile, *Énéide*, III, 143 et suiv.

¹⁶² I, v. 314-417 : Vénus à Énée ; I, v. 353-360 : Sychée à Didon ; II, v. 268-297 : Hector à Énée ; II, v. 588-621 : Vénus à Énée ; II, v. 771-794 : Créuse à Énée ; III, v. 147-178 : les Pénates à Énée ; IV, v. 259-278 : Mercure à Énée ; IV, v. 553-573 : Mercure à Énée ; V, v. 635-638 : Cassandre-Iris ; V, v. 618-658 : Iris aux Troyennes ; V, v. 719-740 : Anchise à Énée ; VIII, v. 26-67 : le Tibre à Énée ; VIII, v. 608-616 : Vénus à Énée ; IX, v. 1-22 : Iris à Turnus.

¹⁶³ Voir *infra* p. 177 et suiv.

*insignem pietate uirum, tot adire labores
impulerit. Tantaene animis caelistibus irae*¹⁶⁴ ?

Ces quelques vers, quasiment les premiers du poème, paraissent sous-entendre que dès l'abord Virgile porte un regard critique sur les êtres divins qu'il met en scène, qui usent de stratagèmes et de toute leur puissance pour abuser les humains ou bien encore exercer sur eux de terribles vengeances, sans égard aucun pour la piété et le respect des rites ouvertement mis en avant d'Énée¹⁶⁵.

Ces vers qui ouvrent l'*Énéide* posent question dans la mesure où la perception globale que l'on a du poème peut en être affectée et par là même modifiée.

Par ailleurs, ces quelques vers peuvent être mis en parallèle avec le début de la lettre à Ménécée et la première des *Maximes capitales* d'Épicure :

Ce qui est bienheureux et incorruptible ne connaît pas soi-même d'embarras et n'en cause pas à autrui, de sorte qu'il n'est la proie ni de la colère ni de la complaisance ; car c'est chez un être faible que se trouve tout ce qui est tel.

La colère va à l'encontre de l'image que renvoie la divinité, à savoir un être bienheureux et supérieur n'est pas sensible à ce type de considération par trop humaine.

Virgile, en apparence, respecte le code épique, mais joue sur la colère des dieux, *a priori* incompatible avec leur statut.

Il y a donc une double perception et le passage offre plusieurs niveaux de lecture, que ce soit pour les songes qui, comme chez Homère, structurent le récit ou l'invocation d'une divinité.

Petit à petit, Virgile installe un dispositif de doute qui invite le lecteur à réfléchir.

Cette idée du doute caractérisant la vision qu'a le poète des dieux qui interviennent dans le récit pourrait être contre-balançée par la piété affichée par le héros troyen. En effet,

¹⁶⁴ Virgile, *Énéide*, I, 8-11 : « Muse, dis-m'en les raisons : quelque divinité offensée ? Quelque grief de la reine des dieux, qui aura amené un homme d'une piété insigne à parcourir un pareil cycle de malheurs, à affronter autant d'épreuves ? De pareilles rancunes en des âmes célestes ? »

¹⁶⁵ Brisson, 1966, p. 278.

Virgile dépeint Énée comme très respectueux des rites culturels et celui-ci est qualifié de « *pius* » à plusieurs reprises.

Toutefois, selon Paul Veyne, la piété affichée par Énée n'est en aucun cas le reflet de sa sensibilité religieuse et l'épopée virgilienne ne comporte pas de message religieux. Il précise que « la religion avait pour “noyau dur” la pratique des rites [...] », « Énée pratique pieusement et scrupuleusement les rites, à cela se réduit la religiosité du poème¹⁶⁶ ».

Le héros fait donc avant tout preuve d'un respect des pratiques culturelles et traditionnelles, élément qui peut faire écho à la doctrine épicurienne. En effet, les épicuriens pratiquent la piété et respectent les cultes ancestraux, mais pour autant ils le font en rejetant les idées fausses que la foule attribue aux divinités qu'elle vénère :

*O genus infelix humanum, talia diuis
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas !
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
uolnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris !
Nec pietas ullast uelatum saepe uideri
uertier ad lapidem, atque omnis accedere ad aras,
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
ante deum delubra, nec aras sanguine multo
spargere quadrupedum, nec uotis nectere uota,
sed mage placata posse omnia mente tueri¹⁶⁷.*

¹⁶⁶ Veyne, dans Virgile, *Énéide*, 2013, p. 16.

¹⁶⁷ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1194-1203 :

O race infortunée des hommes, dès lors qu'elle prêta
de tels pouvoirs aux dieux et les dota d'un vif courroux !
Que de gémissements avez-vous enfantés pour vous-mêmes,
que de plaies pour nous, de larmes pour nos descendants !
La piété, ce n'est pas se montrer souvent voilé
et, tourné vers une pierre, s'approcher de tous les autels,
ni se prosterner à terre, tendre ses mains ouvertes
devant les temples des dieux, inonder leurs autels
du sang des quadrupèdes, aux vœux enchaîner les vœux,
la piété, c'est tout regarder l'esprit tranquille.

Ces vers du *De rerum natura* trouvent un écho dans le chant IV de l'épopée virgilienne, où malgré les nombreux sacrifices rituels et les prières qu'elle envoie aux dieux, Didon n'obtient aucune réponse, aucun apaisement. Ces actions restent sans effets, et ce alors même qu'elle se conforme aux pratiques religieuses. Les prières apparaissent comme inutiles et vaines, et les dieux y sont insensibles : « *Heu, uatum ignarae mentes ! quid uota furentem, quid delubra iuuant*¹⁶⁸ ? »

On peut voir au travers de ces vers un certain scepticisme face au pouvoir qu'on prête aux devins et aux rôles qu'on accorde aux divinités. Face aux multiples aspects de la religion romaine évoqués dans l'épopée virgilienne et face à toutes les interprétations que cela a entraînées, il semble délicat d'établir clairement la position de Virgile.

En effet, la piété du héros mythique traduit-elle une pratique rigoureuse des différents rites imposés par la religion romaine et est-elle un reflet des convictions du poète ? Ou bien celui-ci se conforme-t-il davantage aux convenances, tant littéraires que politiques, de l'époque et laisse-t-il parfois transparaître un certain doute, notamment en ce qui concerne les croyances que l'on attache aux divinités¹⁶⁹ ?

Certains ont ainsi cru voir dans son écriture le seul reflet d'une époque, celle qui voit l'arrivée au pouvoir d'Auguste, et une image de son patriotisme ; l'auteur se faisant dans le même temps l'écho des grands événements de cette période.

¹⁶⁸ Virgile, *Énéide*, IV, 65-66 : « Hélas, devins ignorants ! À quoi servent les vœux, à quoi servent les sanctuaires à une femme égarée ? »

¹⁶⁹ Boyancé, 1963b, p. 36 : « Ce qui frappe dans le polythéisme virgilien, c'en est ainsi d'abord la complexité. Il fait leur place aux trois théologies de Varron ; il veut répondre aux exigences de la poésie, de la philosophie, du patriotisme. C'est que Virgile ressent profondément toutes ces exigences [...]. Il est l'homme en qui se sont accumulés tous les héritages spirituels, comme Rome est la ville où ont conflué tous les trésors du monde. » Varron définit trois théologies : la théologie mythique, celle des poètes ; la théologie civile, celle du législateur ; la théologie naturelle, celle des philosophes. Voir Saint Augustin, *La cité de dieu*, VI, 5 : « *Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium ciuile ? Latine si usus admitteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus ; sed fabulosum dicamus ; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam muthos Graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse Latine enuntiauit, quod ciuile appellatur. Deinde ait : "Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae ; physicon, quo philosophi, ciuile, quo populi [...]" » (Ensuite, que veut dire le fait que Varron admette trois genres de théologie, c'est-à-dire la science consacrée aux dieux, en appelant l'une « mythique », l'autre « physique », la troisième « civile » ? Si en latin l'usage le permettait, nous nommerions sa première catégorie « fabulaire » ou, disons, « fabuleuse ». En effet, « mythique » s'applique à des légendes, puisqu'en grec « légende » se dit *μῦθος*. Pour la deuxième catégorie de théologie, l'usage admet déjà qu'on la nomme « naturelle ». Pour la troisième, qu'il appelle « civile », Varron a choisi un terme latin. Ensuite Varron dit : « On appelle "mythique" la théologie des poètes, "physique" celle des philosophes, "civile" celle des peuples [...] »). Voir aussi Tertullien, *Ad nationes*, II, 8-11 qui cite les trois théologies définies par Varron.*

On imagine bien que sa culture personnelle, sa sensibilité, les idées de son temps, les différents courants philosophiques et les pratiques ou les interrogations autour de la « *religio* » ont pu nourrir son œuvre. Pour autant, si la poésie de Virgile laisse transparaître de façon entremêlée de nombreuses influences, il n'y a pas lieu de croire qu'il ait soudainement renié sa jeunesse passée auprès de Siron et des cercles épicuriens de la baie de Naples.

Écrivant les vers de l'*Énéide*, il est vraisemblable que des empreintes de son apprentissage philosophique et de la conception épicurienne des divinités, qu'il nous faudra mettre en lumière, subsistent.

« L'épicurisme qu'il avait étudié durant sa jeunesse ne cessa jamais d'agir sur l'âme de Virgile, surtout sur son inépuisable aspiration à la paix, au milieu des violences et des guerres¹⁷⁰. »

Quelques exemples d'empreintes épicuriennes et lucrésiennes dans l'*Énéide*

Au sein de l'*Énéide*, tout comme pour les *Bucoliques* et *Géorgiques*, un certain nombre d'éléments laissent apparaître des réminiscences de l'épicurisme et notamment ceux attachés aux divinités.

On peut en effet voir dans l'attitude et les mots employés par certains personnages de l'épopée une vision nuancée des dieux dont les rôles et les postures ne coïncident pas nécessairement avec ceux du genre épique ou avec les croyances généralement répandues. Il est donc permis de penser que c'est là l'expression des idées philosophiques de l'auteur. Ainsi, c'est un Jarbas critique qui laisse s'exprimer sa colère et son doute vis-à-vis de Jupiter et du fait que la foudre soit envoyée par le maître des dieux :

Iuppiter omnipotens, cui nunc Maurusia pictis

¹⁷⁰ Setaioli, 2005b, p. 31.

*gens epulata toris Lenaeum libat honorem,
aspicis haec ? an te, genitor, cum fulmina torques,
nequiquam horremus, caecique in nubibus ignes.
terrificant animos et inania murmura miscent¹⁷¹ ?*

Les marques de respect envers Jupiter qui ponctuent ces premiers vers de Jarbas sont dans le même temps remises en cause par la succession de questions. La majesté attribuée au maître des dieux et la crainte qu'il inspire ne s'accordent pas à ses actions ou plutôt à son inaction. Les propos de la reine Didon, quelques vers plus loin, peuvent être rangés dans la même catégorie :

[...] *Nunc augur Apollo,
nunc Lyciae sortes, nunc et Iove missus ab ipso
interpres diuom fert horrida iussa per auras ;
scilicet is superis labor est, ea cura quietos sollicitat¹⁷².*

L'étonnement de Didon face aux interventions divines et le doute que paraît émettre Jarbas peuvent être mis en parallèle avec la béatitude et la quiétude qui caractérisent les dieux d'Épicure qui ne s'occupent en rien des amours ou des préoccupations des hommes. L'emploi de « *quietos* » peut faire écho à ce que dit Lucrèce dans le chant III du *De rerum natura*, dans lequel il utilise également le terme « *quies* » pour évoquer le calme séjour des dieux, « *apparet diuom numen sedesque quietae¹⁷³* ».

De même, on voit apparaître dans ces vers comme le reflet du combat que mènent le maître du Jardin et Lucrèce à sa suite, pour repousser la superstition, les opinions fausses et la

¹⁷¹ Virgile, *Énéide*, IV, 206-210 : « Tout-puissant Jupiter, que maintenant la nation des Maurusiens, banquetant sur des lits couverts de broderies, honore de libations bachiques, vois-tu ce qui se passe ? Faut-il croire, Père, que nous tremblons pour rien quand tu brandis ta foudre ? Tes feux dans les nuées qui nous terrifient sont-ils aveugles et font-ils tant de fracas pour rien ? »

¹⁷² Virgile, *Énéide*, IV, 376-379 : « Une fois, c'est le devin Apollon, une autre fois, c'est un oracle de Lycie et cette fois c'est le messager des dieux, envoyé par Jupiter en personne, qui lui apporte, par la voie des airs, des ordres qui le font frémir. Beau travail pour les habitants du ciel, en effet, souci bien digne de troubler leur quiétude ! »

¹⁷³ Lucrèce, *De rerum natura*, III, 18.

crainte des dieux qui étreignent la plupart des gens et nous les montrent sous un jour terrifiant.

De plus, il est intéressant de constater que la déesse Vénus a un rôle bien particulier et « se distingue très clairement parmi les conceptions et les cultes divers ». « Ici elle est la Vénus *Genetrix* de qui est issue la lignée des descendants directs du héros, celle que Lucrèce avait chantée¹⁷⁴. » Et en effet, c'est précisément comme cela que le poète choisit de la présenter dès le premier vers du *De rerum natura* : « *Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas*¹⁷⁵ ». Ce qui est mis en avant ici, c'est clairement son lien de parenté avec le héros troyen et le poème s'ouvre sur « *Aeneadum* ». La déesse est la génitrice de la lignée d'Énée, et par là des Romains, dont Virgile chante le voyage.

Malgré cela, certains estiment que l'épopée de Virgile est un texte dans lequel l'épicurisme n'a pas sa place, le poète se contentant alors de faire parler à ses personnages le langage propre à leurs passions et n'exposant nullement ses vues philosophiques. Le fait qu'il s'agisse de propos tenus par des figures en nette opposition avec le héros est pour, eux, significatif et ces éléments, qui leur paraissent de plus beaucoup trop isolés, ne sont donc pas en mesure de prouver qu'il y a bien un épicurisme de fond dans l'*Énéide*¹⁷⁶.

Cependant, comme nous le développerons de façon plus approfondie dans la troisième partie, nous estimons que dans l'*Énéide* certains éléments ayant trait aux divinités peuvent être rattachés à l'épicurisme et au texte de Lucrèce. Ainsi, l'établissement d'une typologie des différents songes et apparitions sera l'occasion de mettre en évidence des échos à la philosophie épicurienne et de définir un classement : on trouve deux types d'apparitions, celles des dieux et celles des morts. Ceci permettra de mieux comprendre ce qui les différencie ou ce qu'ils ont de commun, mais aussi d'analyser plus finement les rapprochements dégagés. Nous nous interrogerons également sur le corps des dieux et sa représentation chez Virgile, car cela touche à diverses notions fondamentales de la doctrine du Jardin comme celle de « *prolepsis* ».

¹⁷⁴ Brisson, 1966, p. 283.

¹⁷⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 1 : « Mère des Énéades, volupté des hommes et des dieux. »

¹⁷⁶ Voir à ce sujet Gaston Boissier, 1979, p. 258 et suiv.

De même, nous aurons également l'occasion de revenir sur le lien que nous avons pu déceler entre apparition et nuage. Après avoir observé que la plupart des apparitions divines étaient entourées d'une brume fine et légère, nous nous intéresserons aux termes employés tant par Virgile que par Lucrèce et qui peuvent être mis en parallèle. Nous porterons une attention particulière à l'adjectif « *tenuis* ».

D'autre part, la formation des nuages dans le *De rerum natura* est très similaire à celle des simulacres qui composent les images divines et de la description faite par Virgile de ces mêmes images dans l'*Énéide*.

Mais si on laisse temporairement de côté ce qui touche au divin dans l'épopée, on s'aperçoit que ce n'est pas, tant s'en faut, la seule thématique à présenter des rapprochements avec la philosophie d'Épicure. En effet, des modes de pensée épicuriens et des emprunts génériques et formels au poème didactique de Lucrèce ont été mis en évidence à différents endroits du poème, renforçant le lien entre épopée et doctrine épicurienne.

On a ainsi pu déceler des images lucrésiennes dans la façon dont sont présentés les combats et les conquêtes du héros dans l'*Énéide* : « *In the Aeneid, by contrast [with the Bucolics and the Georgics], heroic struggle and conquest are recurrently figured in imagery and language that recall the Lucretian didactic project*¹⁷⁷ ».

Les points de rencontre entre les vocabulaires lucrésien et virgilien sont particulièrement visibles au début du chant VI, lorsqu'Énée et ses compagnons débarquent sur les terres italiennes, les uns se lançant alors à la recherche de bois, les autres d'eau :

[...] *quaerit pars semina flammae*
abstrusa in uenis silicis, pars densa ferarum
*tecta rapit siluas inuenta que flumina monstrat*¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Sur ce point voir Hardie, 2009, p. 159 et suiv. : « Dans l'*Énéide*, au contraire [des *Bucoliques* et des *Géorgiques*], le combat héroïque et la conquête sont régulièrement représentés par des images et du vocabulaire qui rappellent le projet didactique de Lucrèce. »

¹⁷⁸ Virgile, *Énéide*, VI, 6-8 : « Ils vont chercher la semence du feu qui se dérobe dans les veines du silex, d'autres vont dépouiller la forêt, repaire opaque des bêtes sauvages, ou signalent les eaux courantes qu'ils ont rencontrées. »

L'expression « *semina flammae* », si on la retrouve chez Homère sous la forme « *σπέρμα πυρὸς*¹⁷⁹ », peut aussi être rapprochée du *De rerum natura* dans lequel la description des atomes et les termes employés sont très similaires.

*Scilicet, et non est lignis tamen insitus ignis,
uerum semina sunt ardoris multa, terendo
quae cum confluxere, creant incendia siluis.
Quod si facta foret siluis abscondita flamma*¹⁸⁰ [...].

La description de cette exploration des soldats troyens n'apporte rien à l'intrigue, pourtant sa mise en scène la rend particulière et rappelle également la description lucrétienne des premiers pas de l'humanité¹⁸¹. Comme le suggère Philip Hardie, « *part of the elevated strangeness of the passage derives from the hint that Aeneas' foot-soldiers are playing the part of philosophical culture-heroes*¹⁸² ».

Outre les aspects guerriers et conquérants de l'*Énéide* qui trouvent un écho chez Lucrèce, on remarque que Virgile use d'une certaine souplesse et que sa position n'est pas toujours nettement identifiable lorsqu'il s'agit de fournir une justification à certains événements.

Cette place laissée aux multiples interprétations peut être rapprochée de la doctrine du Jardin qui encourage les explications multiples, notamment pour ce qui concerne certains phénomènes météorologiques, afin de ne pas se forger une idée qui serait fautive et viendrait troubler la tranquillité de notre esprit¹⁸³.

¹⁷⁹ Homère, *Odyssée*, V, 490.

¹⁸⁰ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 901-904 :

Oui, mais le feu n'est pas implanté dans le bois :
il renferme de multiples semences de chaleur
qui par frottement confluent et créent des incendies.
Car si la flamme toute prête était dans les forêts enfouie [...].

On retrouve la même idée exprimée au chant VI, 160-161 pour ce qui concerne la formation de la foudre depuis les nuages :

*Fulgit item, nubes ignis cum semina multa
excussere suo concursu* [...].

¹⁸¹ Lucrèce, *De rerum natura*, V, v. 925-1010.

¹⁸² Hardie, 2009, p. 159 : « une partie de la grande étrangeté du passage découle de l'allusion au fait que les soldats à pied d'Énée jouent le rôle de héros culturels philosophiques ».

¹⁸³ Jackie Pigeaud, 2010, p. XXXVIII : « La connaissance des phénomènes célestes se contentera fort bien de plusieurs explications, même si elles nous paraissent contradictoires entre elles. Il suffit qu'elles ne soient pas

Lucrèce illustre parfaitement cette idée lorsqu'au chant VI (vers 96 et suiv.) il propose plusieurs explications pour un même phénomène : le tonnerre¹⁸⁴.

La multiplicité des causes et la pluralité des hypothèses sont le moyen d'éloigner la tentation d'attribuer une cause unique, et essentiellement divine, sans se fier à son jugement et à son expérience.

À de nombreuses reprises, Virgile met lui aussi en balance plusieurs explications, laissant au lecteur le soin de choisir celle qui lui paraît la plus recevable. Généralement, les événements sont l'œuvre du hasard, du destin ou bien d'une divinité et un personnage, souvent Énée, va exprimer son incertitude face à ce qui se produit¹⁸⁵. On en trouve divers exemples au cours du récit :

Quis deus in fraudem, quae dura potentia nostra

egit ? (X, 72-73) ;

*si quis in aduersum rapiat, casusne deusne*¹⁸⁶ (IX, 211)

Virgile propose donc des alternatives et la volonté divine n'apparaît plus comme l'unique moteur des diverses péripéties épiques¹⁸⁷.

en contradiction avec nos perceptions du monde. L'important n'est pas la vérité, mais ce qu'il faut de "vérités" pour assurer la paix, la tranquillité.

¹⁸⁴ Ici Lucrèce propose différentes explications qui renvoient aux diverses variétés du même phénomène. De même, au chant V, il écrit pour ce qui concerne le mouvement des astres, v. 527-530 :

[...] *sed quid possit fiatque per omne* [...]

id doceo, plurisque sequor disponere causas

motibus astrorum quae possint esse per omne

([...] mais ce qui peut se faire et se fait parmi l'univers, [...])

je l'enseigne et m'attache à déployer les causes nombreuses

qui parmi l'univers peuvent mouvoir les astres).

¹⁸⁵ Hardie, 2009, p. 241-246 ; Melinghoff-Bourgerie, 1990, p. 39-41 ; Samuel Chabert, 1915, p. 264-266.

¹⁸⁶ Virgile, *Énéide* : Quelle divinité l'a poussé à la déloyauté, quelle impitoyable influence qui serait la mienne ? (X, 72-73) ; si un hasard ou un dieu faisait tourner les choses tout autrement (IX, 211). On retrouve l'expression « casusne deusne » au chant XII, 321.

¹⁸⁷ Hardie, 2009, p. 243 : « *Two of these conventional epic alternatives of either supernatural or human agency occur in a passage in Aeneid 2 [31-56] in combination with a longer exploration of possible explanations that transfers Lucretian multiple explanations to the setting of legendary epic* » (Deux de ces alternatives conventionnelles épiques, soit des interventions surnaturelles soit des interventions humaines, apparaissent dans un passage de l'*Énéide* 2 [31-56] en corrélation avec une plus longue exploration des explications possibles qui transforme les multiples explications lucrésiennes en caractéristiques de l'épopée légendaire).

Le chant VI, qui correspond à la descente aux Enfers d'Énée et de la sibylle de Cumès, a lui aussi été au centre de réflexions tendant à prouver que Virgile s'est indéniablement approprié les thématiques, le rythme et le vocabulaire lucretiens¹⁸⁸.

On en trouve une première ébauche dans la description qui est faite des Avernoes, lac non loin duquel la tradition antique situe le seuil du royaume de Pluton :

*Spelunca alta fuit uastosque immanis hiatu,
scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris,
quam super haud ullae poterant impune uolantes
tendere iter pennis : talis sese halitus atris
faucibus effundens supera ad conuexa ferebat¹⁸⁹.
[unde locum Grai dixerunt nomine Aornon]*

Ce passage rappelle celui que propose Lucrèce dans son chant VI et l'influence du poète épicurien semble prépondérante :

*Principio, quod Auerna uocantur nomine, id ab re
inpositumst, quia sunt auibus contraria cunctis,
e regione ea quod loca cum uenere uolantes,
remigi oblitae pennarum uela remittunt,
praecipitesque cadunt molli ceruice profusae
in terram [...].
Is locus est Cumas apud, acri sulphure montes
oppleti calidis ubi fumant fontibus aucti¹⁹⁰.*

¹⁸⁸ Voir notamment Melinghoff-Bourgerie, 1990 et les tableaux comparatifs (similitudes de langue et de rythme) qu'elle établit entre le chant VI de l'*Énéide* et le *De rerum natura* dans son chapitre « Le mythe allégorique de la descente aux Enfers », p. 174-185.

¹⁸⁹ Virgile, *Énéide*, VI, 237-241 : « Il y avait une caverne profonde, s'ouvrant en une prodigieuse béance, rocailleuse et défendue par un lac noir et par les ténèbres d'une forêt. Nulle bête ailée ne pouvait sur sa route le survoler impunément ; tel était le gaz qui se dégageait de la sombre gorge et s'élevait jusqu'à la voûte céleste. [Aussi les Grecs ont-ils donné à cet endroit le nom d'Aornon « sans oiseaux »]. »

¹⁹⁰ Lucrèce, *De rerum natura*, VI, 740-749 :

D'abord leur nom, Avernoes, c'est de la réalité

Tous deux s'attachent à justifier l'étymologie d'Avernes et avancent une explication similaire : le sort funeste réservé aux oiseaux qui survolent ces eaux et qui aurait donné son nom à ces lieux « *locum Grai dixerunt nomine Aornon* ».

Virgile rationalise son propos et écarte la superstition en évoquant une cause naturelle, que l'on retrouve chez Lucrèce, à savoir celle des émanations de soufre « *halitus atris faucibus effundens* » / « *acri sulphure montes oppleti* ». Le phénomène perd toute connotation étrange et surnaturelle, son explication est scientifique et ancrée dans la réalité « *id ab re inpositumst* ». Dès lors, les Avernes, malgré leur aspect inquiétant révélé par les adjectifs « *niger* », « *ater* » ou encore par le substantif « *tenebrae* », perdent de leur caractère terrifiant, mystérieux et chargé de danger.

En parallèle de l'action, l'accès d'Énée aux Enfers, et de sa mise en scène propre au lieu, l'auteur introduit des éléments tendant à apporter une nuance à son propos et à rendre l'atmosphère de la scène moins mystique.

Quelques vers plus loin s'ensuit la catabase, la descente à proprement parler, tout au long de laquelle l'auteur paraît avoir semé des indices de sa sensibilité à la philosophie du Jardin et au texte poétique de Lucrèce, que nous développerons plus amplement dans la troisième partie. En effet, des motifs ponctuels touchant à l'ambiance générale du chant, à la présence d'êtres fantastiques ou encore au lexique attaché aux ombres infernales renvoient à certains développements lucrétiens.

Enfin, et ce qui retient particulièrement l'attention, c'est le fait que Virgile fasse sortir son héros par les portes jumelles du Sommeil, et très précisément par celle des songes faux. Ceci n'est pas, en effet, sans poser question et l'étude des songes et des apparitions dans leur ensemble est ici un outil permettant d'apporter plusieurs éléments de réponse.

qu'ils le tiennent, étant funestes à tous les oiseaux.
Lorsque leur vol les mène au-dessus de ces lieux,
ils oublient leurs rames empennées, lâchent les voiles
et, plongeant la tête en avant, le cou flasque, ils s'écrasent
sur la terre [...].
Ce lieu existe près de Cumes où fument les montagnes
remplies de soufre amer, riches en sources chaudes.

Partant de ce constat, il apparaît comme indispensable de se pencher plus attentivement sur ces phénomènes et travailler sur le thème des songes se révèle être quasiment une contrainte technique dans la mesure où ils appartiennent d'un côté au registre classique de l'épopée – ils sont ainsi très présents chez Homère –, et d'un autre côté, ces aspects du récit sont très fortement à la présence des dieux, à leur rôle et leur représentation, qui se trouvent être au cœur des polémiques et des très nombreuses interrogations concernant l'épicurisme de Virgile.

Ainsi, des *Bucoliques* à l'*Énéide*, en passant par les *Géorgiques*, on peut noter la présence récurrente de préoccupations qui remontent chez le poète à sa jeunesse et à son passage dans les milieux épicuriens de la baie de Naples, intérêt scientifique assurément conforté par la lecture attentive du *De rerum natura* de Lucrèce.

Dès ses premiers écrits, les fondements de la philosophie virgilienne sont posés. Même si son système de pensée ne s'astreint pas nécessairement à suivre les paroles d'un seul et unique maître, demeure toujours une réflexion personnelle, indépendante qui doit autant aux constructions de la raison qu'à la sensibilité et aux réactions affectives.

On peut penser que ce sont précisément ces caractères de l'épicurisme, une vie simple, une sagesse qui repose essentiellement sur l'observation et la connaissance de la nature, l'ataraxie comme souverain bien, qui ont retenu l'attention de Virgile et marqué son univers et ses modes de pensée.

« Il trouvait dans cette doctrine la satisfaction de ses propres tendances, une réhabilitation du sensible, qui était le plus souvent regardé avec suspicion par les autres philosophes. Même lorsqu'il semblera s'éloigner sur certains points de la doctrine épicurienne, il continuera d'éprouver en lui-même, comme un postulat inébranlable, ce qui était le fondement même de la doctrine, l'idée du bonheur, du souverain bien et de l'ataraxie, et il s'efforcera, d'abord d'en montrer l'évidence, grâce à la puissance de la poésie¹⁹¹ ».

C'est ce qui s'exprime au travers du poème de l'*Énéide*, car au principe de ses ambitions épiques, on trouve chez Virgile une attitude philosophique qui réfléchit sur les causes des

¹⁹¹ Grimal, 1985, p. 64.

phénomènes et des événements et veut dépasser les apparences, que l'on peut difficilement dissocier du projet philosophique et didactique de Lucrèce et des enseignements de l'épicurisme.

Les songes, les apparitions et les images mentales

Les statuts des songes et de la divination dans l'Antiquité

Avant d'aborder l'étude des textes propres à notre corpus, il semble essentiel de commencer par faire une mise au point sur les différentes définitions qu'on a pu donner du songe dans l'Antiquité.

En outre, la culture et la vie intellectuelle latines ayant été abondamment nourries par la pensée grecque, il apparaît indispensable de commencer cet exposé par un bref retour sur les différentes théories développées par certains philosophes grecs avant d'aborder la question des songes et des apparitions chez les auteurs latins ainsi que leurs rapports avec les institutions.

Les théories des penseurs grecs : Démocrite, Platon et Aristote

Le choix de débiter par les théories atomistes de Démocrite n'est pas anodin. En effet, dans un premier temps, il nous a paru pertinent d'établir un classement chronologique de ces trois auteurs, car même si leurs approches peuvent *a priori* sembler divergentes, on y trouve parfois des similitudes, leurs théories nourrissant les réflexions de chacun d'eux. Aristote, par exemple, cite ainsi à plusieurs reprises les écrits du philosophe d'Abdère, notamment dans son traité sur la divination¹⁹².

Dans un second temps, l'influence de la pensée de Démocrite sur la philosophie du Jardin étant reconnue, il paraissait indispensable d'en retracer les grands principes pour ce qui touche aux rêves et à leurs propriétés divinatoires.

Les théories de Démocrite et de l'école atomiste en ce qui concerne l'art divinatoire et les songes peuvent apparaître comme négligeables pour notre propos. En effet, en supprimant la notion de providence divine, celles-ci semblent, à première vue, devoir faire peu de cas de tout ce qui touche à la délicate question de la divination.

¹⁹² Aristote, *De la divination*, 464a dans *Petits traités d'histoire naturelle*.

La conception religieuse de Démocrite possède des caractéristiques spécifiques et, lorsqu'il tente d'expliquer la croyance des hommes dans les dieux, il le fait d'un point de vue scientifique. « Cicéron, même s'il ne le met pas explicitement en évidence, a compris que le mot "divin" a pour Démocrite une valeur conceptuelle différente de celle que la mentalité religieuse lui a conférée. Le "divin" de Démocrite semble privé de tout attribut retenu par Cicéron comme indispensable à l'élaboration d'une théologie¹⁹³. »

Ainsi, selon Démocrite, les rêves sont causés par des pellicules d'atomes provenant des corps réels et reproduisant leur apparence physique. Cicéron fait d'ailleurs référence à cette théorie au livre II du *De divinatione* où il écrit¹⁹⁴ :

Admettons-nous alors que l'âme des dormeurs est en proie à ses propres mouvements quand elle rêve ou bien, à la suite de Démocrite, qu'elle est frappée par des visions qui lui arrivent de l'extérieur¹⁹⁵ ?

Pour Démocrite, des images se détachent de tout corps solide et pénètrent dans le corps humain, donnant à voir en songe des objets ou des personnes en tous points semblables à la réalité. Notons toutefois qu'il arrive qu'avant de nous parvenir, ces pellicules d'atomes s'entrechoquent et se trouvent mélangées ; c'est ce qui explique que certains éléments des rêves présentent parfois un aspect qui ne soit plus conforme à la réalité.

Par ailleurs, dans le système démocritéen, les dieux ne participent en rien à la destinée des êtres humains ; ceux-ci ne leur envoient donc pas de messages ou de signes, ce qui *a priori* ne laisse aucune place à la divination.

Pourtant, il semble que dans certains cas, Démocrite accorde une valeur prophétique aux songes. On peut ainsi lire chez Cicéron :

[...] plurimisque locis grauis auctor Democritus praesensionem rerum futurarum comprobaret¹⁹⁶ [...].

¹⁹³ Aniello Montano, 1984, p. 450.

¹⁹⁴ Voir notamment Kany-Turpin, 2004, note 253, p. 365.

¹⁹⁵ Cicéron, *De divinatione*, II, 120 : « *Vtrum igitur censemus dormientium animos per sene ipsos in somniando moueri an, ut Democritus censet, externa et aduienticia uisione pulsari ?* »

De même, si l'on en croit le témoignage de Sextus Empiricus, le philosophe abdéritain attribue aux images qui viennent en songe un pouvoir tantôt bon, tantôt mauvais :

D'après Démocrite, certaines images parviennent jusqu'aux hommes, tantôt bénéfiques, tantôt maléfiques. D'où sa prière d'avoir des images propices. Ces images sont grandes, démesurées ; difficilement destructibles quoique périssables ; elles prophétisent l'avenir aux hommes par émission de visions et de voix. C'est pour avoir perçu une telle représentation que les Anciens supposèrent l'existence de Dieu, Dieu dont la nature est impérissable, mais qui n'a aucune existence en dehors de ces images¹⁹⁷.

Éléments que l'on retrouve chez Cicéron dans certains passages du *De natura deorum* (I, 43, 120) :

Oui certes, Démocrite aussi, ce grand homme s'il en est, duquel Épicure a puisé l'eau qui arrose ses petits jardins, me paraît hésiter touchant la nature des dieux. Tantôt il pense que l'univers renferme des images dotées d'un caractère divin, tantôt il dit que sont dieux les principes de l'intellect qui résident dans le même univers, tantôt que ce sont des images animées qui ont coutume de nous être soit utiles, soit nuisibles, tantôt ce sont certaines images immenses, si grandes qu'elles embrassent de l'extérieur la totalité de l'univers¹⁹⁸.

¹⁹⁶ *Ibid.*, I, 5 : « Démocrite, autorité prestigieuse, a cautionné le pressentiment du futur. »

¹⁹⁷ Voir Hermann Diels et Walther Kranz, 1962 qui apparaîtra par la suite sous la forme DK.

DK Démocrite B 166 = Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 19 : « Δημόκριτος δὲ εἰδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ· ἔνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων. Εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. Ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ (τοῦ) ἀφθαρτον φύσιν ἔχοντος » (traduction extraite de Dumont, Delattre et Poirier, 1988, p. 542-543).

¹⁹⁸ « *Mihi quidem etiam Democritus, uir magnus in primis, cuius fontibus Epicurus hortulos suos inrigauit, nutare uidetur in natura deorum. Tum enim censet imagines diuinitate praeditas inesse in uniuersitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem uniuerso, deos esse dicit, tum animantes imagines, quae uel prodesse nobis solent uel nocere, tum ingentes quasdam imagines tantasque, ut uniuersum mundum complectantur extrinsecus.* »

Les songes sont donc parfois en mesure d'apporter des connaissances, par l'intermédiaire d'images détachées d'êtres divins, comme tous les objets animés ou inanimés, qui nous viennent de l'extérieur. Les simulacres qui apparaissent en rêves ont donc une origine divine. Ils ont par ailleurs la capacité de s'entretenir avec nous, de nous envoyer des visions et de raisonner ; ce qui se trouve confirmé par la critique qu'apporte Diogène d'Énoanda :

[Mais contre] ton argument, [Démocrite, nous objecterons ceci :] la [nature des songes n'est aucunement] envoyée [par les dieux, comme tu le dis, ni susceptible de nous admonester¹⁹⁹ [...]].

Néanmoins, les informations ainsi obtenues sont plus ou moins exactes et claires suivant que les images auront été altérées ou non durant leur voyage à travers les airs.

Certains ont cru voir dans ces explications une concession de Démocrite à la croyance populaire et à une conception religieuse traditionnelle²⁰⁰ ; tandis que pour d'autres cette conception peut être expliquée par un mécanisme d'ordre psychologique et physiologique parfaitement en accord avec sa méthodologie reposant avant tout sur l'étude des causes des phénomènes qui nous entourent²⁰¹. En reproduisant l'aspect extérieur et les caractéristiques psychiques des objets, des êtres animés et en particulier les simulacres divins, les images qui s'en détachent et qui peuvent leur survivre, lorsqu'elles parviennent jusqu'à nous et pendant le sommeil, nous transmettent ces mêmes éléments et par la même occasion véhiculent des informations pouvant donner des indications sur l'avenir.

¹⁹⁹ Diogène d'Énoanda, fragment 9 :

*πρὸς δὲ τὸν
σὸν λόγον νῦν ἀντιλέγο]–
μεν ταῦ[τα, ὃ Δημόκριτε·]
ἢ μὲν φύσις τῶν ὄνει]–
ρων ἐστίν οὐδαμῶς θεό]–
πεμπ[τος, ὡς λέγεις, οὐ]–
δὲ νοῦ[θετική...].*

(texte grec Martin F. Smith, 1993 et traduction de Pierre-Marie Morel dans Delattre et Pigeaud (dir.), 2010)

²⁰⁰ Notamment Auguste Bouché-Leclercq, 1963a, p. 53 : « Cependant telle était la force de l'opinion courante, et la philosophie avait tant d'intérêt à vivre en paix avec la religion, que Démocrite retrouva dans ses génies aériens, anthropomorphes et mortels, une source nouvelle de révélation ». Voir aussi sur cette question les articles suivants Werner Jaeger, 1947 et Donal McGibbon, 1965, p. 381-397.

²⁰¹ Voir, entre autres, Montano, 1984, p. 447-468 et Gregory Vlastos, 1945.

« Démocrite proposait une explication tout à la fois exogène et rationnelle de la prescience : l'esprit du dormeur est le récepteur physique de représentations venues du dehors²⁰². »

La théorie atomiste de Démocrite est ici intéressante, car elle sera en partie reprise par les membres du Jardin et répandue à Rome grâce au poème philosophique de Lucrèce, le *De rerum natura*, bien que, nous le verrons, les épicuriens, eux, nient toute forme de divination, qu'elle soit inspirée ou qu'elle s'appuie sur l'interprétation de signes.

Il en est autrement chez Platon dont les théories sur la divination et les songes sont relativement éloignées de celles du philosophe abdéritain.

En effet, Platon reconnaît la divination par l'inspiration prophétique comme la seule en mesure de permettre de recevoir effectivement des révélations divines. C'est ainsi l'exaltation qui apparaît comme la plus apte à établir un lien de communication entre homme et divinité et comme « la seule forme de divination qui mérite le nom de *mantique*²⁰³ ».

En effet, l'extase prophétique a pour particularité d'assimiler l'âme humaine à un instrument dont la passivité se révèle être une condition essentielle. La maladie ou encore le sommeil ont par exemple cette spécificité d'affaiblir notre raison, rendant dès lors l'âme plus réceptive au message divin.

Une seule preuve suffit à montrer que c'est bien à l'infirmité de l'esprit que Dieu a donné la divination. En effet, nul homme dans son bon sens ne parvient à la divination divine et véridique. Mais il faut que la force de son esprit soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou qu'il l'ait dévié par quelque crise d'enthousiasme²⁰⁴.

Les songes possèdent donc eux aussi une certaine valeur prophétique dans la mesure où les images vagues reçues durant le sommeil et assimilées par l'âme « amollie » peuvent avoir été envoyées par les dieux. Ensuite vient le travail de l'interprète qui devra traduire artificiellement ce matériau brut en langage prophétique, même si Platon rappelle également que les messages survenus en songe doivent être examinés par un esprit clair et lucide.

²⁰² Morel, 2011, p. 43.

²⁰³ Bouché-Leclercq, 1963a, p. 58.

²⁰⁴ Platon, *Timée*, 71e : « οὐδείς γὰρ ἔννοος ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμόν παραλλάζας ».

C'est là ce qui, selon Auguste Bouché-Leclercq, caractérise la mantique dans la philosophie platonicienne : « La mantique est donc la traduction spontanée par la parole des images inconsciemment perçues par la partie la plus grossière de l'âme, au moyen d'un organe²⁰⁵ que les devins avaient de tout temps signalé pour être le siège des manifestations fatidiques²⁰⁶ ».

La philosophie platonicienne tente donc de concilier l'idée d'une influence divine et celle d'une analyse plus physiologique, liée notamment à l'état d'esprit du dormeur.

Par ailleurs, on ne pourrait parler des songes et des apparitions sans se pencher sur ce qu'a pu en dire Aristote dont le point de vue scientifique et rationnel apporte un éclairage complémentaire.

Les théories aristotéliennes, lorsqu'il s'agit de la divination, affichent un scepticisme certain²⁰⁷.

Aristote est l'auteur de plusieurs traités dans lesquels il est question des rêves, de leur formation, mais également, par exemple, de leur lien avec la divination et que l'on trouve regroupés sous le titre de *Parua naturalia*. On s'accorde généralement pour ranger sous cette appellation l'ensemble des titres suivants : *De la sensation et des sensibles*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et de la veille*, *Des rêves*, *De la divination dans le sommeil*, *De la longévité et de la vie brève*, *De la jeunesse et de la vieillesse*, *De la respiration* et enfin *De la vie et de la mort*²⁰⁸. Malgré une apparente dispersion des thèmes abordés, on s'aperçoit à la lecture que « les *PN* [*Parua naturalia*] ont précisément pour propos de jeter un pont entre les diverses fonctions cognitives de l'âme, comme la sensation et l'imagination, et ses fonctions vitales – fonctions de l'on qualifiera plus volontiers de “biologiques”²⁰⁹ ».

²⁰⁵ Il s'agit du foie qui, pour Platon, abrite le siège de l'âme mortelle, voir Platon, *Timée*, 70d-71e.

²⁰⁶ Bouché-Leclercq, 1963a, p. 60.

²⁰⁷ Morel, 2011, p. 31 : « Un tel cas [celui des songes prétendument prémonitoires] met nécessairement la théorie à l'épreuve, non seulement parce qu'il conduit à s'interroger sur la nature de la sensation et sur les rapports entre *aisthêsis* et *phantasia*, mais aussi parce qu'il renvoie à des croyances populaires. Or Aristote, quand il aborde la question de la divination, ne leur accorde aucune concession. Il maintient résolument la prescience onirique dans les limites de la philosophie naturelle. »

²⁰⁸ *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et uigilia*, *De insomniis*, *De diuinatione per somnum*, *De longitudine et breuitate uitae*, *De iuuentute et senectute*, *De respiratione*, *De uita et morte*.

²⁰⁹ René Mugnier, 1953, p. 16.

Aristote rattache notamment à ces fonctions cognitives de l'âme tout ce qui concerne les songes²¹⁰.

En effet, pour lui, ceux-ci sont avant tout le reflet de l'activité de la sensibilité en dehors de toute sensation actuelle et ils peuvent à ce titre être comparés aux illusions découlant de la passion ou de la maladie. Cependant, le songe appartient en premier lieu au sommeil, « le rêve est [...] une image provenant du mouvement des impressions sensibles pendant le sommeil et en vertu de ce même état²¹¹ ».

À l'état endormi, les sens étant inactifs, ils laissent transparaître les mouvements imprimés dans les organes sensoriels par les impressions sensibles, de même que les sensations propres au corps. Néanmoins, pour que les impressions reçues durant la veille, et qui restent encore dans les sens, deviennent perceptibles, il faut que l'âme soit apaisée. C'est pourquoi, on peut lire dans le *De Insomniis*, qu'après un repas il n'y a que peu de chance de rêver, car la chaleur produite par la nourriture est trop présente et masque la sensation.

Il faut se représenter les choses à la façon des petits tourbillons qui se forment dans les fleuves : ainsi, les mouvements sensoriels forment, chacun pris à part, un processus continu, demeurant souvent dans le même état, mais aussi souvent se décomposant en d'autres formes sous l'action de chocs adverses. Cette remarque explique pourquoi, aussitôt après les repas ou chez les êtres extrêmement jeunes, comme les petits enfants, il ne se produit pas de songe. Le mouvement, en effet, est alors considérable, du fait de la chaleur provenant de la nourriture²¹².

Les mouvements internes causés par l'évaporation de la nourriture sont donc tellement actifs et nombreux qu'ils empêchent la formation des images et par là même du rêve.

²¹⁰ Voir aussi plus récemment Claude Debru, 1990, p. 30 et suiv. qui reprend les théories d'Aristote sur le sommeil.

²¹¹ Mugnier, 1953, p. 36 et voir le *De insomniis*, 461a et ce qui suit.

²¹² Aristote, *De Insomniis*, III, 461a dans *Petits traités d'histoire naturelle* : « Δεῖ δὲ ὑπολαβεῖν ὥσπερ τὰς μικρὰς δίνας τὰς ἐν τοῖς ποταμοῖς γινομένας, οὕτω τὴν κίνησιν ἐκάστην γίνεσθαι συνεχῶς, πολλάκις μὲν ὁμοίως, πολλάκις δὲ διαλυομένας εἰς ἄλλα σχήματα διὰ τὴν ἀντίκρουσιν. § 4. Διὸ καὶ μετὰ τὴν τροφὴν καὶ πάμπαν νέοις οὕσιν, οἷον τοῖς παιδίοις, οὐ γίνεται ἐνύπνια· πολλὴ γὰρ ἡ κίνησις διὰ τὴν ἀπὸ τῆς τροφῆς θερμότητα. »

Mais, si l'âme du dormeur demeure en repos, alors les impressions venues de la vue font qu'on perçoit des images en songe ; celles qui sont venues de l'ouïe font qu'on entend ; de même pour tous les autres sens. C'est pourquoi le rêve produit en nous des apparences toutes pareilles à celles que l'on a quelquefois dans la veille elle-même.

Néanmoins, comme le principe supérieur qui juge et compare toutes nos perceptions est alors en partie réduit à l'impuissance, il suffit aussi de la ressemblance la plus légère pour faire naître l'illusion. Aristote écrit à ce sujet :

Quand on dort, en effet, étant donné que la plus grande partie du sang descend à son point d'origine, les mouvements internes l'accompagnent dans sa descente, les uns en puissance, les autres en acte. Ces mouvements se comportent de telle sorte que, si quelque objet met le sang en mouvement, tel mouvement sensoriel se dégagera pour monter à la surface, et, s'il périt, tel autre prendra sa place [...]. Il en est de même pour les mouvements résiduels : ils existent en puissance dans l'âme [...]. Chacun de ces mouvements est, comme nous l'avons dit, le résidu d'une sensation, prise quand elle est en acte, et, cette sensation véritable une fois disparue, son résidu continue d'exister encore dans l'âme²¹³ [...].

Avec le sang qui se précipite vers le principe sensible²¹⁴, affluent aussi au même endroit les divers mouvements restés dans les organes. De ces mouvements, les uns surnagent, les autres s'enfoncent. Il y a alors une suite ininterrompue d'images qui se remplacent successivement les unes les autres²¹⁵. La suite des images du songe et celle des mouvements résiduels des sensations qui leur sont associées n'émergent à la conscience que l'une après l'autre selon les mouvements même du sang.

²¹³ Aristote, *De Insomniis*, III, 461b dans *Petits traités d'histoire naturelle* : « Όταν γὰρ καθύδην, κατιόντος τοῦ πλείστου αἵματος ἐπὶ τὴν ἀρχὴν συγκατέρχονται αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις, αἱ μὲν δυνάμει αἱ δὲ ἐνεργείᾳ. Οὕτω δ' ἔχουσιν ὥστε ἐν τῇ κινήσει τηρεῖν ἢ ἐπιπολάσει ἐξ αὐτοῦ ἢ κινήσεις, ἂν δ' αὐτῇ φθαρή, ἢ δε. [...] οὕτως ἔνεισι δυνάμει [...]. Τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν, ὡς περ εἴρηται, ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθημάτων· καὶ ἀπελθόντος τοῦ ἀληθοῦς ἔνεστι [...]. »

²¹⁴ Il s'agit ici du cœur qui est pour Aristote le siège du *sensus communis*, il est le principe de l'activité sensorielle.

²¹⁵ Voir la note de Jules Tricot, dans Aristote, *Parva naturalia*, 1951, p. 106.

Les songes représenteraient donc, selon la théorie aristotélicienne, l'activité de résidus sensoriels qui restent actifs même pendant le sommeil.

Après s'être intéressé à la formation des songes, Aristote entreprend d'étudier la question de la divination.

En effet, à la suite du traité du *De insomniis* se trouve *De divinatione per somnum* dans lequel Aristote fait part, dès les premières lignes du texte, de son embarras en ce qui concerne rêve et art divinatoire, et constate qu'« au sujet de la divination qui a lieu dans le sommeil, et qui est dite provenir des songes, il n'est ni facile de la traiter à la légère ni d'y ajouter foi²¹⁶ ». Il définit ainsi trois types de relations entre les rêves et les événements réels : le songe comme symptôme d'une affection du corps, comme cause des actions à l'état de veille et enfin comme pure coïncidence avec les événements antérieurs.

Selon lui, s'il est admis que les songes peuvent avoir une certaine valeur prophétique, cela reste occasionnel et n'est, la plupart du temps, que le résultat, c'est-à-dire la suite logique d'une action ou d'une pensée mise en marche pendant le sommeil. Pour le reste, la majorité des rêves ne révèlent rien de particulier, il suffit pour s'en convaincre de regarder le caractère extraordinaire des éléments qui constituent une grande partie d'entre eux ; et s'il arrive parfois que l'un d'eux s'avère prophétique, il s'agit plus probablement d'un hasard fortuit, comme il s'en produit dans bien des situations.

« Les rêves ne sauraient donc être envoyés par les dieux et certaines prévisions oniriques peuvent recevoir une explication rationnelle et naturelle : en vertu du principe d'enchaînement des mouvements, le dormeur peut avoir la sensation des commencements de certains événements extérieurs²¹⁷. »

Les différents points de vue sur la divination examinés ici, ceux de philosophes grecs, ont permis de mettre en avant le statut particulier des songes et du caractère prémonitoire qu'on veut bien ou non leur accorder.

Mais qu'en est-il de la perception des rêves dans le monde romain ?

²¹⁶ Aristote, *De divinatione per somnum*, I, 462b dans *Petits traités d'histoire naturelle* : « Περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων, οὐτε καταφρονῆσαι ῥάδιον οὐτε πεισθῆναι. »

²¹⁷ Mugnier, 1953, p. 36.

Le rêve dans la tradition littéraire latine

Pour ce qui touche à la question des songes et des apparitions dans la littérature latine, nous avons fait le choix de nous intéresser avant tout au traité du *De divinatione* de Cicéron dans lequel cette thématique est évoquée de la manière la plus complète et sur un mode critique que l'on ne retrouve que chez très peu d'auteurs.

Tout d'abord, Cicéron, comme nombre de jeunes Romains aisés, est allé terminer ses humanités en Grèce où il écoute surtout les leçons des philosophes propres à alimenter sa réflexion :

C'est ce que montrent mes discours emplis des idées des philosophes et mes liens avec les hommes les plus savants, dont a toujours brillé ma maison, ainsi que les grands maîtres par lesquels j'ai été formé : Diodote, Philon, Antiochus, Posidonius²¹⁸.

Il n'y a donc rien d'étonnant à retrouver chez cet auteur latin et d'autres des traces d'une influence hellénique.

On peut par ailleurs constater, au vu de la richesse des références présentes dans l'ouvrage que Cicéron est l'héritier d'une véritable tradition littéraire dont le témoignage demeure unique dans toute la littérature antique.

Si l'on fait un relevé des auteurs cités évoquant dans leurs ouvrages des rêves et des apparitions, on s'aperçoit que ceux-ci appartiennent à des genres littéraires extrêmement variés. On trouve des emprunts à la poésie, à la tragédie, mais également à des ouvrages historiques. Quintus, au livre I mentionne d'ailleurs explicitement ses sources : Ennius qui retrace, dans l'hexamètre dactylique des Grecs, l'histoire romaine depuis les origines légendaires : « Mais laissons les oracles et venons-en aux songes [...]. Te renverrais-je aux légendes de nos poètes et à celles des Grecs ? Ainsi dans Ennius²¹⁹ [...] » ; Fabius Pictor et

²¹⁸ Cicéron, *De natura deorum*, I, 3 : « [...] quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus, Philo, Antiochus, Posidonius, a quibus instituti sumus. »

²¹⁹ Cicéron, *De divinatione*, I, 39-40 : « Sed omittamus oracula ; veniamus ad somnia [...]. Num te ad fabulas reuoco uel nostrorum uel Graecorum poetarum ? Narrat enim <et> apud Ennium [...] »

Cneus Gellius, historiens latins des III^e-II^e siècles avant J.-C., tous deux auteurs d'*Annales*, ainsi que Coelius Antipater qui écrivit une histoire de la deuxième guerre punique : « Mais qu'ai-je besoin des Grecs ? Je ne sais pourquoi, nos rêves me plaisent davantage. Tous les historiens, les Fabius, les Gellius, mais encore récemment Coelius rapportent celui-ci²²⁰ [...] » ou encore Accius auteur, entre autres, d'une tragédie consacrée à la gens Brutus et à son action dans la chute des Tarquins : « Mais voyons des faits plus proches. Que penser du rêve de Tarquin le Superbe, dont il fait lui-même le récit dans le *Brutus* d'Accius²²¹ ? »

Au regard de la variété des sources mises en avant par Quintus, il apparaît donc assez clairement que les rêves et les apparitions sont des éléments à part entière du récit, et ce quel que soit le genre choisi. Chez les poètes, faire intervenir un songe est davantage un moyen de relancer l'action et ces deux éléments se trouvent bien souvent liés, tandis que chez les historiens le rêve apparaît, plus généralement, comme une preuve servant à justifier les événements qui sont survenus. C'est ce qu'illustre, par exemple, le rêve que Cicéron emprunte à Coelius Antipater dans son *De divinatione* :

Caius Gracchus, peut-on lire chez le même Coelius, dit à de nombreuses personnes que, lorsqu'il aspirait à la questure, il avait vu en songe son frère Tiberius, lui dire qu'il aurait beau hésiter autant qu'il voudrait, il n'en mourrait pas moins de la même mort que lui. Coelius écrit qu'il avait entendu Caius raconter cela, avant qu'il devînt tribun de la plèbe²²².

En effet, tous deux furent tués après avoir été tribuns de la plèbe, l'un en 132, l'autre en 121 avant J.-C.

²²⁰ *Ibid.*, I, 55 : « *Sed quid ego Graecorum ? Nescio quo modo me magis nostra delectant. Omnes hoc historici, Fabii, Gellii, sed proxime coelius [...].* »

²²¹ *Ibid.*, I, 43 : « *Sed propiora uideamus. Cuiusnam modi est Superbi Tarquini somnium, de quo in Bruto Acci loquitur ipse ?* »

²²² *Ibid.*, I, 56 : « *Gaius uero Gracchus multis dixit, ut scriptum apud eundem Coelium est, sibi in somnis quaesturam petenti Tiberium fratrem uisum esse dicere, quam uellet cunctaretur, tamen eodem sibi leto, quo ipse interisset, esse pereundum. Hoc, ante quam tribunus plebi C. Gracchus factus esset, et se audisse scribit Coelius et dixisse multis.* »

La formation des songes, des apparitions et des images mentales ainsi que leur signification et leur interprétation ont donné lieu à de nombreux développements, car cette thématique trouve un écho dans la vie quotidienne de l'Antiquité.

Ce thème a ainsi été étudié par des philosophes grecs et latins, mais a également été abondamment utilisé dans la tradition légendaire et la création littéraire en général.

Après avoir montré qu'une tradition littéraire tant latine que grecque avait abondamment traité des songes et des apparitions, il semble désormais temps d'aborder un point important dans cette étude sur les rêves, à savoir leur lien avec le domaine religieux et plus particulièrement avec la divination dans la mesure où la plupart du temps les songes se trouvent associés à la pratique de l'art divinatoire. C'est, par ailleurs, précisément dans ce domaine que le rêve romain se distingue du rêve grec.

Rôles des rêves dans les pratiques culturelles

Même si bon nombre de songes ne sont sans doute que des constructions littéraires, la place qui leur est accordée est significative.

En effet, tout cela trouve assurément un écho auprès du public, notamment parce que les rêves ont leur place dans certaines pratiques culturelles antiques.

Dans l'Antiquité, rappellent Nicole Belayche et Jörg Rüpke²²³, la divination était considérée comme un moyen de communication que les hommes établissaient avec les dieux, soit l'une des composantes de la religion. C'est ce que l'on trouve clairement exprimé dans la définition qu'en donne Chrysippe qui déclare qu'il s'agit de « la faculté de connaître, de voir et d'expliquer les signes offerts aux hommes par les dieux²²⁴ ».

Rêves et divination en Grèce

Pour les Grecs comme pour les Romains, il existe deux grands types de divination bien distincts.

²²³ Belayche et Rüpke, 2007, p. 139.

²²⁴ Cette définition est rapportée par Cicéron dans le *De divinatione*, II, 130 : « *uim cognoscentem et uidentem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur* ».

Le premier s'apparente à une forme de divination déductive ou artificielle qui tient essentiellement à l'observation des différents signes et messages envoyés par les dieux. Le second est ce qu'on nomme divination inductive ou inspirée. Celle-ci est considérée comme un moyen de communication plus direct entre hommes et divinités.

En Grèce, si la divination déductive est bien attestée, c'est pourtant la divination naturelle qui semble avoir les faveurs du peuple grec, notamment parce qu'il y voit une façon d'entrer directement en contact avec la divinité et c'est ce qui « apparaîtra comme le procédé grec par excellence²²⁵ ».

Pour communiquer avec les hommes, on estimait que les dieux utilisaient de préférence les songes. On distinguait alors plusieurs niveaux de lecture du rêve et d'interprétation du message envoyé. Soit la divinité apparaît au dormeur pendant son sommeil et s'adresse à lui de façon claire ; soit il lui envoie une vision positive de son avenir ; soit enfin le message est obscur et un spécialiste des songes est alors chargé de découvrir le sens demeuré jusque là caché.

Ce procédé commode de communication a parallèlement été exploité de manière beaucoup plus systématique. Ainsi, dans certains sanctuaires oraculaires, on provoquait le rêve chez les consultants afin que ceux-ci reçoivent la réponse qu'ils étaient venus chercher. De même, dans divers sanctuaires de dieux guérisseurs on avait recours à la technique de l'incubation. Après avoir effectué les cérémonies rituelles, le consultant était invité à passer la nuit dans un lieu proche du sanctuaire, grotte, bois, etc. et au matin, les prêtres avaient pour mission d'interpréter ses éventuels songes.

L'oniromancie est donc une réalité courante de la vie grecque : pour les Grecs les songes avaient une signification surnaturelle et divinatoire²²⁶.

Rêves et divination à Rome

Bien que l'influence du modèle grec soit sensible, les Romains ont adopté une attitude particulière vis-à-vis de la divination.

²²⁵ Jean Defradas, 1968, p. 163.

²²⁶ *Ibid.*, p. 177-178.

Contrairement à ce que l'on a pu constater précédemment de la pratique divinatoire en Grèce où la divination dite « inspirée » est la forme la plus reconnue, à Rome, on demeure méfiant face à cette forme de communication avec les dieux et on ne la mêle en aucun cas aux affaires publiques. En effet, désireux de maintenir la « *pax deorum* » nécessaire au bon fonctionnement de la cité, les Romains ont mis en place un système divinatoire complexe et très encadré qui régit leur vie²²⁷, car, comme le souligne Raymond Bloch, « plus peut-être que partout ailleurs, la divination à Rome fait partie intégrante de la vie de la cité et commande le destin du groupe social comme celui de l'individu²²⁸ ».

L'art divinatoire romain repose donc sur une opposition entre deux pratiques distinctes, et la « *divinatio artificiosa* », divination artificielle, consiste essentiellement à chercher à interpréter les divers signes envoyés par les dieux.

L'art augural se fonde précisément sur l'observation et l'interprétation de ces signes, qu'ils aient été demandés aux dieux ou bien non sollicités. La plupart d'entre eux viennent du ciel. On observe ainsi les éclairs ou le vol des oiseaux, c'est par ailleurs ce qui a présidé à la fondation même de la ville de Rome ; mais aussi l'appétit des poulets sacrés et d'autres présages visuels.

Cette pratique est confiée au collège des augures qui jouent un rôle actif dans la vie politique de la cité. En effet, ceux-ci sont en étroite collaboration avec le Sénat et les magistrats²²⁹ et lorsque les augures sollicitent des signes auprès des divinités, pour approuver l'instauration d'un temple par exemple, ils ne le font pas de leur propre chef, mais par délégation de l'État. L'art augural est une condition essentielle servant à légitimer la prise de décisions politiques, en temps de crise, mais aussi en temps de paix.

Une autre forme de « *divinatio artificiosa* » est celle pratiquée par les haruspices. Alors que l'art augural est proprement romain, l'haruspicine trouve son origine chez les Étrusques et, à Rome, ses prêtres sont issus des grandes familles étrusques.

Ceux-ci sont experts de la foudre, mais on les consulte également lorsqu'un prodige est avéré. Les prodiges peuvent prendre des formes très variées. Ainsi les tremblements de terre,

²²⁷ Raymond Bloch, 1984, p. 76.

²²⁸ Bloch, 1964, p. 92.

²²⁹ Yann Berthelet, 2015, p. 17.

les éclipses, les malformations animales et humaines ou encore les épidémies sont autant de signes qu'il est nécessaire d'expliquer, mais surtout d'expié.

Comme le rappelle François Guillaumont²³⁰, le prodige romain ne permet pas la divination, dans la mesure où il n'apporte pas d'indication précise sur l'avenir. Il annonce uniquement une faute, un manquement que traduit une menace mettant en danger l'équilibre de la cité.

En effet, le prodige est un avertissement qu'on ne peut négliger, car il exprime la rupture de la paix des dieux et celle-ci doit impérativement et rapidement être rétablie. C'est pourquoi, pour apaiser la colère divine tout « un arsenal de mesures propitiatoires et expiatoires est à la disposition des autorités supérieures de l'État qui s'adressent aux tenants des traditions religieuses pour agir sans attendre et tenter de rétablir le calme dans un monde un instant menacé dans son être²³¹ ». Ces mesures sont les seules à même de garantir le salut de l'État.

Ces formes de divination exercées par les haruspices, les augures ou les devins mettent en pratique un savoir-faire reposant sur l'accumulation d'observations, d'expériences ou encore sur la conjecture²³².

À cette divination artificielle, s'oppose donc une seconde forme de divination que les Romains nomment « *divinatio naturalis* », c'est-à-dire divination naturelle, à laquelle appartiennent notamment les oracles des *Livres sibyllins*.

Les oracles recueillis dans ces livres, qui selon la légende auraient été achetés par le roi Tarquin à la sibylle de Cumès, sont seulement utilisés en cas de prodiges particulièrement graves. Les oracles ne se contentent pas d'annoncer la nature du prodige et le moyen de l'expié, ils tiennent aussi compte des dangers qui pèsent sur la cité.

Cette pratique, tout comme les deux précédentes, est officiellement admise et appartient à la divination publique.

En revanche, les songes, eux, demeurent une forme non officielle de divination, l'État romain n'exerce donc aucun contrôle sur elle, contrairement aux trois pratiques divinatoires mentionnées précédemment.

²³⁰ Guillaumont, 1996, p. 46.

²³¹ Bloch, 1984, p. 89.

²³² Freyburger et Scheid, 1992, p. 6.

Cicéron propose ainsi, au livre I de son dialogue philosophique, une triple division de la divination naturelle, à savoir les songes, les oracles et les vaticinations. Aussi fait-il dire à Quintus :

Maintenant vient la grande interprétation des songes, non pas naturelle, mais technique, qui s'applique aussi aux oracles et aux vaticinations²³³.

Il est à noter que malgré une certaine défiance des Romains à l'égard de cette forme de divination, les rêves prémonitoires tiennent une place importante dans la création littéraire et l'imaginaire collectif. Cicéron dit d'ailleurs, à la fin du livre II du *De divinatione*, que si des philosophes, et non des moindres, n'avaient pas pris la défense des rêves, ceux-ci n'éveilleraient pas autant la crainte et la superstition :

À la vérité [ces craintes et ces préoccupations] n'auraient pas grand effet et on les mépriserait plus aisément que d'autres, si des philosophes ne les avaient prises sous leur patronage, et quels philosophes ? Non du tout ceux qui excitent le plus le dédain, mais les plus pénétrants, ceux qui voient le mieux quelles propositions découlent d'un principe posé et quelles en sont la négation, ceux que l'on tient presque sans réserve pour accomplis²³⁴.

Cette forme de divination est, en effet, parfois considérée comme un moyen privilégié de communication avec les divinités, car elle serait directement inspirée par les dieux.

Ainsi Quintus, reprenant la théorie de Posidonius dans le *De divinatione*, estime que l'être qui rêve, l'être inspiré, possède la même vision que les dieux, c'est pourquoi on peut accorder aux songes une valeur prophétique.

²³³ Cicéron, *De divinatione*, I, 116 : « *Hic magna quaedam exoritur, neque ea naturalis, sed artificiosa somniorum [Antiphontis] interpretatio eodemque modo et oraculorum et uaticinationum.* »

²³⁴ *Ibid.*, II, 150 : « *[curae metusque] qui quidem ipsi per se minus ualerent et magis contemnerentur, nisi somniorum patrocinium philosophi suscepissent, nec ii quidem contemptissimi, sed in primis acuti et consequentia et repugnantia uidentes, qui prope iam absoluti et perfecti putantur.* »

En effet, selon Posidonius, « les hommes rêvent de trois manières sous l'impulsion des dieux : premièrement, l'âme prophétise par elle-même, étant liée de parenté avec les dieux ; deuxièmement, l'air est plein d'âmes immortelles, dans lesquelles apparaissent clairement comme les empreintes de la vérité ; troisièmement, les dieux eux-mêmes conversent avec les dormeurs²³⁵ ».

Il est donc admis que, contrairement à la divination artificielle qui est susceptible de donner lieu à de mauvaises interprétations, la divination naturelle ne peut induire en erreur dans la mesure où on reconnaît bien souvent que cette sorte de divination établit un lien direct entre l'âme humaine et la pensée divine²³⁶.

Songes, interprétations et politique

Ainsi la divination fait partie de la vie quotidienne romaine et on en recense diverses formes officielles. Cette pratique, établie par les ancêtres et consacrée par le temps, joue un rôle politique indispensable, car elle sert de guide pour l'action²³⁷.

On a ainsi pu remarquer qu'à Rome, la divination était devenue un outil politique comme un autre dans la mesure où elle possède une fonction sociale dynamique qui lui permet de légitimer certaines actions à l'échelle de la cité ou bien d'un individu²³⁸. Aussi, les Romains avaient le plus souvent recours à l'augurat puisque ce mode divinatoire offrait un moyen d'intervention directe dans l'action publique. C'est d'ailleurs ce que montre Cicéron dans *De divinatione*. Pour lui, quand un magistrat prend les auspices, il le fait dans un but politique et il ne s'agit nullement de divination. Ainsi, écrit-il au livre II que « [l']on maintient, pour l'opinion du vulgaire et pour les grands services qu'ils rendent à l'État, la coutume, la religion, la doctrine et le droit auguraux, ainsi que l'autorité du collègue²³⁹ ».

²³⁵ *Ibid.*, I, 64 : « [...] *tribus modis censet deorum adpulsu homines somniare, uno, quod prouideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae ueritatis appareant, tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.* »

²³⁶ Freyburger et Scheid, 1992, p. 7.

²³⁷ Guillaumont, 1996, p. 47.

²³⁸ Belayche et Rüpke, 2007, p. 141.

²³⁹ Cicéron, *De divinatione*, II, 70 : « [...] *retinetur autem et ad opinionem uulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas.* »

Dans la Rome républicaine, les spécialistes en divination employaient des techniques, comme l'observation de l'appétit des poulets sacrés, qui étaient facilement manipulables ; les poulets étant tenus en cage, il devait être relativement aisé d'influer sur leur appétit²⁴⁰. Néanmoins, il apparaît nécessaire de respecter officiellement cette pratique, car la majeure partie du peuple romain croit y voir des signes divins.

Les songes prophétiques et les apparitions sont quant à eux rattachés à une forme non officielle de divination et leur statut n'est donc pas le même.

En effet, les pratiques divinatoires liées aux rêves appartiennent à la sphère privée et ne sont donc pas sous le contrôle de l'État. C'est d'ailleurs pour cela qu'elles sont condamnées par Cicéron qui se défie des interprètes des songes qu'il considère avant tout comme des charlatans, prêts à tout pour gagner quelques pièces de monnaie. Ainsi Quintus, au livre I du *De divinatione*, déclare-t-il :

enfin je me soucie comme d'une guigne de l'augure marse, des haruspices de village, des astrologues de cirque, des pronostiqueurs isiaques, des interprètes des songes, car ce ne sont pas des devins par science ou par expérience, mais²⁴¹

*... des prophètes superstitieux, des charlatans impudents,
des incapables, des fous ou des miséreux poussés par le besoin,
qui ne savent pas aller leur chemin et montrent la route à autrui ;
en promettant la fortune aux gens, ils leur demandent une drachme.
Qu'ils déduisent une drachme de cette fortune, mais donnent le reste²⁴² !*

²⁴⁰ Belayche et Rüpke, 2007, p. 145.

²⁴¹ Les vers suivants sont empruntés au *Télamon* d'Ennius.

²⁴² Cicéron, *De divinatione*, I, 132 : « non habeo denique nauci Marsum augurem, non uicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum ; non enim sunt ii aut scientia aut arte diuini, sed

*... superstitiosi uates impudentesque harioli
aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant uiam ;
quibus diuitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt.
De his diuitiis sibi deducant drachumam, reddant cetera. »*

On doit en effet rappeler, comme Cicéron se plaît à le faire, que si certains songes revêtent un caractère prémonitoire, la plupart du temps ceux-ci se révèlent faux ou pour le moins difficilement compréhensibles. De même, le recours à un interprète étant bien souvent nécessaire, on est en droit d'imaginer que, à l'instar de ce qui se passe pour certaines formes officielles de divination, les révélations apportées puissent être manipulées.

Les interprètes des songes ou les astrologues en exploitant la crédulité humaine et le mécontentement populaire, notamment durant les périodes de troubles, peuvent représenter un danger pour l'ordre établi. Reprenant un exemple emprunté à R. Günther s'appuyant sur le témoignage de Diodore de Sicile, François Guillaumont constate que les chefs des grandes révoltes d'esclaves en Sicile étaient pour la plupart devins, astrologues ou encore interprètes des songes²⁴³.

On remarque en effet que, comme en réaction à la succession de bouleversements sociaux qui marque la fin de la République et le début de l'Empire, les mentalités évoluent, de même que les besoins divinatoires. Le peuple romain, de plus en plus soucieux de son avenir, se tourne alors vers des pratiques non officielles, mais dont chacun peut faire l'expérience telles que les rêves auxquels on accorde plus volontiers un caractère prémonitoire.

En outre, bien qu'il n'y ait pas d'ouvrages techniques consacrés au sens des songes, il est facile de voir, à travers les divers rêves empruntés à l'histoire de Rome et retranscrits par des auteurs latins, que le peuple romain leur accordait un certain crédit sans pour autant avoir recours à l'oniromancie²⁴⁴.

C'est ce qui transparaît dans le récit, que font notamment Cicéron et Tite-Live, du rêve d'un Romain qui vint troubler les jeux votifs organisés à Rome. Ainsi Tite-Live écrit :

À cette date, on préparait à Rome la reprise des Grands Jeux. [...] Peu après un plébéien, Titus Latinius, fit un rêve : Jupiter lui apparut en songe [...]. La ville serait en danger si on ne recommençait pas les Jeux avec faste ; qu'il aille prévenir les consuls. Il était fort dévot, et pourtant le respect de la majesté consulaire l'emporta sur ses

²⁴³ Guillaumont, 1996, p. 98-99.

²⁴⁴ Kany-Turpin, 2004, p. 22.

crainces [...]. Cette hésitation lui coûta cher : il perdit en effet son fils quelques jours plus tard. Pour qu'il n'y ait pas de doute sur la cause de ce deuil brutal, il fit le même rêve [...]. Il fallait agir vite ; pourtant il hésitait, tardait encore, quand il fut frappé d'un mal foudroyant qui le laissa paralysé. Alors, la colère des dieux le rappela enfin à l'ordre [...]. On le transporta sur une civière au forum, auprès des consuls²⁴⁵.

On retrouve le même récit dans le *De divinatione*, seul Jupiter n'est pas explicitement nommé²⁴⁶.

Malgré ses réticences et au vu des événements tragiques qui suivent directement ses songes, l'homme ne peut plus ignorer ses visions nocturnes et finit par leur accorder une valeur prophétique.

C'est ce dont on trouve également un aperçu au travers des nombreux songes et apparitions qui jalonnent la littérature latine et qui sont régulièrement liés à des autorités ou à des événements politiques : rêve de Tarquin le Superbe annonçant les débuts de la République romaine ou encore de Publius Decius qui le poussa à se sacrifier pour apporter la victoire aux Romains²⁴⁷.

Ainsi, on s'aperçoit que ces révélations apportées en rêve qui ne devraient dépasser que très exceptionnellement la sphère privée tiennent une place non négligeable dans la vie romaine.

²⁴⁵ Tite-Live, *Histoire romaine*, II, 36 : « *Ludi forte ex instauratione magni Romae parabantur. [...] Haud ita multo post T. Latinio, de plebe homini, somnium fuit ; uisus Iuppiter [...] nisi magnifice instaurarentur ei ludi, periculum urbi fore ; iret, ea consulibus nuntiaret. Quamquam haud sane liber erat religione animus uerecundia tamen maiestatis magistratuum timorque uicit [...]. Magno illi ea cunctatio stetit ; filium namque intra paucos dies amisit. Cuius repentinae cladis ne causa dubia esset, [...] eadem illa in somnis observata species uisa [...]. Iam praesentior res erat. Cunctantem tamen ac prolatantem ingens uis morbi adorta est debilitate subita. Tunc eniuero deorum ira admonuit [...] in forum ad consules lectica defertur. »*

²⁴⁶ Voir Cicéron, *De divinatione*, I, 55 :

Ensuite, un paysan vit en rêve quelqu'un venir lui dire que le premier danseur des jeux ne lui avait pas plus ; il lui ordonnait d'en informer le Sénat, mais le paysan n'osa pas. [...] Alors frappé lui-même de paralysie, [...] il se fit porter en litière jusqu'à la curie et, quand il eut raconté son rêve au Sénat, il retourna chez lui à pied, guéri.

Exin cuidam rustico Romano dormienti uisus est uenire, qui diceret praesulem sibi non placuisse ludis, idque ab eodem iussum esse eum senatui nuntiare ; illum non esse ausum. [...] Tum illum etiam debilem factum [...] lecticula in curiam esse delatum, cumque senatui somnium enarrauisset, pedibus suis saluum domum reuertisse.

²⁴⁷ *Ibid.*, I, 43-45 et 51.

Il semble donc que la différence entre le rêve romain et le rêve grec se situe au niveau du statut qui leur est accordé et dans la façon dont ils se trouvent intégrés aux pratiques culturelles.

En Grèce, la divination inspirée, qui donne une place de choix aux rêves, est celle qui est la mieux acceptée. Au contraire, à Rome, les songes et les apparitions, parce qu'ils n'appartiennent pas à la divination officielle et qu'ils ne sont, de ce fait, pas sous l'autorité de l'État, sont considérés comme relevant de l'usage privé et ne devraient donc pas entrer en contact direct avec les institutions romaines.

Cependant, ces phénomènes sont si profondément ancrés dans l'imaginaire populaire qu'ils recoupent parfois ces domaines auxquels ils sont censés rester extérieurs.

Rêves et épicurisme

Les songes et les images mentales étant au cœur de préoccupations religieuses et politiques en Grèce comme en Italie, ils ont su trouver une place de premier ordre dans la littérature antique et en particulier au sein des grands courants philosophiques où ils ont suscité débats et interrogations.

Ainsi, suivant la voie ouverte par Démocrite et les atomistes, le fondateur du Jardin et ses disciples ont eux aussi théorisé sur ce vaste et complexe sujet qui fait intervenir des notions fondamentales de la doctrine, comme la théorie des simulacres ou encore la notion de « *prolēpsis*²⁴⁸ ».

Théorie de la vision

Chez les épicuriens, la vue a un rôle prédominant, elle est le sens où nous puisons l'essentiel de nos informations objectives sur le monde extérieur. Toutefois, il paraît ici nécessaire de rappeler brièvement quelles étaient les différentes théories sur la vision qui existaient avant de reprendre plus en détail celle développée par l'école du Jardin.

²⁴⁸ Voir sur la question, Morel, 2009, p. 38 et suiv.

Les unes, d'origine pythagoricienne, reconnaissent l'existence d'une émission partant de l'œil et allant chercher l'image de l'objet ; d'autres, comme Démocrite, admettaient une émanation des corps. C'est ce que rapporte Alexandre d'Aphrodise :

Lui-même [Démocrite] pense – et avant lui Leucippe, et plus tard les disciples d'Épicure – qu'une onde formée de certains simulacres de forme semblable aux objets qui émettent cette onde (ces objets sont les objets visibles), vient frapper les yeux de ceux qui voient, et qu'ainsi se produit le voir²⁴⁹.

D'autres encore, comme Empédocle ou Platon, défendaient la théorie d'une double émission de feu, à partir de l'œil et de l'objet, dont l'harmonisation permettait la vision. On peut ainsi lire dans le *Timée* :

Quand donc la lumière du jour entoure le flux issu des yeux, le semblable rencontre le semblable, se fond avec lui en un seul tout, et il se forme, selon l'axe des yeux, un seul corps homogène. De la sorte, où que vienne s'appuyer le feu qui jaillit de l'intérieur des yeux, il rencontre et choque celui qui provient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un ensemble qui a des propriétés uniformes dans toutes ses parties, grâce à leur similitude. Et si cet ensemble vient à toucher lui-même quelque objet ou à être touché par lui, il en transmet les mouvements à travers le corps tout entier, jusqu'à l'âme, et nous apporte cette sensation, grâce à laquelle nous disons que nous voyons²⁵⁰.

²⁴⁹ Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur le Traité du sens d'Aristote*, 24, 14 = DK Leucippe A 29 : « ἡγείται δὲ αὐτὸς τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λ. καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον εἶδωλα τινα ἀπορρέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀπορρεῖ (ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ ὁρατά) ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁράντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτως τὸ ὁρᾶν γίγνεσθαι ».

²⁵⁰ Platon, *Timée*, 45c-45d : « ὅταν οὖν μεθήμερινὸν ἢ φῶς περὶ τὸ τῆς ὀψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπίπτει ὁμοιον πρὸς ὁμοιον, συμπαγὲς γενόμενον, ἐν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὁμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδη τὸ προσπίπτειν ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθεῖς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὁρᾶν φάμεν ».

On constate dès lors que la théorie épicurienne de la vision se trouve en lien direct avec celle développée par Démocrite²⁵¹. En effet, selon la physique épicurienne, nous recevons des objets extérieurs des impressions qui transmettent fidèlement leurs propriétés ; ce qu'Épicure nomme « εἶδωλα » et que Lucrèce traduit par « *simulacra* ». Ces simulacres qui se détachent des objets ont une texture si fine que, la plupart du temps, ils ne se trouvent pas sérieusement endommagés ou retardés par des collisions pendant leur voyage, et qu'ils atteignent ainsi presque instantanément les yeux ou l'esprit.

Sans cette médiation par les images, il serait impossible d'expliquer que nos impressions correspondent régulièrement aux traits des objets véritables qui se trouvent tout autour de nous.

Il existe de plus des empreintes, identiques aux solides par la forme, qui, du fait de leur subtilité, sont fort éloignées de ce qui nous apparaît. [...] Ces empreintes nous les appelons des simulacres. [...]

Il faut également considérer que c'est parce que quelque chose pénètre en nous depuis les choses extérieures que nous voyons les formes et que nous les pensons²⁵² [...].

Cependant, même si toutes les sensations sont vraies, il arrive régulièrement que les sens apparaissent comme trompeurs. En effet, bien souvent, de loin, il semble que les angles d'une tour carrée soient arrondis. Toutefois, ces illusions ne viennent pas des sens, mais de ce que notre jugement ajoute aux données qu'ils nous fournissent.

L'erreur, c'est l'opinion qui l'ajoute à la sensation ; celle-ci n'est jamais imputable à la sensation. Le processus de confirmation ou d'infirmité de l'information reçue ne concerne pas la sensation, mais bien l'opinion. C'est précisément ce que l'on retrouve dans la *Lettre à Hérodote* :

²⁵¹ Voir *supra* p. 74-78.

²⁵² Épicure, *Lettre à Hérodote*, 46-49 : « Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμενες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. [...] τούτους δὲ τοὺς τύπους εἶδωλα προσαγορεύομεν. [...] Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὄραν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι[...] »

En effet, d'une part, les apparences reçues comme dans une image, qu'elle vienne des songes, d'intuitions de la pensée, ou d'une autre origine, n'auraient pas de ressemblance avec les objets réels s'il ne leur correspondait pas une émission de simulacres à peu près semblables. Et d'autre part, l'erreur n'existerait pas si nous ne recevions pas en même temps un autre mouvement en nous-mêmes, mêlé à elles, mais impliquant un jugement. C'est donc selon ce mouvement mêlé à la conception de l'image et impliquant un jugement que naît l'erreur, si le témoignage n'est pas confirmé ou s'il est contredit, et que naît la vérité, s'il est confirmé ou s'il n'est pas contredit. Voilà donc une opinion qu'il faut fermement retenir, si l'on ne veut pas voir détruits les critères évidents, ou l'erreur avoir même force que la vérité, et porter partout la confusion²⁵³.

C'est cette même idée que l'on retrouve énoncée chez Lucrèce, dans le *De rerum natura*, où l'existence des simulacres est démontrée par un raisonnement par analogie.

En effet, l'expérience nous apprend que certains animaux, tels que les serpents, se dépouillent d'enveloppes qui se détachent de la surface de leur corps. Donc, de la même façon, de cette surface doivent se détacher les simulacres qui, eux, sont très subtils et ont par là plus de facilité à le faire :

Je dis que les choses envoient de leur surface
des effigies, formes ténues d'elles-mêmes,
des membranes en quelque sorte ou des écorces, [...]
les membranes que les veaux dès leur naissance
abandonnent, la robe dont le serpent furtif
se dévêt dans les ronces ; nous voyons souvent

²⁵³ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X, 51-52 : « Ἡ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἴονεϊ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινόμενων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἂν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὐσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα· τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν <τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ,> διάληψιν δὲ ἔχουσαν· κατὰ δὲ ταύτην {τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν}, εἰ μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ψεῦδος γίνεται· εἰ δὲ ἐπιμαρτυρηθῆ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῆ, τὸ ἀληθές. Καὶ ταύτην οὖν σφόδρα γε δεῖ τὴν δόξαν κατέχειν, ἵνα μὴτε τὰ κριτήρια ἀναιρήται τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας μῆτε τὸ διημαρτημένον ὁμοίως βεβαιούμενον πάντα συνταράττη. »

sa dépouille flottante garnir les broussailles.

Mais, puisque cela se produit, une image ténue
doit aussi émaner de la surface des choses²⁵⁴.

Néanmoins, du nombre immense des simulacres que chaque objet projette sans arrêt et dans toutes les directions, seuls quelques-uns provoquent la vision : ceux qui frappent l'œil du côté où celui-ci tourne son regard. C'est que Lucrèce explique au chant IV :

[...], mais puisque nos yeux sont nos seuls moyens de voir
c'est du côté où nous tournons notre regard
que tout objet le frappe de couleurs et de formes²⁵⁵.

La vue semble donc être un élément essentiel dans la mesure où, pour les adeptes du Jardin, toute notre connaissance provient des sensations. Celles-ci sont causées par le contact avec les organes sensoriels d'un flux d'atomes qui provient des corps et qui conserve les propriétés de l'objet. Ce processus, ajoute Adelmo Barigazzi²⁵⁶, dans la mesure où il évite toute intervention du sujet dans la formation de la sensation, semble à Épicure donner plus de valeur à la véracité de la sensation.

Ainsi, si l'on s'en réfère à cette théorie, c'est sur la vision qu'on est amené à insister, et cela même chez les épicuriens qui, comme le rappelle Pierre Boyancé²⁵⁷, trouvaient plutôt dans le toucher le sens fondamental, celui qui répondait le mieux à leur conception atomiste du

²⁵⁴ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 48-64 :

*Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras
mittier ab rebus summo de corpore rerum,
quae quasi membranae uel cortex nominandast, [...]
et uituli cum membranas de corpore summo
nascentes mittunt, et item cum lubrica serpens
exiit in spinis uestem ; nam saepe uidemus
illorum spoliis uepres uolitantibus auctas.
Quae quoniam fiunt, tenuis quoque debet imago
ab rebus mitti summo de corpore rerum.*

²⁵⁵ *Ibid.*, IV, 241-243 :

*[...] uerum nos oculis quia solis cernere quimus,
propterea fit uti, speciem quo uertimus, omnes
res ibi eam contra feriant forma atque colore.*

²⁵⁶ Adelmo Barigazzi, 1969, p. 286.

²⁵⁷ Boyancé, 1963a, p. 182.

monde. On retrouve d'ailleurs cet aspect chez Lucrèce qui explique que, sur un même objet, le toucher dans la nuit et la vue dans le jour nous donnent les mêmes informations. Cela ne peut s'expliquer que par une identité de processus, à savoir dans les deux cas un contact, direct dans le premier, par l'intermédiaire des images dans le second. C'est ce que le poète rappelle dans ces quelques vers :

En outre, quand nous palpons dans l'obscurité
une forme précise, nous la reconnaissons
comme celle que nous voyons dans la clarté du jour.
La même cause émeut donc le toucher et la vue²⁵⁸.

Donc, puisque la ressemblance habituelle des impressions avec les objets extérieurs s'étend aux impressions de l'imagination et même à celles des rêves, celles-ci doivent être causées, elles aussi, par le choc de certaines images, si extraordinairement fines qu'elles sont capables de pénétrer de l'extérieur de notre corps jusqu'à notre esprit.

Les simulacres et les rêves

Dans le cas des sensations et de leur appréhension par les sens, c'est bien souvent le mécanisme particulier de la vision qui sert de cas type. En effet, la théorie des simulacres permet d'expliquer à la fois les sensations, la mémoire et les images des songes.

Ainsi, selon les épicuriens, des simulacres se détachent de tout objet et en gardent la forme. Ces pellicules superficielles extrêmement fines se séparent des objets, par suite de leur vibration atomique interne et atteignent presque instantanément nos yeux ou notre esprit, nous donnant ainsi une impression généralement exacte de ce qui nous entoure.

Un grand nombre de simulacres, qui selon Lucrèce peuvent affluer du monde entier²⁵⁹, flottent dans l'espace :

²⁵⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 230-234 :
*Praeterea, quoniam manibus tractata figura
in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae
cernitur in luce et claro candore, necessest
consimili causa tactum visumque moueri.*

Ainsi s'explique donc qu'à tout moment, en tout lieu,
toute espèce d'image soit à notre disposition.
Si prompts et si nombreux sont les simulacres des choses,
à peine l'un a-t-il disparu qu'un autre déjà est né
dans une autre attitude et le premier semble changer la sienne.
Mais comme ils sont ténus, l'esprit ne peut bien voir
que ceux auxquels il est attentif [...].

Par ailleurs, leur nature étant extrêmement ténue, des fusions peuvent avoir lieu lorsqu'ils se heurtent. C'est cette collision de simulacres errants qui aboutit à la formation de conglomerats hybrides ne correspondant pas nécessairement à la réalité. C'est pourquoi, se présente parfois à notre esprit la vision de créatures irréelles comme les Cerbères ou les Centaures :

Non l'image d'un Centaure ne vient pas d'un vivant
puisqu'un tel animal n'a pas existé,
mais dès que l'image d'un cheval et celle d'un homme
par hasard se rencontrent elles se soudent aisément,
car leur nature est subtile, fin tissu, je l'ai dit²⁶⁰.

²⁵⁹ *Ibid.*, IV, 781-810 :

*propterea fit uit quouis in tempore quaeque
praesto sint simulacra locis in quisque parata ?
Tanta est mobilitas et rerum copia tanta.
Hoc, ubi prima perit alioque est altera nata
inde statu, prior hic gestum mutasse uidetur.
Et quia tenuia sunt, nisi quae contendit ; acute
cernere non potis est animus ; [...].*

²⁶⁰ *Ibid.*, IV, 739-744 :

*Nam certo ex uiuo Centauri non fit imago,
nulla fuit quoniam talis natura animalis ;
uerum ubi equi atque hominis casu conuenit imago,
haerescit facile extemplo, quod diximus ante,
propter subtilem naturam et tenuia texta.*

Toutes ces images reçues sont stockées dans la mémoire, qui joue un rôle essentiel dans ce processus de l'imagination et des rêves. En effet, c'est par son intermédiaire que nous pouvons voir des choses qui ne sont pas directement sous nos yeux et que, par une sorte de mouvement interne de l'esprit, certaines images se fondent pour en former d'autres qui ne correspondent à rien de réel.

Il en va de même pour les rêves qui sont causés par des pellicules d'atomes tellement fines qu'elles sont capables de pénétrer depuis l'extérieur de notre corps directement jusqu'à notre esprit. Ainsi, note Pierre Boyancé²⁶¹, la plupart des songes qui se présentent à notre esprit nous semble appartenir à la réalité, ce qui n'est pas le cas lorsque nous apparaissent des êtres fantastiques.

En effet, pendant le sommeil, les sens étant au repos, ils ne peuvent contredire les images qui nous viennent en rêve. C'est ce que décrit Lucrèce au livre IV :

Voici pourquoi la nature produit ces illusions :

tous les sens dans le corps entravés se reposent
et ne peuvent donc pas vaincre le faux par le vrai²⁶².

De plus, cette impression de vraisemblance est accentuée par le fait que ces apparitions soient mobiles et parfois même douées de parole, car dans la vie une réalité essentielle correspond à la parole.

Cependant, pour les épicuriens, cette mobilité des apparitions, comme le fait remarquer Pierre Boyancé²⁶³, s'explique avant tout par la succession rapide, en un bref instant, d'images très nombreuses.

Lucrèce s'attache ainsi à une théorie atomiste, matérialiste de la sensation. Il donne une interprétation du rêve liée à la persistance des simulacres produisant sensation et mouvement.

²⁶¹ Boyancé, 1963a, p. 201.

²⁶² Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 762-764 :
*Hoc ideo fieri cogit natura, quod omnes
corporis affecti sensus per membra quiescunt
nec possunt falsum ueris conuincere rebus.*

²⁶³ Boyancé, 1963a, p. 201.

Ce lien entre motricité et sensibilité est, selon Claude Debru²⁶⁴, propre à Lucrèce. Cependant, on peut remarquer que cette idée avait déjà été évoquée par Démocrite. Ainsi dit Plutarque :

Supposant cette vulgaire opinion que dit Démocrite, que les images passent dans nos corps à travers les pores et que, revenant du fond, elles nous causent les visions que nous avons en dormant, et qu'elles viennent de tous côtés, [...], mais principalement des animaux, du fait qu'ils se meuvent beaucoup, et ont de la chaleur, ayant non seulement les similitudes et formes empreintes des corps [...], mais aussi tirant après soi les apparences des mouvements de l'âme²⁶⁵ [...].

Lucrèce s'oriente davantage vers une éthologie du rêve. En effet, pour lui, le contenu du songe est étroitement lié à la nature, au caractère et à l'occupation habituelle de l'individu ou de l'animal. Il écrit notamment au chant IV :

[...] voilà ce qui nous apparaît le plus souvent en rêve :

les avocats plaident et confrontent les lois,

les généraux guerroient et se lancent à l'attaque, [...].

Ainsi des passions et des métiers divers :

leurs vaines images tiennent l'esprit des hommes²⁶⁶.

Ainsi, Anthony A. Long et David N. Sedley²⁶⁷, dans leur commentaire à ce texte, rappellent que la théorie des simulacres permet d'expliquer non seulement les perceptions

²⁶⁴ Debru, 1990, p. 36.

²⁶⁵ Plutarque, *Propos de table*, VIII, X, 2, 734 F = DK Démocrite A 77 : « [...] ὑποθέμενος τοῦτο δὴ τοῦτιδήμιον ὁ φησι Δημόκριτος Ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας'. (Ὡς Ἐπίκουρος οἶεται μέχρι τούτου Δημοκρίτῳ συνεπόμενος, ἐνταῦθα δὲ προλιπὼν τὸν λόγον). Ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινήματων ».

²⁶⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 965-973 :

[...] *in somnis eadem plerumque uidemur obire ;
causidici causas agere et componere leges,
induperatores pugnare ac proelia obire [...].
Cetera sic studia atque artes plerumque uidentur
in somnis animos hominum frustrata tenere. .*

des sens, mais aussi le caractère particulier des rêves, la mémoire et tout le travail de la pensée.

Les apparitions des morts

Si l'on en croit le *De rerum natura*, les morts n'apparaissent que pendant le sommeil. Lucrèce fournit d'ailleurs une explication simple à ce phénomène au livre IV :

Ainsi quand le sommeil a détendu nos membres,
l'esprit n'est vigile que parce qu'il est stimulé
par les mêmes images que lorsque nous veillons,
au point qu'il nous semble vraiment apercevoir
un défunt possédé par la terre et la mort²⁶⁸.

Dans notre esprit persistent donc des impressions de ce que nous avons vu, entendu et vécu à l'état de veille. On retrouve ici une théorie très répandue à savoir celle des rêves comme résidus des images de la veille²⁶⁹. Lucrèce semble, sur ce point, rejoindre Cicéron.

En effet, dans son *De divinatione*²⁷⁰, il évoque les songes et leur formation. Les rêves seraient avant tout des réminiscences d'actions ou de préoccupations que nous avons eues éveillées et que l'âme, livrée à elle-même, agite en tous sens, livrant à notre esprit endormi des images parfois confuses. Cette idée était déjà évoquée chez Aristote dans le traité intitulé *De divinatione per somnum* dans lequel il est dit que « [...] avant d'agir, ou au cours même de l'action, ou après sa réalisation, souvent nous nous trouvons engagés ou l'accomplissons

²⁶⁷ Long et Sedley, 1987 [2001], p. 162.

²⁶⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 757-761 :

*Nec ratione alia, cum somnus membra profudit,
mens animi uigilat, nisi quod simulacra lacessunt
haec eadem nostros animos quae cum uigilamus,
usque adeo, certe ut uideamur cernere eum quem
relicta uita iam mors et terra potitast.*

²⁶⁹ Voir à ce sujet ce qu'on lit Aristote *supra* p. 79-82.

²⁷⁰ Cicéron, *De divinatione*, II, 128.

dans un songe parfaitement clair (la cause en est que le mouvement du songe a rencontré sa route tracée d'avance par les mouvements commencés pendant le jour²⁷¹) [...] ».

En outre, comme on l'a précisé pour les images qui nous viennent en songe, les sens à l'état endormi ne peuvent distinguer les impressions vraies des impressions fausses²⁷².

Par ailleurs, la mémoire, elle aussi en repos, n'est plus un rempart contre les illusions qui assaillent notre esprit pendant le sommeil. Ainsi, bien que nous sachions que cet être est mort, même depuis des années, nous n'avons pas le pouvoir d'empêcher son image de frapper notre esprit engourdi et nous pensons le voir vivant encore, se mouvant et parlant. C'est ce que dit Lucrèce au livre IV du *De rerum natura* :

En outre, la mémoire gît alanguie de sommeil
et ne proteste pas qu'en son pouvoir la mort détient
depuis longtemps celui que l'esprit pense voir vivant²⁷³.

Cependant, comme le précisent Anthony A. Long et David N. Sedley²⁷⁴, les rêves faisant intervenir les images des morts ne sont expliqués que dans le passage précédent ainsi qu'aux livres I et IV dans lequel Lucrèce écrit :

[...], mais surtout découvrir par un raisonnement subtil
la nature de l'âme et celle de l'esprit,
ce qui se présente à lui et nous frappe de terreur,
éveillés et malades ou ensevelis dans le sommeil,
nous donnant la vive impression de voir et d'entendre
après leur mort les êtres dont la terre étreint les os²⁷⁵.

²⁷¹ Aristote, *De divinatione per somnum*, 463a dans *Petits traités d'histoire naturelle* : « [...] ὥσπερ γὰρ μέλλοντες πράττειν ἢ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες ἢ πεπραχότες πολλάκις εὐθυονεiriά ταύταις σύνεσμεν καὶ πράττομεν (αἴτιον δ' ὅτι προωδοποιημένη τυγχάνει ἡ κίνησις ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν ἀρχῶν) [...] ».

²⁷² Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 764 : *nec possunt falsum ueris conuincere rebus*.

²⁷³ *Ibid.*, IV, 765-767 :

*Praetera meminisse iacet languetque sopore,
nec dissentit eum mortis letique potitum
iam pridem, quem mens uiuom se cernere credit.*

²⁷⁴ Long et Sedley, 1987 [2001], note 1, p. 157.

C'est pourquoi nous voyons Centaures et Scyllas,
museaux de Cerbères ou bien fantômes d'hommes
trépassés dont la terre étreint les os²⁷⁶.

Ainsi, bien que Lucrèce semble annoncer tout au long des différents chants qu'il en fera un thème central, l'origine des images qui causent ces rêves reste mal déterminée.

Les apparitions divines

Les visions divines sont un élément important de la doctrine épicurienne et sont directement liées à ce qui concerne les images rendant possible la vision, l'imagination et le rêve. En effet, l'apparition en songe d'un dieu doué de parole permet une appréhension authentique des divinités. De plus, de bonnes inspirations peuvent en découler surtout si le sujet a atteint un degré de sagesse suffisant.

Dans le système atomique d'Épicure, les dieux sont des images à forme humaine, mais cependant vivantes. Ces apparitions merveilleuses, diurnes et nocturnes, contre lesquelles on ne peut rien, ne sont pas reçues de façon passive, elles bougent, donc nous les dotons des caractères des êtres animés. Mais c'est là pour Lucrèce une erreur, car cette représentation de la divinité est erronée et trompeuse. En effet, la réception des atomes divins est comparable à celle de la vision qui n'est pas privée d'illusions²⁷⁷.

À l'état de veille, comme nous l'avons vu précédemment, l'esprit humain peut refuser les messages non conformes à la réalité, mais cela devient impossible pendant le sommeil.

²⁷⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 131-135 :
[...]*unde anima atque animi constet natura uidentum,*
et quae res nobis uigilantibus obuia mentes
terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,
cernere uti uideamur eos audireque coram
morte obita quorum tellus amplectitur ossa.

²⁷⁶ *Ibid.*, IV, 732-734 :
Centauros itaque et Scyllarum membra videmus,
Cerbereasque canum facies, simulacraque eorum
quorum morte obita tellus amplectitur ossa ; [...].

²⁷⁷ Voir en dernier lieu Viviane Melinghoff-Bourgerie (1990) qui, sur ce point, rapproche le texte de Philodème, *Π. Θεων* III, col. 13, l. 36-40 (Diels, 1917, p. 36-37).

La vision des dieux est ainsi directement liée à l'exposé précédent sur les images en général et les simulacres. L'image que nous nous faisons des dieux se forme dans notre esprit par des impressions que l'on reçoit de l'extérieur, mais qui ne passent pas par les sens. Le processus de réception de cette image est similaire à celui par lequel se forment les images visuelles, elle résulte d'un afflux de simulacres. C'est en tout cas ce que laisse supposer Lucrèce au livre VI au travers de ces quelques vers :

[...] et ces images émises par leurs corps sacrés,
annonçant à l'esprit humain la forme divine,
tu ne pourras les accueillir dans une âme apaisée²⁷⁸.

Tout comme les images en général, des pellicules d'atomes extrêmement ténues sont émises par les corps des dieux et viennent frapper notre esprit. Cependant, le risque de collision est moins important pour les simulacres divins que pour les autres, puisque leur finesse est extrême et qu'elle surpasse même celle des atomes d'âmes, contrairement aux autres composés sensibles ; ce qui les rend observables par la seule raison²⁷⁹.

Ce dont trouve trace notamment chez Démétrios Lacon dans les passages suivants²⁸⁰ :

²⁷⁸ Lucrèce, *De Rerum natura*, VI, 76-78 :

[...] *nec de corpore quae sancto simulacra feruntur
in mentes hominum diuinae nuntia formae,
suscipere haec animi tranquilla pace ualebis.*

²⁷⁹ Voir Melinghoff-Bourgerie, 1990, p. 162 et suiv.

²⁸⁰ Démétrios Lacon, *La forme du dieu*, 8, 21 et 23 :

τὸ θεῖον τῆι τοιαύτη | π|αραλλαγή<ι> παραλλά|ξει τῶν αἰ-
σθητῶν ἐνολήτων, [καὶ τ]ῶν μ[ὴ πρὸ]ς | τὸν αἰῶ[να] διαμενου-
σῶν τε κα[ὶ ἀ]λλαττομένω[v] τῶν ο[..]ρο . κει[— — —]ρον.
οὐ[— — —] εἶναι | (col. 8)
ἢ πλήων τε καὶ ἐλάττων μέχρι τούτου πα|ραλλάττει, μέχρι
τοῦ τὸ | μὲν ἐκ πλήοντων συνειστάται, τὸ δ' ἐξ ἐλαττόνων. καὶ
διὰ τοῦτο, τὸ μὲν | παχυμερέστερον καὶ κεινεῖν αἴσθησιν
δυναμεινον, ἀποτελεῖ· τὸ δὲ λε|πτομερέστερον καὶ τὴν | μὲν
αἴσθησιν οὐκ ἀπ[ο]τελοῦν, κει]νεῖν τ[αύτην] | οὐ δύναται. (col. 21)
ἴνα | τὰτὸ συνβαίνη[ι] καὶ ἐν | τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν | τοῖς
λόγωι θεωρητοῖς (col. 23).

[La divinité ne] présentera [pas la même] variation que les unités perceptibles par la sensation, variation qui caractérise celles qui ne subsisteront pas pour l'éternité et subissent des altérations.

Le degré plus ou moins grand de [compacité des êtres] varie dans la mesure où ils sont constitués d'un nombre [d'atomes] plus ou moins grand. C'est pour cette raison précisément que celui qui a des parties épaisses, et est capable de mettre en mouvement la sensation, produit cette dernière, tandis que celui dont les parties sont subtiles, [s'il ne produit pas la sensation parce qu'il ne peut la mettre en mouvement,] [meut l'intellect]. [...] afin qu'il advienne la même chose aussi bien chez les êtres perceptibles par la sensation que chez ceux qu'on peut observer par la raison.

Car, tandis que les images ne traversent ni la pierre ni le bois, parce que ces matériaux n'ont pas de pores comme le verre, les images des atomes divins ont le pouvoir de les traverser.

Ces images annonciatrices de la forme divine pénètrent dans l'esprit des hommes et leur apparaissent le plus souvent en songe.

Cependant, bien que les dieux puissent apparaître dans nos rêves, ceux-ci n'en sont pas à l'origine et les songes ne possèdent pas de caractère prémonitoire. En effet, pour les épicuriens, les dieux vivent dans les intermondes et ils n'interviennent pas dans les affaires humaines. Ainsi Lucrèce dit au chant V :

*Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura deum longeque remota
Sensibus ab nostris animi uix mente uidetur ;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,
tactile nil nobis quod sit contingere debet.
Tangere enim non quit quod tangui non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse*

*dissimiles debent, tenues de corpore eorum*²⁸¹ [...].

Même si Lucrèce n'évoque pas directement la divination, en plaçant les demeures des dieux en dehors de notre monde et en rappelant qu'ils se désintéressent de notre sort, on comprend que la divination sous quelque forme que ce soit n'a pas sa place. De même, les dieux n'ont aucune raison de nous envoyer des informations sur l'avenir et les songes ne peuvent donc avoir aucune valeur prophétique.

En effet, les disciples du Jardin ne nient pas l'existence des dieux, mais refusent de penser que ceux-ci nous envoient des songes, car toutes les sortes d'illusions qu'ils sont susceptibles de faire naître ne s'accordent en rien avec la majesté et la bienheureuse tranquillité que l'on attribue aux dieux.

La fausse opinion que les hommes se forgent à partir des images des dieux qui leur viennent à l'esprit et le pouvoir qu'ils leur accordent sont les causes de leur trouble et cela n'est pas en adéquation avec la notion vraie des divinités.

Ainsi, pour les épicuriens les songes ne sont pas de nature divine. En effet, les dieux ne prenant pas part aux affaires humaines, ils ne nous envoient pas non plus de messages durant notre sommeil.

Les rêves et les apparitions sont avant tout causés par des simulacres qui errent autour de nous et qui, grâce à leur extrême ténuité, pénètrent directement jusqu'à notre esprit.

En outre, lorsque nous dormons, la mémoire et les sens étant au repos, ils ne peuvent distinguer le vrai du faux, ce qui explique que nous puissions voir des morts ou des créatures fantastiques.

²⁸¹ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 146-155 :

Tu ne peux croire non plus que le séjour des dieux,
leurs saintes demeures, soit dans une partie du monde.
Subtile en effet, bien éloignée de nos sens,
la nature des dieux est à peine vue par l'esprit.
Comme elle échappe au toucher, à l'emprise de nos mains,
elle ne peut rien atteindre de ce que nous touchons.
Le toucher en effet manque toujours à l'intangible.
Voilà pourquoi doivent aussi différer des nôtres
les demeures des dieux, subtiles comme leurs corps

Toutefois, en ce qui concerne les apparitions divines, bien qu'elles ne soient pas envoyées volontairement, celles-ci ont un statut particulier au sein de la doctrine du Jardin et leur nature ainsi que leur réception ont été l'objet de nombreuses réflexions.

Si nous voyons en songe un dieu, c'est, nous disent Anthony A. Long et David N. Sedley²⁸², parce que l'idée d'un tel être est « innée », en ce sens qu'il appartient à notre nature même de la concevoir et spécialement dans nos rêves. C'est une « préconception » naturelle commune à tous les hommes, ce qu'Épicure désigne par le terme de « *prolēpsis* ».

La notion de « prolēpsis » et la conception mentale des dieux

La question de la conception mentale des dieux apparaît comme un point essentiel. On est, en effet, en droit de se demander quelle en est la source, comment elle se forme dans notre esprit et pourquoi les dieux que nous imaginons ont forme humaine.

Cependant, il est nécessaire de préciser que tout ceci s'inscrit dans un cadre beaucoup plus vaste et plus complexe, qui est celui de ce qu'Épicure a nommé la « *prolēpsis* », terme qui semble trouver son origine dans la doctrine épicurienne et que l'on retrouve dans la philosophie stoïcienne²⁸³.

La notion de « *prolēpsis* » est très étroitement liée, chez les épicuriens notamment, à la théorie de la connaissance et, tout comme les sensations, elle fait partie de ce qu'Épicure appelle les critères de vérité ; Diogène Laërce écrit à ce propos :

Dans son *Canon*, assurément, Épicure dit que les critères de la vérité sont les sensations et prolepses, et les affections ; mais, pour les épicuriens, il y a aussi les perceptions imaginatives de la pensée²⁸⁴ [...].

On le voit bien ici, la prolepse est certes indépendante, dans la mesure où elle se distingue de la sensation, mais elle ne peut en être totalement détachée, car, le rappelle Jean-François

²⁸² Long et Sedley, 1987 [2001], p. 291.

²⁸³ Victor Goldschmidt, 1978, p. 155.

²⁸⁴ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 31 : « Ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη [...] ».

Balaudé, « c'est à partir des sensations que se constituent les prénotions²⁸⁵ ». Ainsi, du fait même de sa formation, la prénotion est indissociable de la sensation.

Il est toutefois à noter que cette notion, bien qu'elle soit ici associée aux perceptions sensibles et aux affections, n'est à aucun moment explicitement définie dans le corpus d'Épicure.

Il y a donc des connaissances qui sont préexistantes et qui ont la même composition que les autres connaissances, issues de la sensation. Et, puisque les prolepses sont liées aux sensations, alors elles se trouvent également rattachées à cet autre fondement de l'épicurisme qu'est la théorie des simulacres.

Si l'on s'accorde sur le fait que la prénotion s'acquiert comme toute connaissance, c'est-à-dire à travers les sensations, cela signifie qu'elle repose sur le réel, sur la nature. Car rappelons ici que, pour les adeptes du Jardin, toutes les impressions reçues ont « une cause physique et des effets matériels²⁸⁶ » qu'on ne peut nier.

Ainsi, de même que les simulacres sont des répliques parfaites du monde réel qui permettent à notre esprit, au travers des sens, d'appréhender ce qui l'entoure ; de la même façon, on peut imaginer que la notion des dieux a été imprimée dans notre esprit par la nature²⁸⁷.

En effet, selon Victor Goldschmidt, le fondement est le même, car « à l'origine du processus qui "implante" quelque savoir en nous, il y a une chose réelle qui nous meut et, à cet égard, il n'y a aucune différence à faire entre les sensations qui mettent en nous les prénotions du cheval et du bœuf, et les idoles émises par les dieux, et qui nous frappent, tant à l'état de veille que pendant nos rêves²⁸⁸ ». De tout ce qui est objet de sensation, il peut donc y avoir prénotion.

Toutefois, comme le montrent Anthony A. Long et David N. Sedley²⁸⁹ en s'appuyant sur le passage suivant de la *Lettre à Hérodote* dans lequel le terme de « *prolēpsis* » n'est pas

²⁸⁵ Jean-François Balaudé, 1994, p. 36.

²⁸⁶ Koch-Pietre, 2005, p. 73.

²⁸⁷ Cicéron, *De natura deorum*, I, 43 :

Solus enim uidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura.

Seul en effet il a compris, en premier lieu, que les dieux existent, parce que c'est la nature elle-même qui en a imprimé la notion dans l'esprit de tous.

²⁸⁸ Goldschmidt, 1978, p. 158.

²⁸⁹ Long et Sedley, 1987 [2001], p. 184-185.

directement évoqué, s'il est vrai que l'origine naturelle de la prénotion fournit la justification de son emploi comme critère de vérité, il apparaît qu'une raison d'ordre plus général pourrait également être avancée. Ainsi Épicure écrit :

Il faut tout d'abord saisir, Hérodote, ce que l'on met sous les mots, de sorte que nous puissions, en nous y rapportant, juger de ce qui est objet d'opinion, de recherche ou de doute, au lieu de laisser toutes choses hors de notre jugement en démontrant à l'infini, ou de n'avoir que des mots vides. Il est nécessaire en effet que chaque mot nous fasse voir la notion primitive et que nous n'ayons nul besoin d'une démonstration en supplément, puisqu'en vérité nous disposerons de l'objet de recherche ou de doute et de l'objet d'opinion auxquels nous rapporter²⁹⁰.

Ce que l'on entrevoit au travers de ces quelques lignes c'est que la prénotion donne un point de départ nécessaire et sûr, une base sur laquelle appuyer nos recherches et nourrir notre réflexion afin de ne pas tomber dans un piège qui serait d'argumenter et de tirer des conclusions sans avoir la garantie que nous savons bien de quoi nous traitons et que nous n'utilisons pas des « mots vides ». Cette idée est à rapprocher de la définition que donne Cicéron de la « *prolêpsis* » dans son *De natura deorum* comme étant « une sorte de représentation formée auparavant dans l'esprit sans laquelle rien ne peut être conçu ni recherché ni discuté²⁹¹ ». Mais l'on peut se demander comment celle-ci se forme et quelle est sa fonction.

Les prolepses sont donc des connaissances préexistantes qui se trouvent gravées en nous et qui sont constituées par les sensations.

En outre, la notion de « *prolêpsis* » ne se déduit pas uniquement des sensations. Ainsi, le langage permet lui aussi de supposer l'existence de prénotions. En effet, si nous sommes

²⁹⁰ Épicure, *Lettre à Hérodote*, 37-38 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὃ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν ἢ εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν. ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔχομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάχομεν ».

²⁹¹ Cicéron, *De natura deorum*, I, 43 : « *id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari possit* ».

capables d'affirmer de façon évidente en voyant un homme, qu'il s'agit bien d'un homme, c'est grâce à la « *prolēpsis* ». C'est elle qui permet de mettre un nom sur une conception mentale ; car quand nous pensons apercevoir un homme, c'est systématiquement l'image d'un homme qui se présente à notre esprit, et non celle d'un chat ou de toute autre chose.

En effet, comme l'explique Diogène Laërce :

[...] ce qui a été mis au départ sous chaque nom est évident, et nous ne chercherions pas à découvrir ce que nous cherchons si nous ne le connaissions pas au préalable. Par exemple, "Ce qui se tient au loin, c'est un cheval ou un bœuf ?" implique qu'on ait eu connaissance par préconception, un jour, des formes du cheval et du bœuf. [...] Les préconceptions sont donc évidentes²⁹².

Ainsi, comme toute perception sensible, les prénotions sont évidentes, mais aussi vraies. Néanmoins, contrairement à la sensation, elles font intervenir le jugement. Tous deux sont liés et se renforcent mutuellement, car, comme l'explique Jean-François Balaudé, « le jugement agence des prolepses ». « La pensée de la chose coïncide avec la chose, sous la forme d'une identification, par l'image proleptique, d'une réalité singulière. La prolepse est le canon du jugement vrai : l'opinion est juste quand elle se conforme à la prolepse, qui se trouve par l'opinion renforcée : l'homme est cela que j'ai déjà vu et encore ceci que je vois²⁹³. » C'est pourquoi, comme toute représentation, la « *prolēpsis* » ne peut être que l'empreinte, l'esquisse, de ce dont nous avons fait l'expérience de façon répétée.

C'est ce que l'on retrouve dans l'ouvrage d'Anthony A. Long et David N. Sedley où il est expliqué qu'« une préconception est la notion générique de n'importe quel type d'objet d'expérience, le concept évoqué de façon naturelle par le nom de la chose [...]. Normalement, elle est le fruit d'une synthèse opérée à partir des expériences répétées de quelque objet externe²⁹⁴ ».

²⁹² Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 33 : « Παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι· καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό. »

²⁹³ Balaudé, 1994, p. 38.

²⁹⁴ Long et Sedley, 1987 [2001], p. 184.

Cette notion est donc étroitement liée à la mémoire, car celle-ci fixe et emmagasine les impressions de façon répétée. La constance et la régularité créent dans notre esprit une empreinte des choses reçues qui, grâce au jugement, permettra, en temps voulu, d'identifier et de reconnaître ce qui jusque là semblait inconnu.

La prénotion est une anticipation, un savoir inscrit en nous qui attend de pouvoir être confirmé.

Ainsi, on l'a vu, la « *prolēpsis* » permet d'appréhender une variété d'êtres qu'ils soient animaux ou humains et c'est le même processus qui est à l'œuvre dans la conception que nous avons des divinités. Cependant, l'épicurisme introduit dans le contexte de la prénotion des dieux une forme et une forme anthropomorphique.

C'est précisément cette idée que l'on retrouve au livre V du *De rerum natura* de Lucrèce dans lequel il explique qu'en songe les dieux sont perçus à l'image des hommes, mais qu'ils apparaissent comme plus forts et plus grands²⁹⁵ :

Alors déjà, les mortels voyaient en effet des dieux
les figures merveilleuses quand leur esprit veillait,
et plus encore en rêve les corps à la taille étonnante.
Ils leur attribuaient la sensibilité
parce qu'ils les voyaient se mouvoir, lancer des paroles
hautaines en accord avec leur beauté, leur grande force²⁹⁶.

²⁹⁵ C'est que vient confirmer un passage de Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX, 25 :

Ἐπίκουρος δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνου φαντασιῶν
οἶεται τοὺς ἀνθρώπους ἐννοίαν ἐσπακέναι
θεοῦ-μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ
ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνου προσπιπτόντων
ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιοῦτους
θεοῦ ἀνθρωπομόρφους.

Quant à Épicure, il croit que les hommes ont tiré la notion de dieu des représentations qu'ils ont pendant leur sommeil ; selon lui, en effet, de grands simulacres de forme humaine, qui surviennent pendant leur sommeil, leur font concevoir qu'il existe pour de vrai des dieux tels, à forme humaine.

²⁹⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1169-1174 :

*Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecla
egregias animo facies uigilante uidebant,
et magis in somnis mirando corporis actu.
His igitur sensum tribuebant propterea quod
membra mouere uidebantur uocesque superbas
mittere, pro facie praeclara et uiribus amplis.*

Selon les épicuriens, les dieux existent bel et bien, mais ils sont en plus anthropomorphes et cette affirmation semble s'appuyer sur une démarche logique.

En effet, il y a deux explications au fait que nous nous imaginions précisément les dieux comme ayant une forme humaine et c'est justement ce qu'avance Velleius, le représentant de l'épicurisme, dans le livre I du *De natura deorum* de Cicéron²⁹⁷.

La première repose sur la nature qui montre à tous les peuples au travers des images des rêves une image, non seulement, commune des dieux, mais également, évidente ; nature qui se trouve alors directement mise en opposition avec les institutions, les coutumes et les lois.

La seconde, quant à elle, s'appuie sur la raison, car il avance :

Il semble en effet cohérent qu'un être éminent entre tous, en vertu de sa félicité et de son éternité, soit aussi le plus beau ; or quelle disposition des membres, quelle conformation des traits, quel aspect, quelle forme peut être plus belle que celle de l'homme²⁹⁸ ?

Toutefois, il est assez étrange que cet élément, à savoir la forme des dieux, ne soit pas davantage développé par Velleius et qu'il apparaisse comme un simple détail venant s'ajouter à ce qui a été précédemment énoncé et non comme un élément déterminant dans le processus permettant d'accéder à la certitude que les dieux existent.

Néanmoins, pour appuyer cette affirmation de l'anthropomorphisme des dieux exprimée par Velleius, nous pouvons ici rappeler le texte *La Forme du dieu* de Démétrios Lacon dans lequel est écrit :

D'ailleurs, cela est clair, c'est [bien] une forme d'homme que nous attachons au dieu [lac. une demi-colonne] ... [De fait, étant donné que nous ne] découvrons pas la faculté de raisonner dans une forme autre que celle de l'homme, il faut manifestement

²⁹⁷ Cicéron, *De natura deorum*, I, 45-46.

²⁹⁸ Cicéron, *De natura deorum*, I, 47 : « *Nam cum praestantissimum naturam, uel quia beata est uel quia sempiterna, conuenire uideatur eandem esse pulcherrimum, quae compositio membrorum, quae conformatio liniamentorum, quae figura, quae species humana potest esse pulchrior ?* »

admettre au bout du compte que le dieu lui aussi possède la forme humaine, pour qu'à la faculté de raisonner il joigne précisément l'existence effective²⁹⁹.

La démarche épicurienne semble donc, au premier abord, reposer sur la logique. En effet, Velleius, tout comme Démétrios Lacon, a ici recours à une série d'inférences, c'est-à-dire qu'il fonde son raisonnement sur des ressemblances entre ce qui est perçu par les sens et ce qui ne l'est pas. Il met ainsi en parallèle, d'une part, les simulacres des divinités que nous recevons par l'esprit et, d'autre part, une forme sensible, celle des êtres humains. Pour appuyer son argumentation, il relève différents éléments précis qui vont mettre en évidence les similitudes qui peuvent exister entre ces deux formes, divines et humaines, notamment la beauté ou encore la faculté de raisonner.

Mais si cet aspect de la doctrine du Jardin est très important, il amène à réfléchir plus particulièrement sur le corps de ces dieux que nous prions et que nous apercevons parfois. En effet, bien que nous leur attribuions une apparence humaine, leur corps demeure pour autant totalement différent du nôtre.

S'il est, dans certains cas, délicat d'appréhender correctement le corps des dieux, c'est sûrement parce que leur nature est particulièrement difficile à cerner. Ainsi, Velleius dans sa tentative d'explication de la forme et du corps des dieux dit qu'« on doit reconnaître que les dieux ont une forme humaine ». « Cependant, cette forme n'est pas un corps, mais une sorte de corps, elle n'a pas de sang, mais une sorte de sang³⁰⁰ ».

Pour Épicure et ses disciples, les dieux existent bien, car, comme nous l'avons vu, nous avons d'eux une connaissance évidente, mais ils ont une réalité différente des choses que nous percevons habituellement. Si l'on en croit Velleius, ils possèdent bien un corps, mais ce corps n'a pas une structure solide, il s'agit d'un « *quasi-corpus* ». Pour autant, celui-ci ne peut pas non plus être aussi subtil que les simulacres qui parviennent jusqu'à notre esprit, car ces simulacres ne sont que des pellicules d'atomes qui se détachent d'une structure plus

²⁹⁹ Démétrios Lacon, *Sur la forme du dieu*, 14-15 : « δῆλον δ' ὡς μ[ορφὴν τ]ῆν | [ἀνθρώπ]ο[υ] σ[υ]ν[νάπ]τ[ω]μεν τῷ θεῷ ἐπειδὴ γὰρ τὸν λογισμὸν οὐχ εὐρίσκο]μ[εν] ἐν ἄλλῃ μορφῇ | δίχα τῆς ἀνθρώπου, φα|νερόν ὡς καὶ τὸν θεὸν | ἀνθρωπόμορφον χρῆ | καταλείπειν, ἵνα καὶ σὺν | λογ[ι]σμῶι τὴνύπόστα|σιν ἔχη<ι> ».

³⁰⁰ Cicéron, *De natura deorum*, I, 49 : « *Nec tamen ea species corpus est sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem.* »

consistante. Donc, selon Daniel Babut, les dieux « doivent nécessairement constituer des entités intermédiaires entre celles que constituent respectivement les images ou simulacres et les corps solides³⁰¹ ». Le corps des dieux serait donc une sorte d'entre-deux, ni vraiment solide, ni pour autant totalement inconsistant.

Il en va d'ailleurs de même pour le sang des dieux. En effet, ils ne possèdent pas de sang, mais un « *quasi sanguis* » et contrairement au sang humain, celui-ci n'est pas signe de mortalité. Ainsi, si l'on constate bien souvent qu'au sang, pour le moins à celui des êtres humains, se trouvent associés deux états en totale opposition, à savoir la vie et la mort, le sang divin lui ne semble pas être synonyme de mortalité, et ce, bien que l'on ignore précisément sa composition. C'est exactement ce que l'on retrouve au chant V de l'*Iliade*.

À ce moment du récit, la déesse Aphrodite se trouve blessée au poignet par Diomède et Homère écrit :

Alors coula le sang divin de la déesse,
l'ichor, tel qu'il coule du corps des dieux bienheureux ;
car ils ne mangent pas de pain, ne boivent pas de vin
flamboyant : c'est pourquoi ils n'ont pas de sang, et sont
appelés immortels³⁰².

L'auteur précise bien que du sang s'écoule de la blessure, ce que traduit « *ἰχώρ* », qui est un terme grec servant à qualifier spécifiquement le sang divin. Pour autant, les dieux sont immédiatement désignés par les termes « *ἀναίμονες* » (dépourvus de sang) et « *ἀθάνατοι* » (immortels). Les dieux saignent donc d'un sang qui n'en est pas un³⁰³.

³⁰¹ Babut, 2005, p. 97-98.

³⁰² Homère, *Iliade*, V, 339-342 :

*ῥέει δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο
ἰχώρ, οἶός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν·
οὐ γὰρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον,
τοῦνεκ' ἀναίμονες εἶσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.*

³⁰³ « Dans le corps humain, le sang est la vie. Mais quand il jaillit d'une blessure [...] le sang dit la mort. Puisque les dieux sont vivants, sans doute ont-ils du sang au-dedans de leur corps. Pourtant, même s'il suinte d'une plaie ouverte, comme le cas d'Aphrodite, ce sang divin ne peut pas basculer du côté de la mort. Un sang qui coule sans que la vie s'échappe de lui, un sang sans hémorragie, toujours intact, incorruptible, bref "un sang immortel", est-ce encore du sang ? Quand les dieux saignent, il faut bien dire que leur corps a du sang, – mais à

Mais en sont-ils pour autant dépourvus et celui-ci est-il d'une nature autre que le sang humain ?

Les différents textes du corpus ne permettent pas d'éclairer ce point et Velleius, dans son exposé, ne s'étend pas davantage sur ce sujet. Toutefois, le fait qu'il ne développe pas plus avant ce sujet laisse à penser que c'est parce qu'il se trouve confronté à un problème de fond sur la question des images divines qui semble être apparu au sein même de la doctrine épicurienne.

C'est ce dont on peut s'apercevoir au travers du passage du *De natura deorum* qui fait directement suite au précédent. Velleius poursuit ainsi son exposé de la théorie d'Épicure :

*Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat et ad deos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna*³⁰⁴.

Ce passage a suscité de nombreux commentaires et interprétations qui révèlent à quel point la question de la forme et du corps des divinités s'avère tout aussi fondamentale que complexe³⁰⁵.

condition d'ajouter aussitôt que ce sang n'est pas vraiment du sang puisqu'en lui la mort n'est pas présente comme l'autre face de la vie. Saignant d'un sang qui n'en est pas un, les dieux apparaissent tout ensemble et aussi pourvus "d'un sang immortel" et "dépourvus de sang" » (Jean-Pierre Vernant, 1986, p. 31-32).

³⁰⁴ Cicéron, *De natura deorum*, I, 49 : « Épicure donc, lui qui non seulement voit avec les yeux de l'esprit les choses cachées et abstruses, mais même les touche pour ainsi dire avec la main, enseigne que ce qui caractérise la nature des dieux est que, en premier lieu, elle n'est pas perçue par les sens mais par l'esprit, et cela non pas en raison d'une certaine consistance ni individuellement, comme les objets qu'Épicure appelle *στερέμνια* à cause de leur solidité, mais par des images perçues grâce à leur similarité et à leur fréquence. En effet, une forme constamment renouvelée d'images parfaitement semblables se présentent à partir d'atomes innombrables suivant un flux continu³⁰⁴ ; notre esprit, tendu vers ces images, et notre intelligence, qui s'attache à elles, conçoivent avec un plaisir extrême ce qu'est un être bienheureux et éternel. »

³⁰⁵ Voir notamment Jeffrey Purinton, 2001, p. 181-231 et particulièrement ici p. 195-203 où il est question du *De natura deorum*.

Ainsi, si l'on reprend le texte, on peut lire que les dieux que nous concevons ne possèdent pas de corps solide comme les autres objets de perception, mais qu'ils sont avant toute chose la somme d'un flux d'images qui par leur fréquence et leur ressemblance parfaite les unes par rapport aux autres, comme par un effet cinématographique, donne à voir les divinités.

De là apparaissent deux interprétations qui s'opposent sur la physique des dieux.

On peut en effet penser que les dieux ont une existence physique et que les images qui nous en viennent sont directement issues de simulacres qui pénétreraient notre esprit et nous donneraient à voir les divinités. Les dieux seraient donc perçus comme tout autre objet, c'est-à-dire par l'intermédiaire des simulacres émanant de leur corps, à la seule différence que ceux-ci seraient appréhendés non pas par les sens, mais par l'esprit. C'est ce que tente de démontrer Lambin lorsqu'il corrige « *ad deos* » en « *ad nos* », le flux d'images divines coulant alors directement « vers nous ».

Toutefois, ce n'est pas la seule lecture qui a été faite de ce passage. Ainsi, Anthony A. Long et David N. Sedley, retiennent la leçon « *ad deos affluat* » ce qui signifie alors que le flux « coule vers eux [les dieux] ». Ils justifient ce choix en expliquant que les images qui nous viennent à l'esprit sont issues d'un « stock inépuisable d'atomes » et que celles-ci coulent vers les dieux, et non depuis les dieux comme le laisserait penser « *ad nos* ». En outre, en convergeant vers notre esprit « elles *deviennent* nos dieux³⁰⁶ ». Les dieux seraient alors une construction mentale.

Dans le premier cas, on aurait affaire à une explication de la physique des dieux par la connaissance que peuvent en avoir les hommes, qui serait une appréhension du divin par la pensée et l'image émanant d'eux, la « *species dei* » et dans l'autre cas, un exposé qui laisserait penser que les dieux sont ces images même auxquelles nous attribuons un caractère divin, puisqu'ils possèdent un « *quasi-corporis*³⁰⁷ ».

Il est par ailleurs intéressant de constater que lorsque l'académicien Cotta reprend l'exposé de Velleius pour le réfuter, il joue successivement sur les deux tableaux à savoir l'imagination et l'existence plus ou moins physique des dieux.

³⁰⁶ Long et Sedley, 1987 [2001], p. 290.

³⁰⁷ Auvray-Assayas, 2010, p. 1320.

Dans un premier temps, son interprétation met en avant la réalité physique des images divines : « il se produit une succession ininterrompue d'images si bien qu'un grand nombre n'en laisse percevoir qu'une seule³⁰⁸ » ; puis dans un second temps est évoquée la manière dont nous percevons les dieux : « tandis que de lui-même se détache sans cesse un flot d'images³⁰⁹ ».

La question de la perception mentale des dieux, de la formation et de la nature même des images divines qui nous parviennent en songe apparaît comme un élément crucial de la doctrine épicurienne.

Le texte du *De natura deorum* de Cicéron, par l'intermédiaire du représentant de l'épicurisme, Velleius, en donne une illustration. En effet, bien que son témoignage soit à prendre dans son ensemble, il faut pour autant considérer qu'il est composé de différentes strates : un noyau purement épicurien faisant intervenir la notion de « *prolēpsis* » d'une part, un exposé sur la forme anthropomorphique des dieux d'autre part et enfin une réflexion sur la nature du corps divin³¹⁰.

Ce passage offre ici un témoignage précieux de ce qui semble également être un réel problème et une source de débat au sein même de la doctrine épicurienne.

³⁰⁸ Cicéron, *La nature des dieux*, § 109 : « *fluentium frequenter transitio fit uisionum ut e multis una uideatur*.

³⁰⁹ *Ibid.*, § 114 : *cum ex ipso [deo] imagines semper afluant* ».

³¹⁰ Cicéron, *De natura deorum* : § 43-45 ; 46-48 et 49-50.

L'influence de l'épicurisme dans l'*Énéide* au travers de l'étude des songes et des apparitions

Les précédentes observations que nous avons pu faire, tant pour ce qui relève des pratiques religieuses que pour ce qui a trait au rôle attribué aux songes et aux apparitions dans différents courants de pensée philosophiques, nous amènent maintenant, à partir des textes qui forment le cœur même de notre corpus, à nous intéresser à leur rôle et à leur signification dans l'*Énéide* de Virgile.

Les textes virgiliens seront appréhendés à la lumière des textes épicuriens, et plus particulièrement du *De rerum natura* de Lucrèce, dont certains indices montrent l'influence.

Nous nous intéresserons dans un premier temps au vocabulaire employé par Virgile et, en parallèle, par Lucrèce pour désigner les songes et les apparitions afin d'établir des comparaisons et mettre en lumière certains rapprochements.

Ce premier travail sur les termes spécifiques permettra d'établir une typologie des nombreux rêves et apparitions qui structurent véritablement l'épopée virgilienne.

Enfin, au sein du corpus, nous développerons un certain nombre de thématiques et de points de rencontre entre le texte de l'*Énéide* et la philosophie épicurienne.

Le vocabulaire virgilien des songes et des apparitions

Nous considérons ici le vocabulaire propre aux songes et aux apparitions que nous avons pu mettre en lumière chez Virgile.

Il s'agit d'étudier les différents termes relevés, leur fréquence et plus spécifiquement leur emploi générique dans le corpus de textes choisi.

Dans le même temps, en nous appuyant sur le *De rerum natura*, nous verrons que les emplois de ces substantifs se distinguent, mais bien souvent aussi se recoupent chez nos deux auteurs. Nous voudrions ainsi montrer jusqu'où et dans quelle mesure la comparaison avec Lucrèce s'avère pertinente.

Afin d'établir les correspondances les plus fines possible, nous avons fait un relevé systématique des termes attachés aux songes et aux apparitions, ce qui a également permis de mettre en lumière leur fréquence d'emploi dans chacun des deux textes étudiés.

Bien que cette méthode puisse de prime abord paraître fastidieuse et peu nécessaire à l'analyse, elle permet toutefois de poser des fondements solides qui structureront notre travail de commentaire et d'interprétation.

Ce premier travail sur le vocabulaire des images dans l'*Énéide* et le *De rerum natura*, et plus particulièrement les songes et les apparitions, ayant été effectué, nous sommes désormais en mesure de dégager quatre termes propres à notre objet d'étude : « *imago* », « *simulacrum* », « *umbra* » et « *species* ».

Ces quatre substantifs appartiennent au champ lexical classiquement utilisé pour caractériser les apparitions, notamment celles des défunts : « Pour signifier ces apparitions des morts à ceux qui rêvent comme à ceux qui ne rêvent point, le latin dispose d'un vocabulaire assez riche. Les mots *anima*, *umbra*, *simulacrum*, *species*, *forma*, *imago*, se retrouvent chez des auteurs aussi divers que Lucrèce, Cicéron, Virgile, Horace, Properce, Tite-Live, Ovide, Lucain, etc.³¹¹ »

Parmi, les substantifs les plus couramment employés pour désigner les images qui se présentent en songe, on trouve également « *facies*³¹² » et « *effigies*³¹³ ».

Afin de faciliter la comparaison et de permettre une appréhension plus directe du relevé, nous avons regroupé les termes et leurs occurrences dans le tableau suivant. Il s'agit ici du relevé effectué sur l'ensemble des œuvres et les passages correspondant à notre corpus virgilien sont signalés en gras.

³¹¹ Basil Dufallo, 1998, p. 208.

Il semble toutefois que, selon Philip Hardie (1988, p. 71-89), *simulacrum* au sens de fantôme n'apparaisse pas avant Lucrèce.

³¹² TTL : *IL, rerum : superficies, forma, figura, imago, aspectus ; interdum in malam partem : falsa species, simulatio* que l'on retrouve chez Lucrèce, Sénèque (*Quaest. Nat.* 6, 4, 1), Virgile et Ovide notamment.

³¹³ TLL : *de eo quod imitatione quadam in similitudinem alicuius rei exprimitur : iq. Image, simulacrum.* Renvoyant à la vision des dieux, le terme est employé chez Virgile, Valère Maxime et Pline entre autres. Pour parler spécifiquement des apparitions des rêves, on en trouve trace chez Tacite, Valère Maxime, Suétone ou encore Cicéron.

Chant	Virgile	Lucrèce
IMAGO		
I	353, 408	
II	369, 560, 773, 793	112, 609
III	489	430
IV	84, 353, 654	51, 63, 101, 110, 156, 174, 214, 236, 237, 244, 269, 279, 284, 294, 302, 308, 314, 316, 571, 739, 741, 747, 770, 782, 818, 885
V	636	
VI	293, 405, 480, 695, 701	420
VII	179, 180	
VIII	23, 557, 671, 729	
IX	294	
X	456, 643, 656, 663 , 824	
XII	560, 665	
total	30	30
SIMULACRUM		
I		122, 1060
II	172, 232, 517, 772	24, 41, 112, 324
III		433
IV		34, 39, 99, 127, 130, 149, 154, 159, 164, 176, 191, 210, 239, 257, 303, 313, 318, 321, 327, 334, 346, 351, 358, 600, 609, 724, 733, 735, 753, 755, 758, 768, 781, 788, 792, 798, 881, 977, 996, 1032, 1061, 1063, 1095, 1099, 1101
V	585, 674	62, 75, 308
VI		76, 419
VII	89	
total	7	57

UMBRA		
I	165, 311, 441, 547, 607, 694	
II	251, 360, 420, 514, 621, 693, 732, 768, 772	
III	230, 589, 638	304
IV	25, 26, 184, 351, 386, 571, 660	42, 139, 341, 364, 369, 373, 378, 380, 382, 537, 641, 688, 764, 974
V	81, 734 , 839	
VI	139, 237, 264, 268, 271, 289, 294, 340, 390, 401, 404, 452, 461, 490, 510, 578, 619, 866, 894	783
VII	619, 770	
VIII	276	
IX	314, 373, 411	
X	190, 519, 541, 593, 636	
XI	81, 210, 611, 831	
XII	53, 207, 669, 859, 864, 881, 952	
total	69	16
SPECIES		
I		10, 125, 148, 321
II	407	61, 364, 421, 490, 665, 1025, 1037
III		93, 214
IV	170	51, 79, 100, 134, 137, 236, 242, 602, 707
V		94, 186, 569, 580, 582, 707, 724, 1294
VI	208	41, 993
total	3	32

Si l'on s'attache à l'observation des termes et à leur traduction, on s'aperçoit que tous peuvent faire référence à la fois à l'apparence, à l'image des choses, mais aussi à la représentation ou encore à l'ombre des morts, aux fantômes. Ces termes sont donc extrêmement polysémiques.

On note, dans un premier temps, que l'emploi d'un vocabulaire spécifique attaché aux songes ou aux apparitions semble peu représenté dans l'*Énéide*, constat étonnant dans la mesure où les dieux et les morts se présentent fréquemment aux mortels et font partie intégrante du récit.

En effet, si l'on observe de façon générale les textes sélectionnés, on constate que lorsqu'un dieu ou un mort se montre il n'est pas désigné par un terme qui lui serait propre, il n'est pas qualifié de façon formelle et c'est bien souvent au lecteur de déduire du contexte et de la nature de ce qui apparaît qu'il s'agit d'un songe ou d'une apparition³¹⁴.

A *contrario* quand Virgile désigne par un mot particulier ce qui se présente, on trouve le plus souvent les substantifs suivants : « *imago* », « *umbra* », « *simulacrum* », « *effigies* » et « *facies*³¹⁵ ».

Par ailleurs, il le fait surtout au moment où ce sont des morts qui se donnent à voir, tandis que les dieux, eux, ne sont généralement pas caractérisés par un terme précis. Ainsi, au chant I, v. 353, le fantôme de Sychée est désigné par « *imago* » ; au chant II, v. 771-794, Créuse est successivement caractérisée par les termes « *simulacrum* », « *umbra* » et « *imago* » à deux reprises ; au chant V, v. 636 encore une fois le terme « *imago* » désigne l'image de Cassandre qui est censée s'être présentée à Béroé-Iris ; enfin au chant V, v. 722, « *facies* » est employé pour nommer la vision d'Anchise par Énée.

Il paraît donc essentiel de s'attacher aux divers termes employés, surtout au vu de leur faible représentation au sein du corpus, ce qui semble être en opposition avec la forte présence des songes et des apparitions que l'on observe dans l'*Énéide*.

³¹⁴ On trouve notamment chez Virgile une diversité de termes servant à qualifier les images des morts et qu'il est bien souvent difficile de différencier clairement. « Les esprits des morts sont aussi dénotés par Virgile par *umbra*, *simulacrum*, *imago*, *figura*, des termes qui en font ressortir l'aspect » (Maria Negri Angela, 1992, p. 290).

³¹⁵ Dans notre corpus, on trouve respectivement quatre fois « *imago* », deux fois « *umbra* », une fois « *simulacrum* », une fois « *effigies* » et une fois encore « *facies* ».

Il s'agit de comprendre ce que révèle cet apparent paradoxe en ce qui concerne l'établissement d'un vocabulaire virgilien spécifique des songes et des apparitions, mais aussi de faire apparaître les liens que les termes usités entretiennent avec le vocabulaire épique et surtout lucrétien.

« *Imago* », un terme clé du corpus

Le terme « *imago* » est employé à trente reprises dans l'*Énéide* et il est le plus représenté dans notre corpus, malgré la présence plus forte de « *umbra* », mais dans des contextes qui ne sont que très rarement en lien avec des songes ou avec des apparitions³¹⁶.

Lorsqu'il apparaît dans le texte, il est très généralement à rapprocher de la thématique de la mort et sert notamment à désigner l'image d'un défunt, celle qui se présente aux vivants, et cela même hors du cadre limité de notre corpus d'étude. Cet aspect particulier concerne onze des trente occurrences relevées, soit globalement un tiers des emplois de « *imago* ».

On peut ainsi remarquer qu'Énée évoque régulièrement ses visions nocturnes et notamment celles de son père Anchise. On relève ainsi les expressions suivantes : « *subiit cari genitoris imago* » ; « *me patris Anchisae [...] admonet in somnis et turbida terret imago* » ou encore « *tua me, genitor, tua tristis imago*³¹⁷ ».

L'emploi de « *imago* » n'est pas si étonnant dans ce contexte. On sait, en effet, qu'à Rome le terme est appliqué au masque funèbre et qu'il fait partie intégrante du vocabulaire technique lié aux rituels funéraires³¹⁸.

Après leur mort, on applique sur le visage des nobles romains de la cire afin d'en conserver l'empreinte. Par la suite, plusieurs masques funèbres en cire, les « *imagines maiorum* » ou portraits des anciens, sont reproduits et peints de manière à être les plus ressemblants possible. Ces masques sont ensuite enfermés dans des armoires conservées dans l'atrium et ne sont sortis qu'en de rares occasions, lors de cérémonies spécifiques.

³¹⁶ « Image (avec tous les sens du mot français) et par suite “représentation, portrait, fantôme (poétique), apparence (par opposition à la réalité)” » (Ernout et Meillet, 1959, p. 309).

³¹⁷ Virgile, *Énéide*, II, 560 : « l'image de mon cher père me vint à l'esprit » ; IV, 352-353 : « l'image soucieuse de mon père Anchise m'admoneste en rêve et me fait peur » et VI, 695 : « C'est toi, ô père, c'est ton image triste ».

³¹⁸ Florence Dupont, 1998, p. 247 ; Molinier Arbo, 2009 et plus généralement, Flower, 1996.

« À l'expérience l'*imago* se révèle vite comme une des matrices de la pensée romaine : elle est par exemple le noyau de la conception romaine de l'image qui en fait non un paraître trompeur ou une réalité dégradée, mais une réalité à part entière. L'image par la médiation de l'*imago* a la force et les significations, c'est-à-dire en latin *uis*, de la chose, *res*, dont elle est l'empreinte³¹⁹. »

C'est précisément cette idée qui est contenue dans l'étymologie d'« *imago* », où image est à rapprocher du verbe « *imitari* » et qui met en avant la notion d'imitation, de reproduction, de reflet.

Tout comme les images de cire, ou les masques de théâtre, les fantômes sont des copies en creux qui reprennent les traits du défunt pour permettre son identification par les vivants auxquels ils apparaissent. Les similitudes physiques permettent une reconnaissance. Comme le remarque Antoinette Novara concernant le chant VI et les nombreux fantômes qui peuplent les Enfers, « [le] mot [*imago*] évidemment insiste sur la ressemblance grâce à laquelle est identifiable, reconnaissable par les yeux d'un vivant celui qui appartient désormais à un Autre-Monde³²⁰ ». Les images des morts chez Virgile ont une réalité, ils parlent, se meuvent et présentent *a priori* toutes les caractéristiques extérieures du vivant, toutefois ils n'en demeurent pas moins impalpables.

Dans certains cas, cette caractéristique s'applique également à celle d'un vivant, comme lorsque le mot « *imago* » est utilisé pour parler de l'image d'Énée que crée Junon au chant X de l'*Énéide* :

Tum dea nube caua tenuem sine uiribus umbram
in faciem Aeneae (uisu mirabile monstrum)
Dardaniis ornat telis, clipeumque iubasque
diuini adsimulat capitis, dat inania uerba,
dat sine mente sonum gressusque effingit euntis :
morte obita quales fama est uolitare figuras

³¹⁹ Florence Dupont, 1987, p. 167.

³²⁰ Antoinette Novara, 1987, p. 322 ou encore p. 325 : « l'*imago* d'un défunt est dans les Enfers une apparence de l'*anima* perceptible aux yeux d'un vivant comme Énée, et [...] les *imagines* relèvent de paramètres qui ne sont plus de notre monde ».

aut quae sopitos deludunt somnia sensus.

At primas laeta ante acies exultat imago

*Inritatque uirum telis et uoce lacessit*³²¹.

Cette image d'Énée façonnée par la déesse est une coquille vide. On peut ainsi relever tout un vocabulaire lié à l'imitation avec les verbes « *adsumulo* » et « *effingo* », au côté impalpable et vide de l'image avec le substantif « *umbra* » ou encore les adjectifs « *tenuis* » et « *inanis* ». Cependant, cette image, imitation du héros troyen, fait illusion et laisse croire à sa présence réelle, car ceux qui la voient se laissent piéger par son apparence et sa voix.

En outre, nous avons pu constater que ce terme, chez Virgile, possédait des liens avec les représentations plastiques.

Ainsi, quand « *imago* » se rapporte aux dieux, il désigne avant tout les images ou effigies des divinités présentes dans les temples. Ces exemples se trouvent au chant VII dans lequel sont évoquées les statues d'Italus, de Sabinus, de Saturne ou encore de Janus³²².

Les « *imagines* » des divinités, comme celles des défunts, donnent à voir le dieu tel que se le représente l'imaginaire collectif. Ces représentations divines reproduisent une certaine idée de la divinité, mais qui doit être en même temps reconnaissable par tous.

Ce terme d'« *imago* » est également très utilisé chez Lucrèce et on en dénombre trente occurrences dans l'ensemble du texte.

Dans la plupart des cas, il est employé dans le livre IV qui traite essentiellement de la formation des images et de tout ce qui se rapporte aux phénomènes de la vision : images

³²¹ Virgile, *Énéide*, X, 636-644 : « Alors, avec une creuse nuée, la déesse forme à l'image d'Énée une ombre subtile et sans force, prodige étonnant à voir ; elle le pare d'armes dardaniennes, contrefait le bouclier d'Énée et l'aigrette de sa tête divine, lui prête de vaines paroles, une voix sans pensée, et reproduit son allure. Tels ces fantômes qui, dit-on, volètent quand on est mort ou ces songes qui se jouent de nos sens assoupis. Alors l'image vient parader allègrement au-devant de la première ligne, provoque le Rutule de ses armes et le harcèle de sa voix. »

Le terme *imago* servant à caractériser l'image du Troyen créée par Junon se retrouve encore à deux reprises dans la suite du passage aux vers 656 et 663.

³²² Virgile, *Énéide*, VII, 178-181 :

[...] *Italusque paterque Sabinus*
uitisator curuam seruans sub imagine falcem
Saturnusque senex Ianique bifrontis imago
uestibulo astabant [...].

survenant en songe ou encore reflet renvoyé par le miroir. Dans ce contexte, il désigne alors la copie conforme de l'objet.

Comme ce qu'on a pu observer de son emploi chez Virgile, « *imago* » dans le *De rerum natura* se rapporte à la copie des choses existantes. Le terme évoque ainsi dans quelques cas la membrane constituée d'atomes qui se détache de tout objet et vient frapper nos yeux, nous donnant ainsi à voir l'objet en question³²³.

Toutefois, il sert également, et ce dans une grande majorité des cas relevés dans le livre IV, soit neuf occurrences, à rendre compte du reflet que nous observons dans le miroir :

Sic ubi se primum speculi proiecit imago, [...].

Sed ubi speculum quoque sensimus ipsum,

continuo a nobis in idem quae fertur imago

*peruenit*³²⁴ [...].

Le reflet, tout comme les images des morts ou les statues divines virgiliennes, est une copie conforme de la réalité ; l'être vivant ou l'objet qui est réfléchi possède toutes les caractéristiques extérieures, et donc visibles, du modèle original ce qui le rend identifiable sans pour autant qu'il puisse être appréhendé autrement que par la vue. Selon Alain Gigandet, « on y voit en effet comment l'adéquation entre l'objet et son double est assurée par une réduction maximale de leur écart physique, comme si l'objet se projetait lui-même, en personne, se déléguait dans ses simulacres matériels, faisant tendre la similitude vers une impossible identité³²⁵ ».

Encore au chant IV, Lucrèce emploie ce même substantif pour qualifier certaines images qui se forment directement dans notre esprit ou qui surviennent en rêve. Ainsi,

³²³ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 63-64 :

Quae quoniam fiunt, tenuis quoque debet imago

ab rebus mitti summo de corpore rerum.

Puisque cela arrive, une image ténue doit aussi se détacher de la surface des choses.

³²⁴ *Ibid.*, IV, 279-284 :

Mais quand l'image du miroir est projetée [...].

Mais lorsque nous avons perçu le miroir lui-même,

une image venant de nous parvient à lui [...].

³²⁵ Gigandet, 1998, p. 211.

« *imago* », lorsqu'il désigne les visions de l'esprit, ne renvoie pas à n'importe quel type d'image : il s'agit ici de l'apparition d'êtres imaginaires, comme les Centaures, qui sont le résultat de la superposition et du mélange de deux images distinctes, celle d'un cheval et celle d'un homme. Toutefois, leur apparence demeure très réaliste, voire réelle, car cet être fabuleux né dans notre esprit endormi présente malgré tout les caractères d'un être vivant mi-cheval, mi-homme³²⁶. Il en va de même dans les songes où les images qui nous apparaissent ne sont que le reflet, la copie de l'aspect extérieur d'êtres défunts ou non dont l'image se présente spontanément à notre esprit³²⁷.

Dans le même ordre d'idées, une occurrence du mot traduit la notion d'écho :

*Pars solidis adlisa locis, reiecta sonorem
reddit, et interdum frustratur imagine uerbi*³²⁸.

Il s'agit certes du seul emploi du terme dans ce contexte, mais encore une fois il permet de mettre en avant l'idée que l'écho, même si la présence du verbe « *frustro* » introduit la notion de fausseté, reproduit la forme du mot dont il est la copie.

Enfin, Lucrèce aussi l'utilise une seule et unique fois pour désigner la représentation sous forme de statue d'une divinité (IV, 609) : « *diuinae Matris imago* ».

On constate, par ailleurs, que dans le texte du *De rerum natura* « *imago* » et « *simulacrum* » semblent presque être synonymes et il est parfois bien difficile de les distinguer ou d'en trouver un emploi spécifique.

³²⁶ Voir Ana Maria Misdolea, 2012, p. 10 qui explique que « le Centaure, forgé à partir de morceaux de réalité, est réel en tant qu'*imago* (car les *simulacra* qui le composent existent bel et bien) mais irréel en tant qu'objet du monde (puisque le Centaure n'existe pas) ».

³²⁷ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 818-821 :

*Fit quoque ut interdum non suppeditetur imago
eiusdem generis, sed femina quae fuit ante,
in manibus uir uti factus uideatur adesse,
aut alia ex alia facies aetaque sequatur.*

(Parfois il arrive aussi qu'une image d'un même genre ne prenne pas la suite une femme apparaît qui était dans nos bras quand elle se change en homme ou bien visages et âges différents se suivent).

³²⁸ *Ibid.*, IV, 570-571 :

Une partie du son se heurtant contre des points durs, une autre étant rejetée revient et parfois on est trompé par l'écho [image du mot].

« Le terme, en effet, englobe à la fois l'image perçue, le reflet, et l'image façonnée – cela, non seulement dans les arts plastiques, mais dans les constructions de la mémoire artificielle et de la rhétorique. Ses emplois sont donc plus étendus que ceux de *simulacrum* et se déploient dans le champ des arts, figurés et mnémoniques³²⁹. »

Ainsi, « *imago* » apparaît comme un terme clé de notre corpus du fait notamment de sa forte présence chez Virgile et, dans une moindre mesure, chez Lucrèce. Outre de nombreuses occurrences, on note que de façon générale, son emploi dans les deux textes présente des similitudes, car il est régi par l'idée que l'image désignée est reconnaissable parce qu'elle présente toutes les caractéristiques externes permettant l'identification.

Dans le cadre de notre corpus, on constate que leurs emplois se recoupent à plusieurs occasions. En effet, il est utilisé dans plusieurs contextes similaires : image des morts et effigies des divinités.

Mais ce qu'il est également intéressant de relever, c'est qu'« *imago* » représente bien souvent un aboutissement, c'est un résultat visible ou perceptible, comme dans le cas des statues représentant des divinités.

Le terme « *simulacrum* »

La délimitation entre « *simulacrum* » et « *imago* » est bien souvent poreuse, et les interprétations variées, notamment concernant le texte de Lucrèce, mais cette difficulté semble également s'appliquer au texte virgilien³³⁰

Par rapport à « *imago* », nous avons pu constater que le terme « *simulacrum* » était assez peu représenté chez Virgile, du moins en ce qui concerne l'*Énéide*³³¹. On dénombre, en effet, seulement sept occurrences du terme et une seule dans un contexte lié à l'apparition d'un mort, celle de Créuse.

³²⁹ Auvray-Assayas, 1998, p. 306.

³³⁰ Schiesaro, 1990 ; Ralph Keen, 1981, p. 59-69 ; Kany-Turpin, 1993, note 2, p. 504 : « Lucrèce emploie indifféremment *imago* et *simulacrum* » ou encore Asmis, 1984, p. 122 : « *Lucretius uses both simulacrum and imago to translate εἰδωλον ; the former term corresponds closely to the Greek* » (Lucrèce emploie à la fois *simulacrum* et *imago* pour traduire *εἰδωλον* ; le premier terme correspond étroitement au grec).

³³¹ « Image, représentation (par la peinture, la sculpture, dans un miroir, etc.) ; spectre, simulacre. Dans la langue philosophique, traduit le gr. *εἰδωλον* et s'oppose à *res, corpus* » (Ernout et Meillet, 1959, p. 626).

Ce passage du chant II est par ailleurs particulièrement intéressant, car on trouve réunis les trois principaux termes que nous avons relevés à savoir « *simulacrum* », « *umbra* » et « *imago* » :

*infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae
uisa mihi ante oculos et nota maior imago*³³².

On peut ainsi se demander s'il y a un degré de différenciation entre tous ces substantifs.

L'une des hypothèses envisageables est que l'auteur emploie trois mots différents pour éviter une répétition malvenue et qui ne pourrait qu'alourdir son propos. Nous nous attachons ici à un aspect purement esthétique et littéraire, mais cette explication semble peu convaincante. La répétition de trois termes aussi proches pouvait aisément être évitée, ce qui laisse supposer que Virgile a délibérément fait le choix de cette succession.

Selon Antoinette Novara, « [l]e double, l'ombre, l'image, les trois termes sont en quelque sorte essayés pour dire l'impression à la fois d'étrangeté et de certitude intime qui est éprouvée par Énée devant ce "double" de Créuse – les mots ressortissent aussi au domaine esthétique de la représentation réussie – qui lui apparaît alors qu'il est en état de veille entouré des sinistres réalités de la guerre³³³ ».

Toutefois, reprenant et développant cette idée, on peut imaginer que ces emplois sont l'expression de la volonté de l'auteur de distinguer trois états ou niveaux de perception de l'apparition fantomatique.

Le simulacre, qui est noté en premier, peut renvoyer à l'empreinte visible laissée par Créuse. En effet, note Florence Dupont, « [c]e terme de *simulacrum*, dérivé du radical *simil/simul*, renvoie précisément à cette technique de l'empreinte qui est à l'origine de la fabrication de l'*imago* ». « Le simulacre est ce qui est identique à l'objet du point de vue de la perception,

³³² Virgile, *Énéide*, II, 773-774 : « devant mes yeux apparut le triste simulacre, l'ombre de Créuse elle-même et son image d'apparence plus grande ».

³³³ Novara, 2003, p. 366.

ce n'est pas une représentation ni une imitation. Il n'y a ni élaboration technique ni médiation intellectuelle ou symbolique³³⁴. »

L'emploi de « *simulacrum* » renvoie donc à la perception qu'en a Énée et à l'enveloppe de l'apparition.

Pour « *umbra* », qui arrive en deuxième position, nous avons pu constater (voir *infra*) que lorsqu'il est employé dans le contexte d'une apparition, il renvoie invariablement à un défunt et jamais à une divinité. On peut donc penser qu'il est ici un moyen de préciser la nature de la vision de Créuse. Elle appartient désormais au monde des morts.

Enfin, l'emploi du substantif « *imago* » semble pouvoir trouver une explication dans le fait qu'il caractérise la représentation issue du processus d'intellection que le héros troyen a de sa défunte épouse. Celle-ci est par ailleurs qualifiée de « *maior* », c'est-à-dire de « plus grande ». Virgile, ce qui se produit rarement dans le reste du texte et encore moins souvent dans le cas de l'image d'un mort, donne une précision sur la taille de l'apparition. Celle-ci, bien qu'étant conforme à ce qu'était Créuse, semble avoir une stature plus haute : ainsi, le « *simulacrum* », enveloppe strictement identique, garde les mêmes proportions et toutes les caractéristiques propres à son modèle, tandis que l'« *imago* » peut, dans certains cas de figure et du fait du procédé mental par lequel elle passe, se trouver légèrement modifiée.

L'une des interprétations suggérées, notamment par Servius, est que « *simulacrum* laisserait entrevoir une apotheose de Créuse puisque les dieux ont des *simulacra*, mais l'idée est plus vraisemblablement esquissée dans la grande taille de l'*imago*³³⁵ ».

Ce commentaire peut être rapproché de ce qu'écrit Lucrèce à propos des apparitions divines qui présentent aux vivants des images de grandes tailles d'êtres anthropomorphes que les hommes assimilent du fait, entre autres, de cette caractéristique aux dieux :

³³⁴ Dupont, 1987, p. 168.

³³⁵ « *INFELIX SIMULACRUM mihi, non sibi : ut "quae potui infelix?" (VII, 309) : per 'simulacrum' autem apotheosin ostendit, quia simulacra deorum sunt, umbrae inferorum. sic Ulixes in Homero apud inferos umbram Herculis cernit, quia post mortem umbrae inferos, animae caelum petunt* » (*INFELIX SIMULACRUM mihi et non sibi : de même que « quae potui infelix » (VII, 309) : au travers de « simulacrum » il signifie une apotheose, puisqu'il existe des simulacres des dieux, il existe des ombres infernales ; ainsi, Ulysse chez Homère discerne l'ombre d'Hercule dans les Enfers, puisqu'après la mort les ombres cherchent à atteindre les Enfers, les âmes le ciel).*

Voir ce que dit à ce sujet Roland G. Austin dans *Aeneid, liber secundus*, 1964, p. 278 : « she [Créuse] has something of the mystery of apotheosis about her » (elle [Créuse] y a quelque chose chez elle du mystère de l'apotheose).

*Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecla
egregias animo facies uigilante uidebant,
et magis in somnis mirando corporis auctu*³³⁶.

Il est à noter qu'ici Lucrèce n'emploie ni « *imago* » ni « *simulacrum* », mais « *facies* » pour nommer les formes divines qui se montrent aux hommes pendant leur sommeil, car il semble que le terme s'oppose à « *corpus* ». Le premier renvoie au visage, à la figure qualifiée de merveilleuse « *egregia* » et non pas à l'image divine dans son ensemble, tandis que le second, lui, caractérise son corps d'une taille supérieure.

Par ailleurs, le substantif « *simulacrum* » n'est pas toujours rattaché à la vision d'un mort et peut également avoir trait aux dieux. En effet, parmi les occurrences relevées, trois sont associées à l'effigie de divinités : Minerve à deux reprises et les Pénates³³⁷.

Dans le même ordre d'idées, mais de façon plus générale, on trouve une occurrence du terme dans un passage décrivant le processus d'incubation.

[...] *huc dona sacerdos
cum tulit et caesarum ouium sub nocte silenti
pellibus incubuit stratis somnosque petiuit,
multa modis simulacra uidet uolantia miris
et uarias audit uocis*³³⁸ [...].

Ici aussi, le rapport aux dieux est présent, même si le substantif ne renvoie pas directement à une divinité, mais à des apparitions de toutes sortes.

³³⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 1169-1171 :

Alors déjà, les mortels voyaient en effet des dieux
les figures merveilleuses quand leur esprit veillait,
et plus encore en rêve les corps de haute taille.

³³⁷ Virgile, *Énéide*, II, 172 : « *uix positum castris simulacrum* » ; 232 : « *[d]ucendum ad sedes simulacrum orandaque diuae numina conclamant* » ; 517 : « *condensae et diuom amplexae simulacra sedebant* ».

³³⁸ *Ibid.*, VII, 86-90 : « Ici, quand le prêtre a apporté des offrandes, quand, dans le silence de la nuit, il s'est couché sur les peaux étendues des brebis immolées et qu'il a cherché le sommeil, il fait voltiger maintes apparitions en tous genres, entend toutes sortes de voix. »

Enfin, on peut relever deux emplois dans un contexte guerrier où « *simulacra* » traduit les « simulacres de combat », au chant V, vers 585 : « *pugnaeque cient simulacra* » et une centaine de vers plus loin, vers 674 : « *belli simulacra ciebat* ». Il est intéressant de noter qu'il s'agit d'expressions qui se trouvent également employées à plusieurs reprises chez Lucrèce au chant II, où l'on peut lire vers 41 : « *belli simulacra cientis* » et au vers 324 : « *belli simulacra cientes* ». La construction et les termes employés sont les mêmes, sauf dans le premier cas où « *pugna* » remplace « *bellum* », mais avec le sens similaire de « combat ».

Cependant, contrairement à ce que l'on constate dans l'épopée virgilienne, dans le poème lucrétien le terme est très présent et se trouve même être celui qui est le plus usité. Il est en effet extrêmement fréquent au livre IV, où l'on ne compte pas moins de quarante-cinq occurrences, sachant qu'on en dénombre cinquante-sept dans l'ensemble du *De rerum natura*.

On ne doit pas s'en étonner dans la mesure où il y a un sens propre à l'épicurisme. Le terme est associé à un élément fondamental de la physique épicurienne lié aux théories de la vue et possède donc un sens bien défini. Celui-ci est toujours employé au pluriel : « *simulacra* ». Il désigne une image, mais surtout la pellicule d'atomes qui se détache de chaque objet et entre en contact avec notre œil, voire notre esprit dans le cas de pellicules très fines, permettant ainsi de voir l'objet en question, mais aussi les images des morts et des dieux³³⁹.

« L'ὁμοίωσις, la similitude de forme avec les objets dont ils proviennent caractérise les simulacres de l'esprit tout aussi bien que ceux qui s'adressent aux sens. La théorie des enveloppes, qui sous-tend l'idée de simulacre [...] le garantit. Les simulacres en effet ne sont rien d'autre que les couches atomiques les plus superficielles détachées des objets par la vibration interne, le mouvement incessant des atomes propre à tout composé. Le principe de la théorie est donc inclus dans le mot *simulacrum*, choisi, on le sait, par Lucrèce pour traduire l'εἶδωλον épicurien, et dans lequel il faut entendre, par la racine *similis*, la ressemblance de l'image au modèle qu'exprime l'ὁμοίωσις d'Épicure³⁴⁰. »

³³⁹ « C'est dire, en somme, que *simulacrum* comme spectre, fantôme, est *en réalité* enveloppe matérielle donnée à la perception mentale sous certaines conditions, et que la solution du problème des "apparitions" est inscrite dans la théorie générale de l'apparaître. [...] Les simulacres sont, à la lettre, les spectres du corps mort, tout simulacre, en ce sens, est un *vestige* » (Gigandet, 1998, p. 215).

³⁴⁰ Gigandet, 1998, p. 210-211.

Définir de façon catégorique l'emploi de « *simulacrum* » ou de « *simulacra* » demeure pourtant délicat, peut-être du fait de l'« ambivalence qui est associée au terme dans la mesure où il désigne l'apparition et la représentation³⁴¹ ».

Ainsi, les « *simulacra* » peuvent donc, à l'instar d'« *imago* », caractériser le reflet exact d'une réalité.

Chez Lucrèce, il y a une réelle difficulté à distinguer significativement « *simulacrum* » et « *imago* », si ce n'est dans un premier temps au niveau de la fréquence. Ainsi au chant II, les deux termes sont employés simultanément :

*Cuius, uti memoro, rei simulacrum et imago
ante oculos semper nobis uersatur et instat*³⁴².

On peut ici penser que cette accumulation des termes vient renforcer et mettre en avant leur importance dans l'explication développée par Lucrèce.

« *Non è possibile giungere ad una rigorosa delimitazione del significato di ciascun termine, e sembra opportuno concludere che la loro accumulazione risponda soprattutto all'intenzione di sottolineare con enfasi l'importanza del fenomeno, la sua rappresentatività*³⁴³. »

On est toutefois en droit de s'interroger sur la présence simultanée des deux termes. S'ils peuvent venir renforcer les propos de Lucrèce, ils peuvent également être la traduction de deux aspects distincts des images.

Dans le *De rerum natura*, le problème posé par « *imago* » et « *simulacrum* » trouve son origine dans le fait qu'ils semblent à première vue être employés dans des contextes très proches et dans certains cas pouvoir se substituer l'un à l'autre. Néanmoins, nous pensons que « *simulacrum* » dans le contexte particulier de l'épicurisme désigne avant tout

³⁴¹ Auvray-Assayas, 1998, p. 306.

³⁴² Lucrèce, *De rerum natura*, II, 112-113 :

L'image et le simulacre du fait que je rapporte,
nous les avons sans cesse présents à nos yeux.

³⁴³ Alessandro Schiesaro, 1990, p. 27 : « Il est impossible d'arriver à cerner rigoureusement la signification de chacun des termes, et il semble opportun de conclure que leur accumulation répond surtout à l'intention de souligner avec emphase l'importance du phénomène, sa représentation. »

l'enveloppe atomique détachée de tout objet et qui se trouve encore en dehors de tout processus d'intellection.

« *Imago* » s'apparente peut-être davantage à l'image en tant qu'elle se donne à voir, elle est le résultat observable par l'intermédiaire des yeux comme dans le cas du miroir ou de l'esprit dans le cas des images mentales, tandis que les « *simulacra* » ne sont que l'empreinte qui initie le processus³⁴⁴. Ainsi les simulacres désignent les fines couches d'atomes qui émanent de la surface des objets, alors qu'« *imago* » renvoie plus spécifiquement à l'impression visuelle : « le couple *simulacrum* – *imago* serait la traduction lucrétienne du couple *εἶδωλον* – *φαντασία* de la doctrine épicurienne, telle qu'elle est exposée par le maître dans le paragraphe 50 de la *Lettre à Hérodote*³⁴⁵ [...] ». « Ainsi l'image que nous saisissons par l'application [au corps solide] de notre pensée, ou par nos sens, qu'il s'agisse de la forme ou des propriétés, est la forme même du solide, produite par la succession condensée du simulacre ou par ce qu'il reste de lui. À l'image synthétique saisie par nos sens ou notre esprit, la *φαντασία*, correspond l'*imago* lucrétienne, tandis qu'à l'*εἶδωλον* correspond le *simulacrum*, pellicule émanant de l'objet³⁴⁶. »

Malgré plusieurs commentaires ne faisant aucune distinction particulière entre « *imago* » et « *simulacrum* » et estimant que leur emploi est indifférencié, de façon générale, nous pensons qu'ils ne peuvent pas être considérés comme des synonymes.

Le cas le plus représentatif se trouve au livre II, vers 112 où la présence coordonnée des deux termes semble renvoyer à deux aspects différents d'une même notion.

³⁴⁴ « Le simulacre est donc insensible, seule est sensible l'image qui porte la qualité et qui est faite de la succession très rapide, de la sommation de beaucoup de simulacres identiques » (Gilles Deleuze, 1969, p. 318).

³⁴⁵ Épicure, *Lettre à Hérodote*, 50, dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Καὶ ἢν ἂν λάβωμεν *φαντασίαν* ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστὶν αὐτῆ τοῦ στερεομένου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ *εἰδώλου* » (Et l'image – de la forme ou des propriétés – que nous saisissons en nous y appliquant par la pensée ou bien par les organes des sens est la forme même du solide, puisqu'elle se constitue en conformité avec la succession condensée du simulacre).

³⁴⁶ Misdolea, 2012, p. 7.

Les emplois spécifiques du substantif « *umbra* »

Ce terme est très fréquent dans l'*Énéide*. En effet, celui-ci se trouve employé à soixante-neuf reprises³⁴⁷ et sert essentiellement à désigner l'ombre dans son opposition à la lumière : « *nox inuoluens umbra magna terramque* » ; « *forma tricorporis umbrae* » ; « *Herculea bicolor cum populus umbra uelauitque*³⁴⁸ ». Il s'agit là de son sens traditionnel.

Outre cet emploi courant, il arrive quelquefois qu'« *umbra* » serve à désigner le fantôme d'un mort et on remarque par ailleurs que le terme ne sert jamais à qualifier l'image d'un dieu, il est invariablement lié au contexte de la mort et désigne les êtres humains.

Toutefois, il semble que l'emploi du terme « *umbra* » soit plus complexe qu'il n'y paraît, ce dont on s'aperçoit notamment au chant VI où le substantif est très représenté par rapport aux autres chants.

En effet, dans le contexte de la descente aux Enfers, « *umbra* » sert bien souvent à caractériser non seulement les fantômes des disparus qu'Énée aperçoit régulièrement, notamment au vers 294 : « *frustra ferro diuerberet umbras* » (il [Énée] pourfendrait de son arme des ombres inutilement) ; mais aussi l'ombre qui envahit le Tartare, comme au vers 461 : « *sed me iussa deum, quae nunc has ire per umbras* » (mais les dieux dont les ordres m'obligent maintenant à aller à travers les ombres).

Il arrive donc que la frontière entre ces deux emplois soit parfois difficile à déterminer de façon catégorique, surtout lorsque le terme se trouve au pluriel.

Ainsi, « *umbra* » peut désigner les ombres des morts, enveloppes sans consistance, fantômes errants, mais également les ombres, au sens de l'obscurité épaisse à laquelle est rattaché le monde souterrain : « *In some instances the distinction between ghosts and darkness is almost impossible to draw, as indeed the ghosts themselves often are almost indiscernible to Aeneas* »

³⁴⁷ « 1° ombre produite par un corps interposé entre la lumière et la terre ; 2° ombrage, place à l'ombre, objet donnant de l'ombre [...], et par la suite "asile, protection" ; 3° ombre, par opposition au corps qui la produit, d'où "image sans consistance, semblant" ; et au pl. *umbrae* "les ombres" des morts [...]. » (Ernout et Meillet, 1959, p. 745).

³⁴⁸ Virgile, *Énéide*, II, 251 : « la nuit enveloppant de sa grande ombre la terre » ; VI, 289 : « l'ombre d'une forme à trois corps » ou bien encore VIII, 276 : « le peuplier bicolore [...] l'a voilé de son ombre chère à Hercule ».

*eye in the murky darkness of the Underworld*³⁴⁹. » On trouve assez fréquemment ce type d'emploi métonymique faisant appel à « *umbra* » dans l'épopée virgilienne où l'ombre devient alors la nuit, l'obscurité en général.

Discerner clairement le sens d'« *umbra* » dans le contexte particulier des Enfers et savoir si les « ombres » doivent être comprises comme étant les fantômes qui peuplent le Tartare ou bien comme le Tartare lui-même s'avère donc quelquefois délicat. On en trouve notamment un exemple représentatif dans les vers suivants :

[...] *licet ingens ianitor antro*

*Aeternum latrans exsanguis terreat **umbras*** [...].

Troius Aeneas, [...]

*Ad genitorem imas Erebi descendit ad **umbras***³⁵⁰.

Dans le premier cas, sont clairement évoquées les ombres des morts, qualifiées d'« *exsanguis* ». Dans le second cas, on peut se demander si Énée descend chez les ombres profondes, à savoir celles des morts, ou bien dans l'ombre profonde, à savoir les Enfers de façon plus générale.

On retrouve la même problématique dans la suite du chant. L'expression « *sub umbras* » a été employée à plusieurs reprises par Virgile et ce groupe a pu être rendu par l'expression « sous les ombres » ou « sous les morts », notamment dans la traduction de Jacques Perret³⁵¹ à laquelle s'oppose fermement Paul Veyne. Selon ce dernier, cette interprétation est fautive dans la mesure où elle attribue un sens autre et qui n'a pas lieu d'être à la préposition « *sub* », par ailleurs présente dans divers passages, et qui signifie avant tout « sous » ou « au fond de ». Ne s'attachant pas au sens premier de la préposition, il propose donc de traduire l'ensemble par « au fond de l'Ombre », prenant le parti d'en faire un pluriel poétique à

³⁴⁹ Voir à ce propos, Elena Theodorakopoulos, 1997, p. 163-164 : « Dans certains cas, la distinction entre fantômes et ténèbres est presque impossible à établir, de même les fantômes eux-mêmes sont souvent indiscernables pour les yeux d'Énée dans les sombres ténèbres du monde souterrain. »

³⁵⁰ Virgile, *Énéide*, VI, 400-404 : « Il est permis à l'immense portier d'aboyer éternellement dans son antre pour terrifier les ombres exsangues [...]. Le Troyen Énée [...] descend auprès de son père, chez les ombres profondes de l'Érèbe. »

³⁵¹ Virgile, *Énéide*, 1977-1980 : notamment t. II, chant IV, v. 660.

travers lequel « *umbra* » renvoie directement au Tartare. Ce qui se justifierait par l'emploi régulier qu'en fait Virgile dans d'autres contextes avec « *umbra* » : « Le pluriel *umbræ* désigne, tantôt les ombres des morts, tantôt l'ombre d'un seul défunt (celle d'Anchise, V, 81), tantôt l'Ombre, le Tartare, l'Enfer ; les *crudelibus umbris* de I, 547 sont l'Ombre, et non les ombres des défunts qui n'ont rien de cruel. De même, les *tristes umbræ* de V, 734 sont l'Enfer, car elles sont en apposition à *Tartara*³⁵² ».

Il est intéressant de revenir sur le cas de « *tristes umbræ* » qui fait partie des textes du corpus. En effet, Anchise apparaît à son fils et lui demande de venir le trouver aux Enfers tout en lui expliquant qu'il n'est pas retenu au Tartare, mais qu'au contraire, il se trouve dans l'Élysée. Il n'y a, selon moi, aucune objection à ce que l'expression renvoie aux ombres errant dans le Tartare, condamnées à demeurer dans ce lieu « *impius* » et en faire un pluriel poétique, même si cela ne change pas profondément le sens, n'apporte aucune précision. Les ombres sinistres ou tristes du Tartare sont le pendant des « aimables assemblées d'hommes pieux » (*amoena piorum concilia Elysiumque*), parmi lesquelles dit se trouver Anchise.

Enfin, le terme se trouve utilisé une autre fois, au chant II. Comme nous l'avons vu précédemment, « *umbra* » est utilisé par Virgile pour évoquer l'apparition de Créuse à Énée. L'emploi de ce terme dans ce contexte semble être un moyen d'associer l'image de sa femme au monde souterrain des Enfers. Ce que le héros troyen doit comprendre, c'est que Créuse est morte et l'utilisation du mot « ombre » rend cette appréhension immédiate. Il n'y a qu'à voir la réaction d'Énée dont les cheveux se dressent sur la tête « *steteruntque comæ* » et dont la voix reste nouée par l'émotion « *uox faucibus haesit* » et ce, avant même que Créuse ne lui parle et ne lui confirme qu'elle n'appartient plus au monde des vivants.

Ces différents emplois, particulièrement au chant VI, mais également dans les chants II et V qui nous intéressent plus spécialement, permettent de mettre en lumière la complexité et parfois même l'ambiguïté du terme « *umbra* » qui reste en tous les cas associé au monde des morts, de l'obscurité, de la nuit.

Si l'on se penche sur le *De rerum natura*, on constate que, contrairement à l'épopée virgilienne, le terme est bien moins représenté puisqu'il n'apparaît que seize fois et

³⁵² Veyne dans Virgile, *Énéide*, 2013, t. I, p. 214. Voir également t. I, p. 57 et surtout son long commentaire sur le passage t. II, p. 364-365.

principalement au chant IV en association avec les explications liées aux phénomènes de la vision et aux illusions visuelles.

On remarque que l'usage que Lucrèce fait de ce substantif est dans une certaine mesure semblable à celui qu'en fait le poète épique.

Dans le texte épicurien « *umbra* » s'oppose principalement à la lumière, comme on le voit au travers des exemples suivants :

[...] *nam nihil esse potest aliud nisi lumine cassus*
aer id quod nos umbram perhibere suemus. [...]
Propterea facile et spoliatur lumine terra,
*et repletur item nigrasque sibi abluit umbras*³⁵³.

L'ombre n'est que de l'air dont la lumière a disparu. Si, au soleil nous voyons une ombre se détacher de nous, c'est parce que notre corps intercepte les rayons lumineux et les laisse de nouveau passer dès que nous bougeons. Le terme « *lumen* » ne doit pas être seulement considéré comme une périphrase poétique pour signifier « *vita* » ou encore « *dies* », il faut le considérer comme un élément concret, car « ces ombres ont indiscutablement un caractère matériel pour Virgile³⁵⁴ ».

De même, le fait que le terme soit parfois associé à l'adjectif « *niger* », signifiant « noir », vient appuyer l'antagonisme entre ombre et lumière. On trouve ainsi l'expression « *nigras umbras*³⁵⁵ » employée à deux reprises.

Mais le terme est également associé à la nuit et à la mort. Il est à plusieurs reprises question des « ombres nocturnes » et l'idée de fantôme d'un défunt se trouve évoquée au chant IV pour la seule et unique fois :

³⁵³ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 368-378 :
[...], car ce que d'ordinaire nous appelons une ombre
n'est rien d'autre que l'air, privé de lumière. [...]
La terre se laisse donc dérober la lumière
comme elle s'en emplit pour se laver des ombres noires.

³⁵⁴ Melinghoff-Bourgerie, 1990, p. 216-217.

³⁵⁵ *Ibid.*, IV, 341 et 378.

[...] *ne forte animas Acherunte reamur
effugere, aut umbras inter uiuos uolitare*³⁵⁶ [...].

Cette idée des fantômes des défunts voltigeant autour des vivants se trouve également exprimée dans l'*Énéide* au chant X et l'on peut au passage noter la présence du verbe « *uolitare* » :

*morte obita quales fama est uolitare figuras
aut quae sopitos deludunt somnia sensus*³⁵⁷.

Ainsi, comme on l'a constaté chez Virgile, dans ce passage où il est explicitement fait référence au monde des morts, à l'Achéron, c'est le terme « *umbra* » qui est employé.

Les ombres renvoient donc directement au monde souterrain des Enfers et s'opposent ici au terme « *uiuos* ». De plus, le verbe « *uolitare* » laisse supposer que ces ombres sont légères et sans réelle consistance, comme celles qu'aperçoit Énée au chant VI.

De même, le terme ne renvoie à aucun moment à l'image d'une divinité.

Le terme « *umbra* », bien que très présent dans l'ensemble des deux textes, est très peu représenté dans notre corpus d'étude virgilien, mais son emploi n'en demeure pas moins intéressant.

En effet, si dans l'ensemble l'ombre renvoie à une absence de lumière, dans le contexte particulier des apparitions, il est systématiquement lié au monde des Enfers et des défunts, mais jamais à une divinité.

³⁵⁶ *Ibid.*, IV, 41-42 :

Ne croyons pas que les âmes s'enfuient de l'Achéron,
Ou que leurs ombres volètent çà et là parmi les vivants [...].

³⁵⁷ Virgile, *Énéide*, X, 641-642 : « Tels ces fantômes qui, dit-on, volètent quand on est mort ou ces songes qui se jouent de nos sens assoupis. »

Le cas particulier de « *species* » et la spécificité de l'expression « *naturae species ratioque* » dans le contexte de l'épicurisme

Le cas du terme « *species* » apparaît comme particulier dans la mesure où il est très présent dans le corpus lucrézien avec plus de trente occurrences³⁵⁸. On le rencontre, par ailleurs, dans des contextes et avec des significations très variés : aspect, forme, vue³⁵⁹, etc.

Si l'on s'intéresse de plus près à l'étymologie de « *species* », on constate que l'on a affaire à un terme polysémique qui peut s'articuler sur des plans distincts et qui exploite également la racine de la vision. On en trouve notamment trace, dans son sens premier de « vue » ou « vision », par l'intermédiaire du suffixe « *-spex* », dans le terme « *haruspex* » (haruspice), c'est-à-dire celui qui voit l'avenir dans les entrailles des victimes.

Toutefois, de façon plus générale, on a pu remarquer au cours de l'étude de l'œuvre de Lucrèce que ce terme de « *species* » était à plusieurs reprises associé au substantif « *natura* ». En effet, sur les trente-deux occurrences que compte le texte, quatre se trouvent directement liées à « *natura* ». C'est donc plus spécifiquement sur le groupe nominal « *naturae species ratioque* » qu'il nous a semblé intéressant de nous pencher³⁶⁰.

Cette expression se trouve systématiquement intégrée dans un groupe constitué des trois mêmes vers :

*Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessesit
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque*³⁶¹.

³⁵⁸ « 1° vue (synonyme de *uisus* ou de *aspectus*, rare dans ce sens) ; 2° aspect, apparence (sens usuel ; traduit gr. *εἶδωλον* (cf. *spectrum*) ; s'oppose à *res* "la réalité", par suite "faux-semblant, prétexte" [...] » (Ernout et Meillet, 1959, p. 640).

³⁵⁹ Lucrèce, *De rerum natura*, II, 1025 : « [...] *et noua se species ostendere rerum* » ([...] un nouvel aspect de l'univers [va] à toi se révéler) ; IV, 707 : « [...] *sed item species rerum atque colores* » ([...], mais de même les formes et les couleurs des choses) ; II, 364 : « *nec uitulorum aliae species per pabula laeta* » (ni la vue d'autres veaux dans les gras pâturages ; etc.).

³⁶⁰ Voir ainsi les analyses et les commentaires de Cyril Bailey, dans *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 1947 ; Richard Minadeo, 1969) ou encore David J. Furley, 1978, p. 1-27.

³⁶¹ Ces terreurs, ces ténèbres de l'âme, il faut les dissiper,
non pas grâce aux rayons du soleil, ni à l'éclat du jour,
mais grâce à l'observation et la connaissance de la nature.
Voir Lucrèce, *De rerum natura*, I, 148 ; II, 61 ; III, 93 et VI 41.

La présence récurrente de cette expression, qui rythme le texte et apparaît comme un leitmotiv, semble devoir trouver sa justification dans le fait qu'elle peut être un moyen de rassurer et d'accompagner le lecteur tout au long du poème et par là même au fil de sa progressive appréhension de la doctrine épicurienne. Réintroduire régulièrement l'ensemble des trois vers dans lesquels s'insère cette expression est une façon pour le poète de créer des repères grâce auxquels le lecteur, et apprenti sage, peut s'imprégner des idées fondamentales de la philosophie du Jardin, sans pour autant s'y perdre. C'est sûrement là un élément propre au *De rerum natura* et à la visée pédagogique revendiquée par son auteur³⁶².

Dans son sens le plus courant, le mot « *species* » désigne la vue ou la vision, l'aspect extérieur, l'apparence, mais parfois aussi la considération ou la représentation que l'on se fait d'une chose quelle qu'elle soit. Comme le rappellent Alfred Ernout et Antoine Meillet³⁶³, ce même mot a servi dans la langue philosophique à traduire le grec « *εἶδος* » qui peut tout à la fois désigner « l'aspect extérieur », mais bien aussi « la forme d'une chose dans l'esprit », « l'idée ».

C'est, par ailleurs, cet emploi que l'on peut observer chez Cicéron, qui l'utilise notamment dans sa traduction du *Timée* de Platon « à chaque fois qu'il faut rendre ce qui est saisissable par la seule intellection³⁶⁴ ».

Or, c'est précisément dans ce sens particulier que la philosophie épicurienne semble reprendre le terme, dans la mesure où chez Lucrèce « *species* est employé surtout pour désigner l'apparence en tant qu'elle donne à voir³⁶⁵ », qu'elle participe au mécanisme qui permet la connaissance ; ce qui se trouve parfaitement illustré par l'expression « *naturae species ratioque* » que l'on pourrait traduire par « la vue et l'explication de la nature » ou bien encore « l'examen et la connaissance de la nature³⁶⁶ ».

³⁶² Lucrèce évoque au livre IV, 18-25 son ambition de révéler la nature des choses grâce à la forme poétique que revêtira son exposé de la doctrine épicurienne.

³⁶³ Ernout et Meillet, 1959, p. 640.

³⁶⁴ Auvray-Assayas, 2005, p. 1203.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 1205.

³⁶⁶ Eva M. Thury, 1987, p. 271 : « *But species alone cannot provide an account of natura rerum: to accomplish this the poet must infuse his work with ratio as well. It is only by such an account, by naturae species ratioque (I, 148), that human fears can be dispelled. The hendiadys means "the vision which corresponds to the working" or "the ordered account"* » (Mais *species* tout seul ne peut pas rendre compte de *rerum natura* : pour réussir

Cette expression que l'on rencontre plusieurs fois dans le texte du *De rerum natura* est le reflet d'une idée essentielle de l'épicurisme à savoir l'étude et la bonne connaissance de la nature et de tout ce qui la constitue.

C'est là un élément fondamental de la doctrine, car la connaissance de la nature doit supprimer la peur de l'inconnu qui paralyse les hommes. Selon les épicuriens, tout événement doit avoir une cause naturelle et donc être légitimé ou explicable de façon rationnelle. Cette explication naturelle des phénomènes que nous pouvons observer doit éloigner toute forme de superstition et de crainte et, par la même occasion, nous dissuader d'imputer toutes ces choses à des puissances surnaturelles et sur lesquelles nous n'avons aucune prise. On en trouve trace chez Épicure qui définit l'ataraxie de la manière suivante :

Or l'absence de trouble, c'est le fait d'être délivré de tout cela [les craintes infondées], et de conserver continuellement le souvenir de l'ensemble des questions capitales.

C'est pourquoi il faut s'attacher aux affections qui sont présentes, aux sensations [...] et à toute l'évidence présente en vertu de chacun des critères.

En effet, si nous nous y attachons, nous parviendrons à une explication causale juste de l'origine du trouble et de la crainte, et nous nous en délivrerons en recherchant les causes des phénomènes célestes aussi bien que du reste des phénomènes qui surviennent sans cesse, toutes choses qui effraient au dernier point le reste des hommes³⁶⁷.

cela le poète doit aussi imprégner son travail de *ratio*. Ce n'est qu'à ce prix, par *naturae species ratioque* (I, 148) que les peurs humaines peuvent être dissipées. L'hendiadys signifie « la vision qui correspond à la description en cours ou voulue » ; Jeffrey M. Duban, 1982, p. 168 : « *Bailey explains species as the "face" or "outward appearance" of nature; ratio, as its "law or inner workings". Cox adds that "while the primary meaning of the phrase must be something like 'the outward appearance and inner workings of nature', species will also have an implied reference to active human observation and ratio to active human reasoning* » (Bailey interprète *species* comme le « visage » ou « l'apparence extérieure » de la nature ; *ratio*, comme ses « lois ou fonctionnements internes ». Cox ajoute que « tandis que le sens premier de la phrase peut être quelque chose comme "l'aspect extérieur et les fonctionnements internes de la nature", *species* devra aussi avoir une référence implicite à l'observation active des hommes et *ratio* à leur raisonnement actif).

³⁶⁷ Épicure, *Lettre à Hérodote*, 82 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχὴ μνήμην ἔχειν τῶν ὄλων καὶ κυριωτάτων. Ὅθεν τοῖς πάθεσι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, [...], καὶ πάσῃ τῇ παρουσίᾳ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργεῖα. Ἄν γὰρ τούτοις προσέχωμεν, τὸ ὄθεν ὁ ταραχος καὶ ὁ φόβος ἐγίνετο ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς καὶ ἀπολύσομεν, ὑπὲρ τε μετεώρων αἰτιολογῶντες καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αἰεὶ παρεπιπτόντων, ὅσα φοβεῖ τοὺς λοιποὺς ἐσχάτως. »

Pour Lucrèce et les disciples du Jardin, il est ainsi indispensable de chasser la peur de la mort ou encore celle des puissances divines et supérieures, car, comme l'écrit Épicure dans sa lettre à Ménécée, c'est là une vraie forme de sagesse :

Qui donc surpasse, à ton idée, l'homme qui forme à propos des dieux des opinions pieuses ; qui demeure en toutes circonstances sans crainte devant la mort ; qui a, une fois pour toutes, pris en compte la fin de la nature et a compris que la limite des biens est aisée à atteindre dans sa plénitude et facile à se procurer³⁶⁸.

Ainsi, tout cela n'est rendu possible que par l'étude attentive et rigoureuse de la nature. Cette façon, à la fois raisonnable et raisonnée d'appréhender le monde qui nous entoure, est la seule qui puisse permettre d'atteindre l'ataraxie, la paix de l'âme par l'absence de troubles, car la physique chez les épicuriens à une visée morale³⁶⁹.

C'est précisément ce que l'on retrouve dans cette maxime attribuée à Épicure :

Il n'est pas possible, on le sait, de se libérer du sentiment de crainte à l'égard des questions les plus capitales si, loin d'avoir une connaissance véritable de la nature du Tout en son entier, on s'inquiète de ce que racontent les mythes. De la sorte, il n'est pas possible, sans l'étude de la nature, de goûter les plaisirs purs³⁷⁰.

On constate que les commentateurs qui se sont intéressés et s'intéressent encore de près ou de loin à l'expression « *naturae species ratioque* » sont nombreux. Certains d'entre eux proposant ainsi une approche particulière comme, notamment, y voir une illustration de l'union de la poésie et de la philosophie au travers des figures de Vénus et d'Épicure proposées par Lucrèce ; la déesse étant associée au terme « *species* » et le philosophe grec à la « *ratio* ».

³⁶⁸ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 133 dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Ἐπει τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσα δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλεγισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυνπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος [...] »

³⁶⁹ Kany-Turpin, 1997, note 25, p. 472.

³⁷⁰ Épicure, *Sentences vaticanes*, 49 traduction extraite de Delattre et Pgeaud (dir.), 2010, p. 69.

« *Natura has two constituent parts, species and ratio. Species is the realm of observable process and appearance governed by Venus. Ratio is realm of hidden process and reality governed by Epicurus. As such, it requires empirical observation and the sense of detachment which we associate with the philosophy of Epicurus as with all scientific inquiry*³⁷¹. »

Ces deux figures du poème, tout comme les deux aspects de la nature qu'ils incarnent sont complémentaires. Elles représentent le mariage souhaité par l'auteur du *De rerum natura* entre la poésie, image de la nature, et les observations empiriques et scientifiques que vante la philosophie épicurienne.

De même, c'est le terme choisi par Cicéron dans son *De natura deorum* pour décrire la vision des dieux, l'image mentale divine, dans la philosophie épicurienne³⁷². En effet, la « *species dei* » contribue à nous faire connaître de façon certaine l'existence des dieux et leur caractère immortel et bienheureux.

L'emploi de ce terme semble donc particulièrement adapté au contexte épicurien, car il touche à ce qui est objet de certitude et à ce qui fonde la connaissance.

Le substantif « *species* », plus spécifiquement chez Lucrece au travers de l'expression « *naturae species ratioque* », apparaît donc dans tous les cas comme le reflet d'un élément essentiel de l'épicurisme, l'observation attentive de la nature et la raison ne font qu'un. Ensemble, elles participent à la théorie de la connaissance, au processus d'intellection et c'est une condition *sine qua non* pour celui qui désire accéder à la tranquillité intérieure et donc à la sagesse³⁷³.

Contrairement aux termes précédents, on remarque une réelle différence dans la fréquence des emplois de « *species* » entre les œuvres de Lucrece et Virgile.

³⁷¹ Duban, 1982, p. 168 : « *Natura* possède deux éléments constitutifs, *species* et *ratio*. *Species* appartient au domaine du processus et de l'apparence observables régi par Vénus. *Ratio* appartient au domaine du processus caché et de la réalité gouverné par Épicure. De ce fait, cela exige une observation empirique et le sens du détachement que nous associons à la philosophie d'Épicure comme à toute enquête scientifique. »

³⁷² Auvray-Assayas, 2005, p. 1205.

³⁷³ « Aussi la puissance visible de la nature observable, malgré ses aspects remarquables ou parfois effrayants, ne doit-elle pas être crainte ou révérée à la manière d'une divinité, car elle est aussi aveugle et sans finalité que les vibrations et chocs des atomes entre eux » (Giovacchini, Darras, Delattre et Delattre-Biencourt, 2010, p. 1446).

En effet, le substantif est quasiment absent du texte de l'*Énéide*. On peut dès lors se demander pourquoi ce terme, qui semble être au cœur des développements et du vocabulaire philosophique du 1^{er} siècle, tant chez Cicéron que chez les stoïciens ou les épicuriens, n'est pas davantage représenté dans l'épopée virgilienne où il n'apparaît qu'à trois reprises dans des contextes apparemment sans lien avec les apparitions ou les songes qui nous intéressent³⁷⁴.

Bien que la présence « *species* » ne donne lieu à aucune apparition de divinité ou de mort en plein jour ou en songe, il entretient tout de même un rapport étroit avec la vue, notamment avec l'idée de « donner à voir », d'« aspect extérieur ».

C'est le sens que nous retenons dans les différents chants dans lesquels « *species* » se trouve employé.

Dans le premier cas, c'est la vue de Cassandre enchaînée qui va pousser Corèbe au combat et à la mort : « *Non tulit hanc speciem furiata mente Coroebus / et sese medium iniecit periturus in agmen*³⁷⁵. » Nous pouvons préciser que la vision de Cassandre prisonnière et extraite d'un temple a lieu en pleine nuit, et c'est bien, semble-t-il, son aspect extérieur, ce qu'elle donne à voir qui va déclencher la réaction de Corèbe. Il est ainsi écrit que la jeune femme avait les cheveux épars « *passis crinibus* » et les yeux enflammés « *ardentia lumina* ».

Dans le second cas, il est question de Didon que Virgile décrit, au moment où elle décide de mettre fin à ses jours, comme n'ayant que faire des « convenances », substantif qui traduit « *specie* » et renvoie ici aussi à l'enveloppe extérieure, à ce qu'on montre aux autres, à l'ensemble des règles à appliquer en société.

Enfin, dans le dernier passage qui nous intéresse, le gui se « donne à voir » à Énée, qui s'en empare pour le ramener à la sibylle : « Telle se faisait voir la frondaison d'or dont une yeuse touffue, telles crépitaient au vent léger ses feuilles de métal³⁷⁶. »

³⁷⁴ Virgile, *Énéide*, II, 407 ; IV, 170 et VI, 208.

³⁷⁵ Virgile, *Énéide*, II, 407-408 : « Hors de lui, Corèbe ne put supporter cette vision et se jeta au milieu de la troupe ennemie, ne pouvant qu'y périr. »

³⁷⁶ Virgile, *Énéide*, VI, 208-209 :

[...] *talis erat species auri frondentis opaca
ilice, sic leni crepitabat brattea uento.*

Le fait que l'emploi de « *species* » ne soit jamais associé à un contexte d'apparition divine ou de défunt et le fait que le sens premier d'aspect extérieur soit retenu par l'auteur peuvent renvoyer à l'idée que les songes et les apparitions chez Virgile ne permettent pas la connaissance. Leur rôle et les paroles qui sont délivrées sont pour l'essentiel purement factuels. Les dieux surtout apparaissent, mais pour autant n'apportent pas de révélations ou d'informations sur l'avenir, se contentant de rappeler le présent et d'engager le héros à l'action, ce qui est un peu moins évident dans le cas des visions des fantômes des morts³⁷⁷. Les divinités, bien que très présentes dans l'épopée virgilienne, n'en demeurent pas moins sous certains aspects extérieures à l'activité humaine. Elles sont une place de choix dans la mesure où le récit épique requiert leur présence, mais leur poids est atténué, particulièrement en ce qui concerne leur connaissance de l'avenir.

Au vu des quelques rares emplois du terme dans le texte de Virgile, on peut se demander si la rareté de « *species* » n'est peut-être pas due au fait que le lexique latin propose une vaste palette de termes pouvant être utilisés dans des contextes similaires et dont la signification est moins connotée, moins évidemment associée à la philosophie.

Ainsi, on est en droit de penser que l'emploi d'autres mots, plus neutres, convient davantage aux propos de Virgile et aux exigences liées notamment à la forme épique de son récit.

Ou bien à l'inverse, il est également possible de voir dans le refus de Virgile d'employer « *species* » dans ce contexte, la volonté de ne pas donner une valeur épistémologique à ses apparitions.

Parce qu'ils sont un élément essentiel pour caractériser les songes et les apparitions, on ne pouvait faire l'impasse sur l'étude du vocabulaire dont use Virgile. Ainsi, les termes qui, dans le corpus choisi, sont les plus représentés et les plus fréquemment associés à la vision en songe ou à l'état de veille sont donc avant tout « *imago* », et, dans une moindre mesure, « *umbra* » et « *simulacrum* ».

Toutefois, on l'a vu, dégager un vocabulaire spécifique associé aux songes et aux apparitions dans l'*Énéide* est délicat. Par ailleurs, lorsque l'on a pu discerner des termes clés ceux-ci, du

³⁷⁷ Pour plus de détails sur ce qui concerne les messages délivrés par les morts lors de leurs apparitions voir *infra* p. 163 et suiv.

fait de leur faible représentation, n'apparaissent pas toujours comme significatifs. C'est donc plus sûrement par l'intermédiaire du contexte dans lequel ont lieu les différentes visions que l'auteur va les rendre clairement identifiables aux yeux des lecteurs.

L'étude de ces différents termes a également permis de délimiter de façon plus précise le corpus d'étude et d'établir une typologie des multiples rêves et apparitions présents.

La typologie des songes et des apparitions chez Virgile

Le recensement et l'étude des termes « *imago* », « *simulacrum* », « *umbra* » et « *species* », que nous avons estimés plus spécifiquement liés aux songes et aux apparitions, nous ont permis d'établir un certain nombre de rapprochements, grâce notamment à leur fréquence et leur usage dans l'*Énéide*, mais aussi grâce au parallèle établi avec le texte matriciel de Lucrèce.

Toutefois, avant de nous pencher plus avant sur les textes virgiliens et sur leurs liens avec la philosophie épicurienne, une réflexion sur la façon dont ils peuvent être classés s'impose.

Il s'agit désormais de délimiter précisément le corpus d'étude virgilien, puis d'établir et d'explicitier la distinction qui existe entre un rêve et une apparition en mettant en lumière les caractéristiques propres à chacun : veille, sommeil, vision d'une divinité, d'un mort, etc.

Notre corpus se compose de quatorze textes que nous avons, en premier lieu, séparés en deux catégories, d'un côté les songes, de l'autre les apparitions³⁷⁸. En second lieu, suivant en cela la typologie de Pierre Boyancé³⁷⁹, nous avons, à l'intérieur même des songes et des apparitions, fait la distinction entre les images divines et les images des défunts qui recourent parfois les deux catégories précédentes.

³⁷⁸ Voir annexes.

³⁷⁹ Afin de nourrir notre recherche, nous nous sommes appuyée sur l'ouvrage de Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*, car, bien qu'il soit paru en 1963, celui-ci fournit aujourd'hui encore un point de départ solide pour l'établissement d'une typologie.

Celle de Pierre Boyancé est partielle et, bien qu'il sépare à juste titre visions des dieux et visions des morts, il laisse en suspens la distinction fondamentale entre songe et apparition. Dans son ouvrage, il distingue clairement les images des dieux de celles des morts, mais il traite moins des secondes dans la mesure où son propos concerne avant tout la religion de Virgile. De même, dans les autres typologies proposées, la plupart des auteurs y voient uniquement le reflet du modèle homérique, « en suivant les traces d'Homère, l'épopée latine aura recours aux songes comme aux autres procédés hérités de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* » (Jean Bouquet, 2001, introduction, p. 5).

Nous avons ainsi pu constater que le fait de préciser ce que l'on range dans la catégorie des songes et ce qui relève des apparitions apparaît comme indispensable dans la mesure où il est parfois délicat de les distinguer clairement et où il arrive aussi que les deux termes soient utilisés de manière indifférenciée pour désigner le même phénomène. Si une distinction semble exister, notamment du point de vue du contexte ou de la nature de ce qui est aperçu, les auteurs et les commentateurs rencontrent parfois des difficultés à identifier clairement les deux notions.

La caractéristique principale du rêve est que les images nous parviennent pendant le sommeil. Six textes du corpus entrent dans cette catégorie et on y trouve des expressions caractéristiques telles « *in somnis* », « en songe³⁸⁰ », employée à trois reprises ; « *carpebat somnos* », « [Énée] goûtait le sommeil » ; « *per somnum* », « dans mon sommeil » et « *seramque dedit per membra quietem* », « il donna à son corps un sommeil tardif³⁸¹ ».

Par ailleurs, le songe se produit en général la nuit. Il n'y a que dans le cas du songe de Didon, qui voit son défunt mari se présenter à elle, que le vocabulaire ne permet pas d'affirmer que la nuit est tombée. Toutefois, le fait que Sychée se montre à elle durant son sommeil laisse à penser que tout cela a lieu durant la nuit. Ce passage illustre parfaitement l'ambiguïté liée parfois au vocabulaire employé, mais bien souvent aussi à l'absence de vocabulaire renvoyant de manière systématique à un songe ou une apparition.

Les apparitions, quant à elles, ont lieu à l'état de veille et tout autant le jour que la nuit. Elles composent ainsi l'essentiel de notre corpus, soit huit des quatorze textes³⁸².

Ce qui établit la distinction entre songe et apparition est donc l'état de conscience de celui qui voit l'image, qu'il s'agisse de celle d'une divinité ou d'un mort. C'est par ailleurs, comme le souligne Paul Veyne, « l'opposition qu'on faisait entre *onar*, "en rêve", et *hypar*, "en état de veille³⁸³" », même s'il s'avère parfois difficile au vu du vocabulaire usité de séparer de façon catégorique les deux. En effet, « [d]ans les manuscrits antiques, les mots [*in* et *somnis*] n'étaient pas séparés, si bien qu'en ce vers 151 [du chant III] les lecteurs antiques

³⁸⁰ Voir les textes 1, 2 et 4 de l'annexe 2, nous avons souligné les expressions citées.

³⁸¹ Texte 4 5 et 6 de l'annexe 2.

³⁸² Textes 7 à 14 de l'annexe 2.

³⁸³ Veyne, dans Virgile, *Énéide*, 2013, t. I, note 14, p. 134.

hésitaient entre *insomnis* “éveillé”, ce qui était la lecture de beaucoup (Servius), et *in somnis*, “en rêve”, lecture préférée des éditeurs modernes³⁸⁴ ».

Ainsi, la veille et le sommeil semblent être des caractéristiques permettant d'établir une différence entre un songe et une apparition. Mais on peut alors se demander ce qu'il en est lorsque l'on se penche sur un autre degré de distinction, à savoir celui qui existe entre les images des morts et les images de divinités qui nous apparaissent.

Les images des morts

Dans le corpus virgilien, celles-ci sont au nombre de quatre et lorsqu'elles se présentent aux mortels, elles le font pendant la nuit et dans la moitié des cas en rêve. C'est cette configuration que l'on retrouve lorsque Sychée apparaît à Didon et Hector à Énée. Les deux autres épisodes mettant en scène des mortels ont lieu, certes, en pleine nuit, mais le héros est parfaitement éveillé lorsque les visions de sa défunte épouse Créuse et de son père Anchise se présentent à lui.

A priori, les deux formes d'images semblent donc être distinctes : on voit un mort quand on est éveillé ou bien il apparaît en songe. Mais si l'on s'intéresse au substrat textuel des passages de l'*Énéide*, on remarque que la limite entre rêve et apparition n'est pas si nette lorsqu'il s'agit des images des morts.

En effet, les deux apparitions font suite à un épisode particulièrement éprouvant physiquement et psychologiquement. L'image de Créuse lui apparaît alors que Troie en flammes est prête à s'écrouler, il lutte depuis plusieurs heures en cherchant désespérément à sauver les siens, et c'est dans un contexte similaire et avec le même état d'esprit qu'Énée reçoit l'image d'Anchise. Quelques vers plus haut, les Troyennes, abusées par Iris, ont incendié leurs propres navires. Énée, grâce à ses prières, réussit à maîtriser la situation, mais Virgile précise bien qu'« ébranlé par ce cruel incident, [il] ne cessait, en son cœur irrésolu, de passer d'un grand souci à l'autre³⁸⁵ ».

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Virgile, *Énéide*, V, 700-701 :

[...] *casu concussus acerbo*

nunc huc ingentis, nunc illuc pectore curas [...].

On peut donc supposer que son esprit, ayant été fortement éprouvé et bien que n'étant pas effectivement en phase de sommeil, n'est plus aussi prompt à trier les informations qui lui parviennent. Ce qui peut par ailleurs être mis en lien avec ce qu'écrit Lucrèce à propos des images des défunts que nous voyons pendant notre sommeil :

*Nec ratione alia, cum somnus membra profudit,
mens animi uigilat, nisi quod simulacra lacessunt
haec eadem nostros animos quæ cum uigilamus,
usque adeo, certe ut uideamur cernere eum quem
relicta uita iam mors et terra potitast.[...]
Praetera meminisse iacet languetque sopore,
nec dissentit eum mortis letique potitum
iam pridem, quem mens uiuom se cernere credit³⁸⁶.*

Ainsi, si nous avons en songe des visions des morts, c'est d'une part parce que nous sommes influencés par ce que notre esprit percevait déjà à l'état de veille ; d'autre part, parce que le sommeil déforme notre vision des choses et la mémoire n'étant, elle-même, plus vigilante, elle ne peut infirmer les messages qui nous parviennent ; ce qui normalement ne peut pas se produire à l'état de veille, car notre esprit est en alerte et ne permet pas aux images des morts de nous parvenir.

Le même phénomène semble être à l'œuvre en ce qui concerne les apparitions des morts ; bien qu'éveillé, Énée est affaibli et son esprit n'est plus aussi vigilant.

On peut également remarquer que les morts qui se présentent aux vivants ont tous quelque chose d'étrange, d'irréel ou bien une caractéristique permettant de les rattacher au monde

³⁸⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 757-767 :

Ainsi quand le sommeil a détendu nos membres,
l'esprit n'est vigile que parce qu'il est stimulé
par les mêmes images que lorsque nous veillons,
au point qu'il nous semble vraiment apercevoir
un défunt possédé par la terre et la mort. [...]
En outre, la mémoire gît alanguie de sommeil
et ne proteste pas qu'en son pouvoir la mort détient
depuis longtemps celui que l'esprit pense voir vivant.

infernale. Le visage que présente Sychée est ainsi « *pallida miris* » ; le fantôme d'Hector est « *quantum mutatus ab illo Hectore* » ou encore « *aterque cruento puluere* » ; Créuse est explicitement une « *umbra* », qui plus est « *infelix* », et l'image d'Anchise est « *caelo delapsa* ». Bien, que tous ces songes et apparitions ne soient pas nécessairement qualifiés par un terme spécifique, les visions des morts semblent être reconnaissables par certains détails, qu'ils soient physiques ou liés à une attitude, laissant deviner qu'ils appartiennent à un autre monde. Anchise est le seul pour lequel il est précisé qu'il « descend du ciel », sûrement parce qu'il est aussi le seul parmi nos défunts à avoir bénéficié d'une sépulture digne de ce nom. De plus, quand ils ont disparu, le dormeur qui reçoit la vision dans son sommeil n'est pas éveillé en sursaut comme cela arrive dans le cas de certaines images divines. On peut penser que le fait de voir se présenter le visage d'un être que l'on a connu, même si ces traits sont altérés ou son attitude inhabituelle, est moins perturbant ou violent que lorsque c'est un dieu qui apparaît.

Enfin, dans le cas des apparitions à l'état de veille de Créuse, comme d'Anchise, celles-ci disparaissent une fois leur message délivré de façon similaire. Elles s'évanouissent dans les airs, comme une fumée, comme un songe : « *effugit imago, per leuibus uentis uolucrique simillima somno* » ou encore « *dixerat et tenuis fugit ceu fumus in auras*³⁸⁷ » ; ce qui semble être une caractéristique propre aux apparitions. On en trouve, en effet, également trace lorsqu'il s'agit d'apparition de divinités : Vénus, Iris, etc.

Les images des morts, qu'elles apparaissent à un dormeur ou à un être éveillé, peuvent donc être mises sur un plan similaire pour ce qui concerne leur réception, dans la mesure où elles semblent bien dépendre des mêmes mécanismes de l'esprit que ceux décrits par les adeptes du Jardin. Toutefois, on trouve certaines variantes lorsqu'il s'agit d'un songe ou d'une apparition reçue à l'état de veille, et il est intéressant de voir si celles-ci se retrouvent pour les images divines.

³⁸⁷ Virgile, *Énéide*, II, 793-794 : « [...] l'image s'enfuit, semblable aux vents légers, au songe fugitif » ; V, 740 : « Il avait dit, et comme une fumée impalpable s'enfuit dans les airs ».

Images divines

Les divinités se manifestent aux hommes aussi bien la nuit, pendant leur sommeil, qu'en plein jour lorsque ceux-ci sont éveillés. Ainsi, la première fois que Vénus apparaît à Énée au chant I, il fait jour et il est parfaitement éveillé. En revanche, c'est bien lorsque le héros est endormi que le Tibre se présente à lui au chant VIII³⁸⁸.

Ce qui a tout d'abord retenu notre attention, c'est le soin particulier que Virgile apporte à tout ce qui touche aux circonstances des rêves. On peut voir par là qu'il se soucie d'établir une vraisemblance psychologique ou bien plutôt qu'il recherche la rationalité de l'explication. Ainsi, l'origine divine d'une manifestation surnaturelle n'empêche pas le poète d'en donner une justification rationnelle. L'état d'âme du dormeur notamment ou encore les circonstances qui entourent son sommeil jouent un rôle essentiel.

C'est ce qu'évoque Pierre Boyancé, pour qui Virgile a une tendance à rendre le merveilleux moins sensible et plus intérieur à la conscience³⁸⁹. Les divinités sont très présentes, mais beaucoup moins visibles que chez Homère, par exemple. Elles semblent plus éloignées des affaires humaines, même si leur présence est requise, car elle est indissociable du genre épique. Les héros n'en appellent pas directement aux dieux et leur aide est rarement sollicitée de manière explicite. Bien qu'ils apparaissent le plus souvent à des moments clés de l'épopée, ils le font de leur propre chef. C'est sûrement pour cela que le poète prend soin d'intégrer de nombreux détails tant pour ce qui concerne le cadre extérieur du songe ou de l'apparition, que pour ce qui touche à la disposition psychologique de celui qui reçoit l'image divine.

Ainsi, au chant VIII, par exemple, Énée s'est endormi tardivement « *seram quietem* », après avoir réfléchi longtemps aux graves événements qui se déroulent au Latium ; il est « *tristi turbatus pectora bello* » au moment où le Tibre lui apparaît³⁹⁰.

C'est ce qui nous a aussi semblé à l'œuvre au chant III, lorsque les Pénates se présentent au Troyen. Au rêve proprement dit viennent se mêler différents détails de la nuit environnante :

³⁸⁸ Chant I, v. 314-417 et chant VIII, v. 26-67 voir les textes 7 et 8 de l'annexe 2.

³⁸⁹ Boyancé, 1963b, p. 24.

³⁹⁰ Virgile, *Énéide*, VIII, 30 et 29.

*Nox erat et terris animalia somnus habebat ;
effigies sacrae diuom Phrygiique penates,
quos mecum ab Troia mediisque ex ignibus urbis
extuleram, uisi ante oculos astare iacentis
in somnis multo manifesti lumine, qua se
plena per insertas fundebat luna fenestras*³⁹¹.

L'explication fournie par Paul Veyne et la leçon de Servius³⁹² nous ont poussée à nous intéresser au contexte entourant l'épisode de la vision des Pénates que nous avons un temps classé parmi les apparitions avant d'en faire définitivement un rêve, suivant alors le texte établi par Jacques Perret qui retenait la leçon « *in somnis* ».

En effet, cette expression est relativement fréquente dans l'*Énéide*, contrairement à « *insomnis* » qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, et signale systématiquement la venue d'un rêve. Il paraîtrait dès lors surprenant que Virgile ait choisi ici de lui donner précisément le sens opposé d'« éveillé » afin de faire de cet événement une apparition.

Ce sont, dans ce passage, les divers détails réalistes du décor qui ont amené Paul Veyne à considérer le texte comme relevant d'une apparition et non d'un rêve. Cependant, bien que ces éléments puissent faire penser qu'il s'agit effectivement d'un cas d'apparition, nous proposons de le laisser du côté des rêves.

Il est vrai que le passage semble revêtir un aspect particulier, car plusieurs éléments peuvent paraître contradictoires et justifient l'hésitation des commentateurs. Pour autant, en étudiant de plus près les vers virgiliens, nous pensons pouvoir affirmer que nous sommes bien dans le cas d'un songe et non pas d'une apparition.

³⁹¹ *Ibid.*, III, 147-152 : « C'était la nuit et sur la terre tous les vivants étaient sous la loi du Sommeil ; les images sacrées des dieux et les Pénates phrygiens que j'avais avec moi emportés de Troie et du milieu des flammes de la ville, je les vis devant mes yeux, comme je gisais dans mes songes, indubitables dans l'éclatante lumière où la lune en son plein, glissant par les fenêtres, se répandait. »

³⁹² Servius, *Aeneidos librorum I-V commentarii* : « *IN SOMNIS multi hic distingunt et volunt unam partem esse orationis, id est vigilantis* » (*IN SOMNIS* beaucoup ici émettent une distinction et veulent qu'il ne soit qu'une seule partie de phrase, c'est-à-dire en état de veille »).

Ainsi, dès le vers 147, Virgile pose le décor : c'est la nuit, caractéristique essentielle des songes, et tous les êtres vivants sont endormis. On est donc parfaitement légitime de supposer qu'Énée, lui aussi, dort. Les Pénates se présentent alors et lui délivrent leur message.

Virgile fait ici usage du terme « *effigies* » pour rendre compte de l'image qui apparaît à Énée. Cet emploi interpelle dans la mesure où ce substantif ne fait pas partie du vocabulaire que nous avons relevé précédemment et n'apparaît qu'une fois dans le contexte des apparitions. Lorsqu'il est utilisé dans l'*Énéide*, il désigne quasi systématiquement l'image sculptée, l'effigie, la statue d'une divinité ou encore le portrait des aïeux³⁹³. « *Effigies* » renvoie donc à une représentation plastique.

Énée est en plein trouble, la cité qu'il entreprenait de fonder en Crète n'est plus d'actualité. Les Pénates de Troie n'ont toujours pas trouvé le lieu propice pouvant les accueillir et le Troyen ne sait plus ce qu'il doit faire. Lui vient donc en songe l'image de ces Pénates qu'il a emmenés avec lui dans sa fuite : « *quos **mecum** ab Troia mediisque ex ignibus urbis extuleram* ». Les Pénates, que le héros associe à la représentation physique qu'il en a, lui apparaissent tels qu'ils sont représentés et tels qu'ils étaient lorsqu'il s'en est emparé pour quitter Troie en feu. En rêve, la seule image qui peut venir au héros est celle dont il a déjà connaissance et qui se présente de ce fait spontanément à son esprit.

Autre élément troublant, tandis que dans la plupart des cas le dormeur s'éveille à la suite de son rêve et de façon explicite, ici Énée précise : « *nec sopor illud erat* ». De même, certains éléments relevant du décor sont mis en avant comme la lumière de la lune pénétrant par les fenêtres, ce qui fait dire qu'il s'agissait d'une apparition, le héros étant alors considéré comme éveillé et pleinement conscient de ce qui l'environne. Paul Veyne poursuit en expliquant d'ailleurs que, dans l'épopée de Virgile, « d'une façon générale, tantôt il s'agit d'une psychologie réaliste : au chant IV, 9, les *insomnia* de Didon sont des cauchemars nés des agitations de sa mauvaise conscience ». « Tantôt il s'agit d'une psychologie poétique ou religieuse, où on voit en rêve l'image d'un dieu ou d'un mort ; le sommeil procure alors des *visions*, qui apportent une révélation. Mais parfois, [...] on est éveillé, non endormi, et on

³⁹³ Voir chant II, v. 167 : « *corripuere sacram effigiem* » (ils se sont saisis violemment de l'effigie sacrée) ; chant IV, v. 508 : « *effigiemque toro locat* » (sur la couche elle place son portrait) ou encore chant VII, v. 443 : « *cura tibi diuum effigies et templa tueri* » (à toi le soin de veiller sur les images et les temples des dieux).

voit un dieu ou un mort ; alors il y a présence réelle du dieu ou du mort et c'est une *apparition*³⁹⁴. »

Cependant, ce récit est fait par Énée lui-même et l'on peut parfaitement imaginer que pour rendre son récit plus évocateur et lui donner davantage de force, il ait essayé de le rendre plus réaliste ou bien même que son esprit, troublé par la vision des divinités troyennes et encore ensommeillé, ait mémorisé certains aspects de la chambre qui sont retranscrits dans son récit, mais qui ne faisaient pas partie du songe initial.

Malgré une ambiguïté palpable dans les propos d'Énée, nous ne pensons pas qu'il faille absolument faire de ce passage une apparition et nous préférons suivre la leçon « *in somnis* ». En outre, tous ces éléments, à savoir l'accent mis sur le décor, la lumière et les sons appartenant à des réalités extérieures, de même que le rôle accordé aux préoccupations personnelles du dormeur semblent trouver un écho chez Lucrèce dans ses propos concernant les images qui nous viennent en songe et permettent renforcer l'idée selon laquelle le passage virgilien peut être rattaché à la catégorie des rêves :

*Et quo quisque fere studio deuinctus adhaeret,
aut quibus in rebus multum sumus ante morati,
atque in ea ratione fuit contenta magis mens,
in somnis eadem plerumque uidemur obire ;
causidici causas agere et componere leges,
induperatores pugnare ac proelia obire,
nautae contractum cum uentis degere duellum*³⁹⁵.

³⁹⁴ Veyne, dans Virgile, *Énéide*, 2013, note 15, p. 135.

³⁹⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 962-968 :

Les goûts et passions qui nous prennent et nous tiennent,
les sujets sur lesquels nous sommes restés longtemps,
dont l'étude exigea singulière attention,
voilà ce qui nous apparaît le plus souvent en rêve :
les avocats plaident et confrontent les lois,
les généraux guerroient et se lancent à l'attaque,
les marins poursuivent leur lutte contre les vents.

On remarque donc que la mise en scène des songes chez Virgile et les divers éléments venant renseigner sur l'état psychologique du dormeur rejoignent des idées que l'on retrouve dans le *De rerum natura* de Lucrèce ainsi que ce qu'a pu écrire sur ce point Cicéron³⁹⁶, qui consiste à dire que les visions que nous avons pendant notre sommeil ne sont bien souvent rien d'autre que le reflet des activités ou des pensées qui nous occupent habituellement tout au long de la journée.

Par ailleurs, un autre élément nous permet de dire qu'il s'agit bien, dans ce cas, d'un songe et non d'une vision à l'état de veille. En effet, comme dans la plupart des songes relevés, il est précisé dans les quelques vers qui viennent clore cet épisode : « *corripio e stratis corpus* », « je me lève vivement de ma couche », ce qui, allié à la nuit environnante, laisse supposer qu'Énée était endormi sur son lit au moment où les Pénates se sont présentés à lui.

C'est une idée que l'on retrouve dans d'autres cas de songes mettant en scène des divinités. Ainsi, dans les deux autres rêves laissant voir des dieux, il est précisé que le dormeur se réveille : au chant IV, v. 572, on lit « *corripit e somno corpus* » (il [Énée] arrache son corps au sommeil), on retrouve ici le verbe « *corripio* » dans le même emploi, et au chant VIII, v. 67 « *nox Aenean somnusque reliquit* » (la nuit s'achève et le sommeil quitte Énée). Si Énée se réveille, il s'agit donc d'un rêve.

De plus, nous avons également pu remarquer que lorsqu'un mort ou un dieu est aperçu à l'état de veille, Virgile donne systématiquement des précisions quant à sa disparition. Généralement, l'image divine ou mortelle se dissipe dans les airs ou bien encore disparaît dans la nuit.

Ainsi, sur les huit apparitions que compte le corpus de textes, il n'y a que pour l'apparition de Vénus à son fils au chant VIII qu'aucune précision n'est donnée s'agissant de la façon dont elle disparaît, l'accent étant mis sur le bouclier qu'elle est venue lui remettre. Dans les autres cas de figure, on retrouve le même type de description : la divinité s'élance dans les airs, telle Iris au chant V, vers 657 : « *cum dea se paribus per caelum sustulit alis* » (alors avec ses deux ailes la déesse s'élança dans le ciel) ; ou bien se fond dans la nuit ou dans l'air

³⁹⁶ Cicéron, *De divinatione*, II, 128 ; 139-140. Nous renvoyons également à ce qu'a pu en dire Aristote, ainsi qu'à nos analyses sur le sujet, *supra*, p. 79 et 103.

environnant, comme Mercure au chant IV, vers 278 : « *in tenuem ex oculis euanuit auram* » (il s'évanouit dans l'air léger).

Il semble donc que l'on puisse relever un schéma dans la construction des apparitions. Mais, si l'on regarde attentivement la venue des Pénates, on constate qu'elle ne le respecte pas, dans la mesure où il n'est fait nulle part mention de la disparition des dieux et dans le même temps, plusieurs éléments propres aux songes sont réunis.

Un autre élément caractéristique des images divines est le fait que les différents protagonistes ne semblent jamais étonnés qu'une divinité se présente à eux sous une forme anthropomorphe.

Quand Mercure apparaît pour la seconde fois à Énée en songe, celui-ci l'aperçoit et le décrit comme possédant des traits et des caractéristiques propres à tout être humain.

Bien que ce détail ne soit pas précisé dans le passage en question³⁹⁷, il permet d'établir que le dieu, du moins lorsqu'il se présente à Énée, le fait sous une apparence bien définie et semblable à un homme jeune, « *membra decora iuuentae* ». Par ailleurs, la présence de l'expression « *omnia Mercurio similis* » laisse supposer que lors de sa précédente apparition, le dieu avait revêtu une forme identique, à savoir une forme humaine.

On peut dès lors s'interroger sur le fait que les hommes ne mettent pas en doute ces images divines en tous points semblables à des êtres humains.

S'ils ne sont pas étonnés de voir régulièrement des divinités se présenter à eux, c'est sûrement parce que les apparitions de dieux font partie intégrante du code de l'épopée, ce qui peut en premier lieu constituer une explication simple.

Toutefois, le fait que Virgile ait recours à de si nombreux passages d'apparitions nous semble pouvoir être mis en rapport avec ce que dit Épicure des connaissances innées des divinités : « les dieux existent, nous en avons une connaissance évidente³⁹⁸ ».

Aussi, le récit virgilien est, sur ce point, à rapprocher d'un élément fondamental de la théorie épicurienne déjà évoqué à savoir l'idée de « *prolêpsis* ».

³⁹⁷ Virgile, *Énéide*, IV, 259-278.

³⁹⁸ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 123, dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X : « Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις. »

La connaissance du divin est gravée en nous. Velleius, dans le *De natura deorum* de Cicéron, met en avant l'idée que la pensée des dieux est innée et que les rêves sont des moments propices aux apparitions³⁹⁹. À cela s'ajoute une série d'inférences permettant d'établir que les divinités ont forme humaine⁴⁰⁰.

Les épicuriens fondent donc philosophiquement la forme anthropomorphe du divin et les apparitions et les songes virgiliens peuvent ainsi être lus à deux niveaux.

Au premier niveau, que l'on peut qualifier de superficiel, ceux-ci ne reposent que sur un respect de la tradition homérique dans laquelle les dieux, dont la forme et le caractère sont très proches de ceux des humains, sont au cœur des événements et sont fréquemment sollicités. Au second niveau, les dieux, dont on a pu voir qu'ils étaient présents, sans pour autant être invoqués directement, apparaissent aux humains sous une forme anthropomorphe, car c'est comme cela que nous nous les représentons naturellement.

Ceci peut notamment être mis en rapport avec l'arrière-plan culturel : les divinités, en sculpture, par exemple, ou encore dans les représentations picturales, sont dans la plupart des cas représentées avec des traits humains. Cette idée des dieux anthropomorphes doit être innée puisque rien ne vient la contredire et dès qu'il s'agit de dépeindre un dieu, on lui prête un visage d'homme.

Il semble donc logique que Virgile ait, lui aussi, fait le choix de mettre en scène des dieux à figure humaine.

Les images divines occupent une place de premier ordre dans le récit. En effet, les dieux sont omniprésents, ce qui nous amène à nous interroger sur le corps de ces divinités qui se présentent à nos yeux et à notre esprit, car dans l'*Énéide* celles-ci revêtent deux aspects bien particuliers.

Ainsi au chant V, Iris, pour se montrer aux Troyennes, revêt l'apparence de la vieille Béroé, mais après un moment de stupeur, sa véritable nature est découverte :

*Ergo inter medias sese haud ignara nocendi
conicit et faciemque deae uestemque reponit ;*

³⁹⁹ Voir *supra* p. 109 et suiv. et Cicéron, *De natura deorum*, I, 43 et suiv.

⁴⁰⁰ Voir sur ce point Long et Sedley, 1987 [2001], p. 291.

fit Beroe, Tmarii coniunx longaeua Dorycli [...]
ac sic Dardanidum mediam se matribus infert.
 [...] *non haec Rhoeteia [...]*
Diuini signa decoris
Ardentisque notate oculis, qui spiritus illi⁴⁰¹ ...

Vénus, elle aussi, lorsqu'elle apparaît à Énée au chant I, se présente sous les traits d'une jeune fille⁴⁰². Toutefois, ce corps n'est pas le sien, il n'est qu'un emprunt, d'ailleurs son fils ne la reconnaît pas comme étant une déesse. À l'inverse, au chant VIII, elle lui apparaît de nouveau, mais de façon évidente et, cette fois, Énée perçoit immédiatement la nature divine de l'apparition, sans pour autant que celle-ci soit décrite sous les traits d'une mortelle : « Mais Vénus, la déesse éclatante parmi les nuages de l'éther, était là avec des présents⁴⁰³ ». Ce qui est frappant ici, c'est que le corps dont la divinité choisit de se revêtir la rend visible aux yeux des hommes, mais dissimule tout en même temps sa véritable nature. Soit la nature divine est évidente et le corps divin est passé sous silence, soit la nature divine est mise en scène, incarnée sous les traits d'un être humain, mais son identité réelle demeure, elle, plus confuse, plus mystérieuse, même s'il peut arriver que les attributs traditionnellement associés à une divinité transparaissent malgré le fait qu'elle se soit incarnée sous des traits humains. Ainsi, on s'aperçoit que « les dieux ont donc un corps qu'ils peuvent, à volonté, rendre (ou laisser) totalement invisible aux yeux des mortels sans qu'il cesse pour autant d'être un corps ». « La visibilité qui définissait la nature du corps humain en tant qu'il a nécessairement une forme (*eîdos*), une carnation colorée (*chroïé*), une enveloppe de peau (*chrós*), prend pour les dieux un sens tout autre : c'est la divinité qui, pour manifester sa présence, choisit de se rendre visible sous la forme d'un corps, plutôt que son corps. [...]. [L'un des types d'apparitions] consiste pour la divinité à donner à son corps une apparence

⁴⁰¹ Virgile, *Énéide*, V, 618-622 : « Iris n'ignore pas comment faire du mal. Elle se jette donc au milieu de ces femmes, en quittant son visage et son vêtement de déesse ; elle devient la vieille épouse de Doryclès du Tmaros, Béroé, [...]. C'est sous cette apparence qu'elle se mêle aux matrones troyennes. [...] [C]e n'est pas là Béroé, [...] notez les marques d'une beauté divine, voyez ses yeux ardents, quelle superbe est la sienne... »

⁴⁰² Virgile, *Énéide*, I, 314-315.

⁴⁰³ Virgile, *Énéide*, VIII, 608-609 :

At Venus aetherios inter dea candida
nimbos dona ferens aderat [...].

strictement humaine. Ce truc, tant de fois employé, a pourtant ses limites. Si bien camouflé que soit le dieu sous la peau d'un personnage mortel, quelque chose parfois cloche qui trahit ce que la présence divine, même déguisée, comporte d'étrange et de déconcertant dans son altérité⁴⁰⁴. »

Dans le même ordre d'idée, le sang des dieux pose aussi question. On remarque alors que les seules fois où il est fait mention de sang, ce sont lors d'apparitions d'êtres humains, en l'occurrence Sychée et Hector dont les visages ou les membres ensanglantés se présentent à Énée. Les dieux, quant à eux, se montrent toujours sous un aspect majestueux et à aucun moment on ne mentionne leur sang. Le corps des dieux semble être incorruptible.

Ainsi donc, malgré cette notion commune des dieux qui est imprimée en nous, malgré l'anthropomorphisme qu'on leur reconnaît, il est parfois difficile de distinguer leur vraie nature alors qu'ils présentent précisément les caractéristiques qu'on leur attribue de manière quasi unanime.

Cette confusion et cette imprécision concernant la forme divine chez Virgile peuvent être mises en rapport avec la façon dont Velleius, chez Cicéron, définissait le corps des dieux, le qualifiant de « *quasi-corpus* ». Ni franchement solide ni pur produit de l'imagination, mais pour autant anthropomorphe⁴⁰⁵.

Le relatif flou entourant les apparitions divines et surtout leur apparence physique serait-il le reflet de discussions internes à la doctrine épicurienne, réflexions liées notamment à leur opposition avec les stoïciens et les différents courants philosophiques de l'époque, dont le jeune Virgile se ferait ici le témoin et l'écho, de façon plus ou moins consciente ?

C'est ce qui apparaît dans le *De natura deorum* dans lequel Cicéron expose les différents arguments des adversaires de l'épicurisme⁴⁰⁶.

Pour contrer les diverses attaques dont ils sont victimes, notamment en ce qui concerne leur vision des dieux et les accusations d'athéisme formulées à leur encontre, les épicuriens ont cherché à développer et à renforcer ces points problématiques de la doctrine initiée seulement

⁴⁰⁴ Vernant, 1986, p. 46-47.

⁴⁰⁵ Thème développé dans la partie précédente, voir *supra* p. 114 et suiv..

⁴⁰⁶ « La réfutation de l'exposé épicurien [de Cotta dans le *De natura deorum*] fournit ainsi un témoignage de grande valeur sur les difficultés théoriques qu'ont cherché à dépasser ceux qui, après Épicure, ont tenté de développer l'esquisse qu'il avait laissée » (Auvray-Assayas, 2010, p. 1320).

par Épicure. Ces discussions trouvent donc un écho dans la littérature du I^{er} siècle av. J.-C. et Virgile a très bien pu, lui aussi, assister à des débats sur le sujet.

Les messages délivrés

Si l'on s'attache plus particulièrement aux messages délivrés par les diverses apparitions, on constate qu'ils diffèrent selon la nature de ce qui apparaît et, s'il est vrai que les images des dieux interviennent souvent pour inciter à faire telle ou telle action, ils sont rarement ceux qui annoncent l'avenir, cette fonction étant davantage dévolue aux morts.

Lorsqu'un dieu se montre aux héros, c'est le plus souvent pour donner une explication du présent, pour faire en quelque sorte un bilan des événements survenus récemment afin de les pousser à agir. Les apparitions de divinités servent très souvent à relancer l'action. Les dieux permettent aux héros de se dépasser, d'aller au-delà de l'état dans lequel les maintiennent la peur ou l'oisiveté.

Cette caractéristique fait partie des codes épiques que l'on trouvait déjà présents chez Homère⁴⁰⁷ :

L'impétueux Arès couvrit de ténèbres la bataille. Il soutenait les Troyens, allant partout. Il suivait les ordres de Phébus Apollon au glaive d'or, qui l'avait pressé de réveiller le courage des Troyens⁴⁰⁸ [...].

De la même manière, Énée, qui a, dans les premiers chants de l'*Énéide*, tendance à négliger son devoir, sera rappelé à l'ordre à plusieurs reprises.

⁴⁰⁷ « Les lois du genre épique commandaient à Virgile l'emploi des dieux homériques. Il pouvait d'autant moins les répudier qu'ils triomphaient à Rome dans le marbre et dans l'or. Il en a latinisé quelques-uns, trop discrètement peut-être ; il les a rendus moins familiers, plus dignes ; il a élargi la distance entre eux et nous [...] » (André Bellessort, dans Virgile, *Énéide*, 1938, p. XVIII).

⁴⁰⁸ Homère, *Iliade*, V, 506-510 :

*Οἱ δὲ μένος χειρῶν ἰθὺς φέρον· ἀμφὶ δὲ νύκτα
θεοῦρος Ἄρης ἐκάλυψε μάχη Τρώεσσιν ἀρήγων
πάντοσ' ἐποιχόμενος· τοῦ δ' ἐκράϊαιεν ἐφετιμᾶς
Φοῖβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου, ὅς μιν ἀνώγει
Τρωσὶν θυμὸν ἐγεῖραι*

On note d'ailleurs que les rappels récurrents de sa mission émanent toujours d'une divinité. Mercure, qu'il aperçoit à deux reprises au chant IV, tient justement ce rôle. Aussi lui dit-il :

Maintenant tu poses les fondements de la noble Carthage et, pour plaire à ta femme, tu construis une belle cité, oublieux que tu es, hélas ! de ton royaume, de tes affaires. [...] Que peux-tu espérer, à perdre ton temps sur la terre de Libye ? Si la gloire d'un grand avenir ne t'émeut en rien, si pour ta part tu ne veux pas travailler à ta propre renommée, aie égard à Ascagne qui grandit, aux espérances de ton héritier Iule, à qui sont dus le royaume d'Italie et la terre romaine. [...] À cette vue Énée demeura interdit et muet [...]. Il brûle de partir, de fuir, de quitter cet aimable pays, pétrifié par un tel avertissement, un tel commandement divin⁴⁰⁹.

Ici le message du dieu joue sur plusieurs ressorts. Dans un premier temps, le héros se trouve confronté à ces errements, il oublie sa mission, il travaille à la gloire d'une autre cité, il reste « prisonnier » de Didon. Dans un second temps, Mercure met en avant l'avenir d'Ascagne qui semble pour l'instant compromis, tant que son père s'attachera à Carthage. Énée, face à tant de reproches, semble d'un coup se réveiller.

Les messages délivrés par les morts sont sensiblement différents de ceux délivrés par les divinités.

Les mortels, lorsqu'ils apparaissent en songe, ne sont pas là pour relancer l'action, mais peut-être plutôt pour révéler l'avenir. Au chant II, Créuse, qui vient de mourir, s'adresse en ces termes à son époux :

⁴⁰⁹ Virgile, *Énéide*, IV, 265-282 :

« *Tu nunc Karthaginis altae
fundamenta locas pulchramque uxorius urbem
exstruis ? heu, regni rerumque oblite tuarum ! [...]
aut qua spe Libycis teris otia terris ?
Si te nulla mouet tantarum gloria rerum
[nec super ipse tua moliris laude laborem]
Ascanium surgentem et spes heredis Iuli
respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus
debentur. » [...]
At uero Aeneas aspectu obmutuit amens, [...].
Ardet abire fuga dulcisque relinquere terras,
attonitus tanto monutu imperioque deorum.*

*Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum,
et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua
inter opima uirum leni fluit agmine Thybris ;
illic res laetae regnumque et regia coniunx
parta tibi. Lacrimas dilectae pelle Creusae*⁴¹⁰.

Créuse, comme dans la plupart des cas lorsqu'apparaît un mort, voit plus loin que le présent et est donc à même de conseiller, d'orienter, de rassurer Énée sur ce qui l'attend⁴¹¹.

S'ils ont une si précise idée de l'avenir, c'est sûrement parce que les défunts viennent de l'au-delà et bénéficient par là même d'un savoir exceptionnel que leur a conféré la mort⁴¹².

L'exemple qui illustre le mieux ce propos est sans doute celui d'Anchise au chant VI. À l'occasion de la descente aux Enfers d'Énée, son père va lui révéler la gloire future de Rome et de ses descendants :

*Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur
gloria, qui maneant Itala de gente nepotes,
inlustris animas nostrumque in nomen ituras,
expediam dictis, et te tua fata docebo*⁴¹³.

Les révélations d'Anchise s'étendent bien au-delà de la seule existence d'Énée ou d'Ascagne et touchent à des événements contemporains de la rédaction de l'épopée de Virgile.

Anchise, du fait de son statut particulier de défunt et de sa présence dans les Champs élyséens, a la capacité de connaître l'avenir de sa famille et de la lui faire partager.

⁴¹⁰ Virgile, *Énéide*, II, 780-784 : « Tu as devant toi des années d'exil et la vaste étendue des flots à labourer. Et tu viendras sur la terre d'Hespérie, où le fleuve lydien entre en de fertiles guérets très peuplés, le Tibre pousse ses eaux lentes. C'est là-bas que te sont préparées la prospérité, la royauté et une épouse de sang royal. Cesse de verser des larmes sur une Créuse aimée [...]. »

⁴¹¹ Il en est de même lorsqu'Hector apparaît au chant II, mais c'est surtout le rôle d'Anchise au chant V et au chant VI avec la descente aux Enfers.

⁴¹² Boyancé, 1963a, p. 108 ; Genovese, 1975, p. 23-24.

⁴¹³ Virgile, *Énéide*, VI, 756-759 : « Et maintenant, quelle gloire s'attachera par la suite à la postérité de Dardanus, quels descendants d'origine italienne t'attendent, âmes illustres qui vont aller se ranger sous notre nom, je vais te l'annoncer et te faire connaître tes destinées. »

Ce qui retient également l'attention c'est le fait que tous ces messages sont sans ambiguïtés et ne nécessitent aucunement l'aide d'un interprète, même lorsque les apparitions ont lieu pendant le sommeil. En effet, elles ne sont jamais remises en cause.

Bien au contraire, qu'il s'agisse de songe ou bien d'apparition, ceux-ci sont généralement immédiatement suivis d'effet et les souhaits évoqués par le fantôme du mort ou le dieu sont réalisés. Ainsi, après avoir vu le Tibre, le héros troyen respecte à la lettre ses instructions et lui rend les honneurs demandés : « *semper honore meo, semper celebrabere donis* » ; de même, lorsque Sychée se montre à Didon et lui enjoint de quitter sa patrie, elle s'empresse de le faire : « *His commota fugam Dido sociosque parabat*⁴¹⁴ ».

Les personnages semblent sortir de leur torpeur pour passer à l'action. On note au passage que la vision du dieu Mercure entraîne une manifestation physique quasi instantanée et systématique. Les réactions récurrentes étant les cheveux qui se dressent sur la tête et la gorge nouée et surtout la terreur qui accompagne la vision en songe.

On peut alors se demander si cette clarté des messages envoyés par les apparitions et les songes n'est pas à mettre en relation avec l'évidence des apparitions et la parfaite disponibilité de celui qui les reçoit.

Mais, cela traduit peut-être également une certaine méfiance de Virgile vis-à-vis des devins et par là même de la divination. Ce scepticisme est peut-être à mettre en relation avec la politique menée par Auguste. En effet, il entreprend un certain nombre de réformes touchant la religion. Il mène ce qu'on peut appeler une politique religieuse et va ainsi entreprendre de revoir ce qui encadre notamment les pratiques divinatoires⁴¹⁵.

Le mépris à l'égard de ceux qui revendiquent leur qualité de devins transparait également dans le *De divinatione*. Cicéron, tout comme son frère, n'accorde aucun crédit aux interprètes des songes :

⁴¹⁴ *Ibid.*, VIII, 76 : « toujours je t'honorerai, toujours je te célébrerai par des dons » ; I, 360 : « Didon, émue, préparait sa fuite et ses compagnons ».

⁴¹⁵ « De façon récurrente sous tous les règnes, la législation s'est efforcée de prévenir ou de punir les risques subversifs des consultations sur l'avenir de l'État, la vie des princes, voire des maîtres d'esclaves », Belayche et Rüpke, 2007. Voir également sur les réformes augustéennes et la divination Berthelet, 2015 ; Federico Santangelo, 2013 ; Bouché-Leclercq, 1963b, p. 326-327.

En admettant même qu'on puisse donner une interprétation vraie des songes, ceux qui en font profession n'en auraient pas la capacité. En effet, ils appartiennent à l'espèce la plus frivole et la plus ignorante. Or tes chers Stoïciens affirment que personne d'autre que le sage ne peut être devin⁴¹⁶.

Ces quelques lignes témoignent de la défiance qui existe à l'égard de ceux qui trouvent, notamment dans la divination par les songes, un moyen de faire du profit, sans que leur prétendu savoir repose sur la moindre science ou sagesse dans le domaine.

Dans l'*Énéide*, les songes et les apparitions, notamment par l'intermédiaire des messages que livrent les dieux et les défunts, font partie intégrante du récit virgilien et sont autant de moments qui en structurent l'action. Les dieux et les morts se présentent à intervalles réguliers et rythment l'épopée.

Bien qu'étant l'un des éléments incontournables du genre épique, Virgile a su par certains aspects se détacher du modèle homérique. Les dieux entrent ainsi de façon plus indirecte dans les affaires humaines et lorsqu'ils apparaissent en songe, de même que les fantômes des morts, le poète met l'accent sur les circonstances entourant cette vision et la justifie davantage du point de vue de la psychologie du dormeur.

Les songes et les apparitions chez Virgile et leur écho dans le *De rerum natura* de Lucrèce

Le développement qui va suivre tend avant tout à établir et à expliciter les différentes correspondances thématiques que l'on peut observer entre le texte de Virgile et celui du *De rerum natura* au sens large.

Nous aborderons ainsi les liens qui semblent exister entre la formation des songes et la formation des nuages, en menant notamment une réflexion autour du terme « *tenuis* ». En

⁴¹⁶ Cicéron, *De divinatione*, II, 129 : « *Vt, si iam fieri possit uera coniectura somniorum, tamen isti, qui profitentur, eam facere non possint : ex leuissimo enim et indoctissimo genere constant. Stoici autem tui negant quemquam nisi sapientem diuinum esse posse.* »

effet, les apparitions chez Virgile sont bien souvent reliées à l'image d'une brume légère ou diffuse qu'il est intéressant de rapprocher du texte lucrétien sur la formation des nuages et des songes dans lequel l'adjectif « *tenuis* » tient une place importante.

Dans le même ordre d'idées, nous poursuivrons par l'étude de la descente aux Enfers et du passage des portes jumelles du Sommeil qui vient clore le chant VI de l'*Énéide*. Cet épisode de quelques vers a suscité de nombreux commentaires, notamment de la part de Servius et de Macrobe, et l'on y trouve des échos très nets avec le texte de Lucrèce.

Lien entre apparition et nuage

Les apparitions dans l'*Énéide* sont régulièrement accompagnées d'une sorte de brouillard ou encore associées à l'idée de brume, de fumée intangible. On en trouve plusieurs exemples tout au long du poème épique. C'est notamment ce qui est décrit par Virgile, au chant I lorsque Vénus apparaît à Énée :

*At Venus obscuro gradientis aere saepsit,
et multo nebulae circum dea fudit amictu*⁴¹⁷ [...].

De même, lorsqu'elle dépose à son fils le bouclier façonné par Vulcain, il est précisé (ch. VIII) : « *At Venus aetherios inter dea candida nimbos* [...] *aderat* » (mais Vénus, blanche déesse, à travers les nuées célestes [...] était là). Par ailleurs, Iris, bien qu'elle ne soit pas spécifiquement accompagnée de brume, disparaît à chaque fois sous l'arc des nuages : « *ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum*⁴¹⁸ ». ».

Enfin, autre élément pouvant être rattaché à cette idée de brume, de nuage, la fumée légère dont semblent être composés certains fantômes, comme celui d'Anchise qui une nuit se présente à son fils au chant V :

Visa dehinc caelo facies delapsa parentis,

⁴¹⁷ Virgile *Énéide*, I, 411-412 : « Mais Vénus entoura leur marche d'un brouillard obscur et la déesse répandit autour une épaisse enveloppe de nuages. »

⁴¹⁸ Voir les deux apparitions de la déesse au chant V et au chant XII.

Anchisae [...]

*Dixerat et tenuis fugit ceu fumus in auras*⁴¹⁹.

Il est ici important de noter la présence de l'adjectif « *tenuis* », que Jacques Perret rapporte au substantif « *auras* » et qu'il traduit par « impalpables », mais qui pourrait également s'accorder avec « *fumus* », ce qui signifierait « fumée diffuse/légère » et renverrait donc de fait directement à la composition de l'apparition. Bien que dans le cadre poétique, le pluriel « *tenuis* » puisse être admis, nous considérons que cet adjectif est ici au singulier tout comme « *fumus* », forme à laquelle nous le rattachons, et non au pluriel, où nous aurions attendu la forme « *tenues* », et qui aurait alors été clairement associée à « *auras* ».

Cette fumée légère qui caractériserait l'ombre d'Anchise trouve un écho avec le vers 292 du chant VI dans lequel on peut lire que les fantômes qui errent dans le Tartare sont « *tenuis sine corpore uitas* » (des vies légères sans corps). Ces êtres monstrueux qu'Énée aperçoit à l'entrée des Enfers n'ont aucune consistance « *caua sub imagine formae* » (sous les apparences d'une image creuse, vers 293), tout comme les images des morts qui se présentent aux vivants.

C'est par ailleurs un élément que l'on retrouve plusieurs fois associé à un contexte d'apparition : celle de Créuse « *tenuisque recessit in auras* » (et ténue elle disparut dans les airs) (ch. II, vers 790) et celle de Mercure « *procul in tenuem ex oculis euanuit auram* » (loin des regards il s'évanouit dans l'air léger) (ch. IV, vers 278). Les deux occurrences précédentes semblent caractériser la matière dont sont faites les apparitions humaines et, bien que « *tenuis* » dans cet exemple se rapporte davantage à l'air ou au souffle dans lequel se fond le dieu, on peut toutefois supposer, du fait notamment de la présence du verbe « *euanerei* », signifiant « se dissiper, s'évanouir, s'évaporer », que la vision de Mercure a une composition de même nature fine et légère.

Par ailleurs, c'est cette même façon de procéder que l'on retrouve au chant X, lorsque Junon descend vers le champ de bataille pour épargner Turnus, elle est cachée de la vue de tous par un nuage. Mais plus intéressant encore dans ce passage qui n'est pas à proprement parler une

⁴¹⁹ *Ibid.*, V, 722-723 et 740 : « Ensuite, il crut voir, descendue du ciel, l'apparence de son père Anchise [...]. Il avait dit et comme une fumée diffuse s'enfuit dans les airs. »

apparition dans la mesure où la déesse reste invisible et n'est nullement aperçue, c'est la façon dont Junon va utiliser un nuage pour créer une image d'Énée :

*Haec ubi dicta dedit, caelo se protinus alto
misit, agens hiemem **nimbo** succincta per auras,
Iliacamque aciem et Laurentia castra petiuit.
Tum dea **nube caua tenuem** sine uiribus **umbram**
in faciem Aeneae, uisu mirabile monstrum⁴²⁰ [...].*

L'adjectif « *tenuis* » est ici associé à « *umbra* » et à l'idée de nuage pour rendre compte d'une présence qui n'en est pas une, mais qui va sembler réelle aux autres.

À partir d'un élément déjà lui-même diffus, elle va donner vie à une ombre subtile, mais qui, malgré ces caractéristiques, sera visible et trompeuse, car possédant tous les attributs du héros troyen. Le nuage cache la véritable nature de l'apparition, à savoir le néant, tout en lui prêtant des traits humains. On entrevoit dans ce passage l'ambiguïté souvent associée aux nuages qui laissent apparaître des formes fabuleuses, ce qui, on le verra, se retrouve explicitement exprimé chez Lucrèce et constitue l'un des éléments permettant de rapprocher le texte de Virgile de celui du philosophe épicurien.

Ainsi, on remarque que cet adjectif « *tenuis* » est également très présent dans le *De natura rerum* où il est volontiers employé, particulièrement au chant IV, pour caractériser la subtilité des simulacres qui viennent frapper nos yeux et surtout notre esprit⁴²¹ : « *tenuisque figuras* » (v. 46), « *tenuis imago* » (v. 63), « *effigias quoque debent mittere tenuis* » (v. 85), « *texturas rerum tenuis tenuisque figuras* » (v. 158), etc. C'est l'une des propriétés constitutives de l'existence des simulacres et c'est, de plus, ce même « *tenuis* » qui est utilisé au chant VI pour évoquer les nuages :

⁴²⁰ *Ibid.*, X, 634-637 : « À ces mots, sans plus attendre, elle s'est élancée du haut du ciel à travers les airs, ceinte d'un nuage et poussant la tempête devant elle, et a joint l'armée troyenne et le camp des Laurentes. Alors, avec une creuse nuée, la déesse forme à l'image d'Énée une ombre subtile et sans force, prodige étonnant à voir. »

⁴²¹ À la ténuité caractéristique des simulacres qui pénètrent notre esprit peut également correspondre la texture particulière de l'esprit.

*propterea quia, cum consistunt nubila primum,
ante uidere oculi quam possint, tenuia, uenti,
portantes cogunt ad summa cacumina montis*⁴²².

Dans la formation des images comme dans celle des nuages, c'est l'accumulation d'éléments ténus qui finit par rendre la chose visible⁴²³, comme dans le cas de l'image d'Énée façonnée par Junon qui va plus loin en utilisant un nuage pour créer une image.

Dans un premier temps, c'est donc au niveau du vocabulaire utilisé tant par Virgile que par Lucrèce qu'un lien semble se dessiner entre apparition et nuage. Cependant, dans le *De rerum natura*, les similitudes entre apparitions, images mentales et nuages apparaissent avec encore plus de netteté.

Outre le vocabulaire, c'est plus généralement dans la description de la formation des nuages que les similitudes avec la formation des simulacres, et par là même des images mentales et des apparitions, se font le plus clairement sentir.

Ainsi, Lucrèce écrit à propos des nuages :

*Nubila concrescunt, ubi corpora multa uolando
hoc super in caeli spatio coiere repente
asperiora, modis quae possiunt indupedita
exiguus tamen inter se comprehensa teneri*⁴²⁴.

Les nuées doivent donc leur existence à un assemblage, à une accumulation de matière.

De la même manière, il dit, au chant IV, à propos de la formation des images mentales :

⁴²² Lucrèce, *De rerum natura*, VI, 463-465 :

[...] car, lorsque les nuées commencent à se former,
avant que l'œil puisse les voir, ténues, les vents
les portent et les rassemblent au plus haut de la cime.

⁴²³ « De ce caractère ténu, délié, de cette texture subtile [...] dépendra en particulier [...] le processus de leur sommation en images. Ainsi naît le perceptible, par addition de l'imperceptible ténu » (Gigandet, 1998, p. 273).

⁴²⁴ Lucrèce, *De rerum natura*, VI, 451-454 :

Les nuages se forment quand maints atomes voltigeant
dans les hauteurs du ciel se rassemblent soudain :
hérissés de manière à s'entraver faiblement,
mais suffisamment pour se tenir comprimés

*Principio hoc dico, rerum simulacra uagari
multa modis multis in cunctas undique partis
tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris,
obuia cum ueniunt, ut aranea bratteaque auri*⁴²⁵.

On voit donc que les nuages comme les simulacres qui produisent les images mentales sont le résultat de rencontres fortuites d'atomes errants.

On trouve également une analogie dans l'image employée pour décrire la façon dont les simulacres se détachent des objets et celle dont se forment et s'assemblent les nuages.

De même que les simulacres qui viennent frapper notre œil ou notre esprit sont des pellicules extrêmement fines qui se détachent de tout objet, et ce en un flux continu, de même, les nuages que nous apercevons sont un assemblage de nappes de brouillard ou de brume, qui émanent du sol ou des étendues d'eau :

*Praeterea fluiuis ex omnibus et simul ipsa
surgere de terra nebulas aestumque uidemus,
quae uelut halitus hinc ita sursum expressa feruntur,
suffunduntque sua caelum caligine, et altas
sufficiunt nubis paulatim conueniundo*⁴²⁶.

Ici aussi, la brume subtile qui monte des étendues aqueuses finit par créer un ensemble visible et opacifiant par accumulation et superposition.

⁴²⁵ *Ibid.*, IV, 724-727 :

D'abord je dis ceci : maintes images des choses errent de maintes façons en tous sens et partout, subtiles comme toiles d'araignées ou feuilles d'or dans les airs s'unissant au hasard des rencontres

⁴²⁶ *Ibid.*, VI, 476-480 :

Et de tous les fleuves ainsi que de la terre même nous voyons des brumes et des vapeurs surgir : comme leur haleine expirée, elles s'envolent bien haut, dispersent leur ténèbre, obnubilant le ciel à mesure qu'elles se fondent en nues altières

Enfin, on peut noter une autre similitude entre les images oniriques et les formes étonnantes qui apparaissent dans les nuages.

Lorsque l'on rêve, il arrive parfois que des images d'êtres merveilleux se présentent à nous et paraissent se mouvoir aisément. Si l'on se réfère à la théorie des simulacres de Lucrèce, il n'y a rien d'étonnant à cela. Les simulacres qui errent un peu partout dans l'espace sont, on l'a dit, extrêmement fins et lorsque plusieurs images s'entrechoquent, elles donnent à voir des créatures fabuleuses. Ainsi, bien que les centaures n'existent pas, il est possible, si une image d'homme et une image de cheval se rencontrent, que notre esprit endormi nous permette de les percevoir. De plus, leur finesse et la rapidité avec laquelle ces images se présentent à notre esprit expliquent pourquoi bien souvent dans nos rêves elles paraissent se mouvoir.

Ainsi, c'est le même principe qui est à l'œuvre et qui fait apparaître des formes fantastiques et composites dans les nuages :

*Sed ne forte putes ea demum sola uagari,
quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt,
sunt etiam quae sponte sua gignuntur, et ipsa
constituuntur in hoc caelo qui dicitur aer.
Quae multis **formata** modis sublime feruntur,
nec **speciem** mutare suam liquentia cessant,
et cuiusque modi **formarum uertere** in oras ;
ut nubes facile interdum concreescere in alto
cernimus [...]
[...] nam saepe Gigantum
ora uolare uidentur et umbram ducere late [...]
inde alios trahere atque inducere belua nimbos⁴²⁷.*

⁴²⁷ *Ibid.*, IV, 129-142 :

Mais ne crois pas que ces images émanant des corps
soient finalement les seules à vagabonder.
Il en est d'autres qui naissent spontanément
et se constituent dans le ciel qu'on nomme l'air.
Sous mille figures, elles volent dans les hauteurs
et, fluides, ne cessent de modifier leur aspect,

C'est précisément ce parallèle que met en lumière Alain Gigandet dans son ouvrage *Fama deum*. Le procédé qui est à l'origine du mouvement des images oniriques et également à l'œuvre dans la création des diverses formes visibles dans les nuages. Les deux se trouvent mises sur le même plan.

« De même que, dans le sommeil, l'afflux des simulacres à très grande vitesse anime les images du rêve, de même la fusion des figures nébuleuses les unes dans les autres, jointe à leur extrême mobilité, déroule une succession de séquences spectaculaires, étonnantes, inquiétantes ou effrayantes⁴²⁸ ».

Dans le *De rerum natura*, la composition et la formation des nuées sont ainsi un modèle qui permet d'appréhender le mécanisme des représentations. Lucrèce fait appel à des phénomènes courants et directement observables dans la nature, ici les nuages, qui, par analogie, permettent d'illustrer son propos sur les mécanismes atomiques et les simulacres.

Des liens entre images mentales et nuages semblent donc pouvoir être établis et de nombreuses caractéristiques peuvent dès lors s'appliquer à l'un et à l'autre : subtilité des éléments qui les composent, flux permanent et rapide de ces mêmes éléments, rapidité de déplacement dans l'air, création et apparition de figures fabuleuses⁴²⁹.

Tout cela nous a ainsi amenée à penser que le rôle de la brume qui entoure les apparitions et des nuages qui les accompagnent chez Virgile est sûrement plus important que ce que l'on pouvait croire de prime abord et qu'il y a vraisemblablement ici un point de rencontre entre les idées épicuriennes développées chez Lucrèce et l'épopée virgilienne.

On peut, dans un premier temps, avancer l'idée que les nuages et le ciel marquent un espace intermédiaire entre le monde des hommes et le royaume des dieux, ceux-ci sont à la fois un entre-deux et une frontière. Ainsi, à plusieurs reprises les divinités vont être présentées

se transformant en toutes sortes de silhouettes,
tels ces nuages que l'on voit parfois dans le ciel
aisément s'assembler [...]
faces volantes de géants portant au loin leur ombre [...]
monstres enfin traînant et revêtant d'autres nuées.

⁴²⁸ Gigandet, 1998, p. 265.

⁴²⁹ « Une lecture en précision du nuage ne peut alors qu'imposer le rapprochement avec cette étoffe ténue, impalpable, cohérente assez, toutefois pour constituer des images par composition : le simulacre » (Gigandet, 1998, p. 272).

montant vers le ciel lorsqu'elles quittent le monde des humains, comme c'est le cas lors des apparitions d'Iris, et, au contraire, descendant du ciel afin d'interagir avec eux. C'est ce que l'on peut par exemple déduire de l'apparition de Mercure au chant IV, qui, obéissant aux ordres de Jupiter, s'élance « *terras inter caelumque* » (entre ciel et terre) et finalement se pose aux abords de la ville de Carthage en construction : « *Vt primum alatis tetigit magalia plantis* [...] (à peine de ses pieds ailés a-t-il touché Carthage [...]).

De plus, on l'a vu, Vénus, quand elle se présente à son fils apparaît explicitement à travers les nuages. Les dieux nous regardent d'en haut, depuis les nuages. Ils sont donc à la fois présents au travers des songes et des apparitions et à la fois hors de notre monde, peut-être dans une sorte d'intermonde comme ceux qui abritent les dieux selon la doctrine épicurienne, bien que celui-ci ne se situe pas spécifiquement dans une région particulière de notre monde⁴³⁰.

Dans un second temps, on peut également imaginer que la brume qui accompagne les apparitions virgiliennes sert ici à rappeler, voire plutôt à matérialiser leur caractère irréel. Comme les figures changeantes et fantastiques que nous pensons percevoir dans les nuages, les apparitions chez Virgile, parce qu'elles disparaissent et se fondent dans les airs, tendent à rappeler qu'elles ne sont que des perceptions mentales immatérielles.

Ainsi, les nuées dans l'*Énéide* servent à dissimuler Vénus et son fils des regards et ce sont vers elles ou même en elles que se dissipent les apparitions.

« En second lieu, le nuage qui voile et dévoile à la fois révèle la forme divine ou fabuleuse pour la dérober aussitôt, la manifeste en la déguisant, participe, donc, de la médiation

⁴³⁰ Lucrèce, *De rerum natura*, V, 146-155 :

*Illud item non est ut possis credere, sedes
esse deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura deum longaeque remota
sensibus ab nostris animi uix mente uidetur ;
quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,
tactile nil nobis quod sit contingere debet ;
tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
dissimiles debent, tenues de corpore eorum [...].*

Tu ne peux croire non plus que le séjour des dieux,
leurs saintes demeures, soit dans une partie du monde.
Subtile, en effet, bien éloignée de nos sens,
la nature des dieux est à peine vue par l'esprit.
Comme elle échappe au toucher, à l'emprise de nos mains,
elle ne peut rien atteindre de ce que nous touchons.
Le toucher en effet manque toujours à l'intangible.
Voilà pourquoi doivent aussi différer des nôtres
les demeures des dieux, subtiles comme leurs corps.

fondamentale de l'invisible au visible, ce rapport équivoque et troublant sur lequel repose toute institution du sacré⁴³¹. »

Si les nuages et la brume mentionnés dans le cas des apparitions ne sont pas associés aux songes, c'est peut-être parce que le rêve est par définition plus facilement relié à l'imaginaire et son statut ambigu immédiatement perceptible.

Au contraire, les apparitions, du fait qu'elles se produisent à l'état de veille, parfois dans la claire lumière du jour, posent un décor réaliste et celui qui aperçoit la divinité ou le fantôme du mort croit réellement l'avoir devant les yeux. Or, lier les visions diurnes au caractère ténu, impalpable, comme le sont précisément les images mentales lucrétiennes, est un moyen de souligner leur appartenance à un autre monde et leur caractère ambivalent. Comme le fait que les nuages qui entourent Vénus la cachent au moment précis où elle est clairement identifiable.

Songes, apparitions et nuages semblent donc constituer un point de rencontre entre la philosophie épicurienne et l'épopée virgilienne, tant au niveau du vocabulaire employé pour les décrire, qu'au niveau de leur formation ou encore de leur constitution.

L'adjectif « *tenuis* » (fin, ténu) apparaît être un élément central qui caractérise à la fois la composition des nuages, mais également celle des images qui nous viennent en songe ou à l'état veille dans les vers lucrétiens.

Par ailleurs, les apparitions divines dans l'*Énéide* sont fréquemment associées au nuage, de même les apparitions des morts semblent être composées d'une brume légère ce que l'on peut rapprocher des développements lucrétiens sur les images, et plus particulièrement les images mentales.

Le nuage, en tant que modèle permettant de rendre accessibles les théories épicuriennes des simulacres et des images chez Lucrèce, mais aussi élément associé aux apparitions divines et mortelles chez Virgile, formerait un pont entre les deux textes ; sa présence dans le contexte particulier des apparitions permettant peut-être d'en signifier le caractère ténu et intangible et par là même l'aspect irréel.

⁴³¹ Gigandet, 1998, p. 269-270.

Les épisodes de la descente aux Enfers et des portes jumelles du Sommeil

La descente aux Enfers et le passage des portes jumelles du Sommeil se situent au chant VI de l'*Énéide* et constituent ce qu'on nomme une catabase. Ce chant revêt un intérêt particulier dans la mesure où il apparaît comme en dehors du temps, en dehors de la chronologie de l'ensemble du récit. Pourtant, il se situe tout en même temps au centre de l'œuvre virgilienne, d'où l'importance qui lui est accordée. Il s'agit donc d'une sorte de pivot qui marque la frontière entre deux moments du récit, d'un côté le récit du voyage d'Énée depuis sa fuite de Troie, de l'autre son arrivée en Italie et sa lutte contre Turnus.

Toutefois, c'est le cas particulier des « *geminae Somni portae* » mentionnées dans les derniers vers du chant VI qui nous a particulièrement intéressée, car il nous a semblé pouvoir y discerner des échos aux vers lucrétiens.

En effet, au moment de sortir des Enfers, l'auteur évoque deux portes qu'il appelle les portes du Sommeil que l'on distingue par leur composition. Ainsi, la première est faite de corne et la seconde d'ivoire :

*Sunt geminae portae, quarum altera fertur
cornea, qua ueris facilis datur exitus umbris,
altera, candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes*⁴³².

Par la porte de corne passent donc les ombres véritables et par celle d'ivoire, les vaines illusions et les songes trompeurs.

Ces portes, comme le rappelle Robert Schilling, avaient déjà été évoquées chez Homère⁴³³.

En effet, au chant XIX de l'*Odyssée*, Pénélope utilise la même métaphore :

⁴³² Virgile, *Énéide*, VI, 893-896 : « Il existe deux portes du Sommeil ; l'une, dit-on, est de corne, par elle sortent aisément les ombres véridiques ; l'autre, d'un art achevé, brille du blanc éclat de l'ivoire, mais par là les Mânes envoient sous le ciel les rêves faux. C'est là qu'Anchise, tout en parlant, raccompagne son fils ainsi que la Sibylle et les fait sortir par la porte d'ivoire. »

Nous choisissons ici de ne pas suivre la traduction de Paul Veyne, « portes du Songe », d'autant que lui-même précise qu'il préfère la version « *sômnî*, “sommeil”, au lieu de *sômnîû* “songe”, qui n'entre pas dans l'hexamètre » (voir Virgile, *Énéide*, 2013, note 107, p. 343).

⁴³³ Voir Robert Schilling, 1982, p. 379.

Les songes vacillants nous viennent de deux portes ;
l'une est fermée de corne ; l'autre est fermée d'ivoire ;
quand un songe nous vient par l'ivoire scié,
ce n'est que tromperies, simple *ivraie* de paroles ;
ceux que laisse passer la *corne* bien polie
nous *cornent* le succès du mortel qui les voit⁴³⁴.

Dans le texte grec, l'opposition entre la corne et l'ivoire semble se justifier assez aisément au moyen d'une fausse étymologie très séduisante qui consiste à mettre en parallèle les termes « *κεράεσσι* » et « *κραίνουσι* » signifiant « corne » pour l'un et « réaliser » pour l'autre, de même que « *ἐλέφαντι* » et « *ἐλεφαίρονται* » signifiant respectivement « ivoire » et « tromper⁴³⁵ ». Cependant, cette image perd évidemment tout son intérêt lorsqu'elle se trouve transposée en latin.

C'est pour cela qu'il paraît nécessaire d'essayer de comprendre pourquoi Virgile a fait le choix de reprendre ce passage d'Homère.

Si la justification étymologique paraît assez évidente dans le texte grec, elle est à chercher ailleurs dans les vers virgiliens et le recours aux textes de commentateurs comme Macrobe et Servius apportera un éclairage essentiel sur cette question.

Au vu de la multiplicité des commentaires suscités par ce passage de l'*Énéide* et afin de l'expliquer il nous a paru intéressant de confronter la réflexion de ces deux commentateurs de l'Antiquité tardive avec celles de modernes. Il s'agit ici de montrer sous quel angle ils ont pu appréhender le texte de Virgile et, parallèlement, quel est le parti adopté par un lecteur contemporain.

⁴³⁴ Homère, *Odyssée*, XIX, 562-567 :
δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων:
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι:
τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες:
οἱ δὲ διὰ ζεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

⁴³⁵ Mellinghoff-Bourgerie, 1990, p. 210.

Dans un premier temps, on s'aperçoit que l'analyse qu'ils font de ce passage est très orientée. Ils cherchent à expliquer pourquoi les songes vrais sortent par la porte de corne tandis que les songes faux, eux, le font par la porte d'ivoire. Cependant, ils proposent deux interprétations très différentes.

Macrobe, pour appuyer son commentaire, se reporte d'abord à un extrait des *Commentaires* de Porphyre⁴³⁶ portant sur le passage similaire que l'on trouve chez Homère. Ainsi peut-on lire : « [...] si d'aventure on cherche à savoir pourquoi la porte d'ivoire est dévolue aux songes faux et celle de corne aux songes vrais, on trouvera l'explication chez Porphyre⁴³⁷ [...] ». Il va même jusqu'à citer quelques vers du chant II de l'*Énéide* pour légitimer ces propos⁴³⁸.

Selon Porphyre, pendant le sommeil, l'âme, parce qu'elle est libérée du corps, peut par moment apercevoir la vérité. Mais cette vérité, qui sinon demeure cachée, elle la voit à travers un voile et c'est précisément cette idée que Macrobe va expliciter. Il écrit alors ceci : « Quand pendant le sommeil ce voile permet au regard introspectif de l'âme d'atteindre le vrai, on considère qu'il est en corne, matériau translucide par nature lorsqu'il est aminci ; mais quand il rend aveugle au vrai et arrête le regard, on pense qu'il est en ivoire, dont la matière est si opaque naturellement qu'on peut l'amincir à l'extrême sans qu'elle laisse passer le regard qui tente de la percer⁴³⁹ ».

La réflexion de Macrobe porte donc essentiellement sur les propriétés de la corne et de l'ivoire. Celui-ci se réfère aux autorités néoplatoniciennes, comme Porphyre, qu'il met en avant. Il s'agit pour lui de montrer que les auteurs que sont Virgile et Homère s'accordent sous une même autorité. En effet, l'explication proposée par Porphyre et à laquelle Macrobe fait référence semble valable pour les deux textes bien que ceux-ci soient très différents.

⁴³⁶ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*. Selon Karl Mras, 1933, p. 238, cette citation pourrait provenir des « ζήτηματα ὁμηρικά » de Porphyre.

⁴³⁷ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, I, 3, 17 : « [...] si quis forte quaerere uelit cur porta ex ebore falsis et e cornu ueris sit deputata, instruetur auctore Porphyrio [...] ».

⁴³⁸ Virgile, *Énéide*, II, 604-606.

⁴³⁹ Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, I, 3, 20 : « Hoc uelamen cum in quiete ad uerum usque aciem animae introsipientis admittit, de cornu creditur, cuius ista natura est ut tenuatum uisui peruium sit ; cum autem a uero hebetat ac repellit obtutum, ebur putatur, cuius corpus ita natura densetum est ut ad quamuis extremitatem tenuitatis erasum nullo uisu ad ulteriora tendente penetretur ».

Servius, pour sa part, donne une tout autre explication de ce passage même s'il reconnaît également l'influence homérique ; il précise ainsi dès les premières lignes de son commentaire que « [Virgile] à cet endroit a suivi Homère⁴⁴⁰ ».

Néanmoins, contrairement à Macrobe, il donne une interprétation symbolique des vers virgiliens. Pour lui, la corne représente les yeux qui nous donnent une appréhension véridique de ce qui nous entoure, tandis que l'ivoire symbolise les dents et par là même la bouche dont les paroles peuvent être trompeuses. On peut en effet lire : « Par la porte de corne ce sont les yeux qui sont signifiés [...]. Mais à travers la porte d'ivoire c'est la bouche qui est signifiée par les dents. Et parce que nous savons que ce que nous disons peut être faux, mais ce que nous voyons de façon évidente est vrai⁴⁴¹ ».

Cette affirmation n'est pas sans rappeler la doctrine d'Épicure dont Servius a très certainement eu connaissance, bien qu'il n'y fasse aucune référence explicite. En effet, on sait que pour les épicuriens toutes les sensations donnent une appréhension véritable du monde extérieur⁴⁴². Par conséquent, tout ce que nous voyons est vrai, mais ce sont les opinions que nous y ajoutons qui faussent notre jugement et créent ce que Lucrèce appelle les illusions de la vue. Il explique d'ailleurs au chant IV :

[...] *hoc animi demum ratio discernere debet,*
nec possunt oculi naturam noscere rerum :
proinde animi uitium hoc oculis adfingere noli.
Qua uehimur nauis, fertur, cum stare uidetur ;

⁴⁴⁰ Servius, *Aeneidos librorum VI-XII commentarii* : « *est autem in hoc loco Homerum secutus* ».

⁴⁴¹ *Ibid.* : « [...] *per portam corneam oculi significantur [...]. Per eberneam uero portam os significantur a dentibus. Et scimus quia quae loquimur falsa esse possunt, ea uero quae uidemus sine dubio uera sunt.* »

⁴⁴² Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, 32 : « Et d'ailleurs, l'existence réelle des objets de sensation propres à chacun des sens confirme la vérité des sensations. C'est un fait réel que nous voyons et entendons, et que nous connaissons la douleur ; dans ces conditions, pour inférer justement au sujet de ce qui n'est pas visible il faut partir des phénomènes. Car aussi bien toutes nos idées naissent des sensations, par rencontre, analogie, similitude et composition, et le raisonnement apporte sa contribution. En outre, les visions des gens qui délirent comme celles des rêves sont vraies, puisqu'elles mettent en mouvement : ce qui n'est pas, ne meut pas. » et 51 : « En effet, ce que l'on se représente, que l'on saisit comme dans un tableau, ou qui se produit dans le sommeil, ou en vertu d'autres modes de perception – de la pensée ou des autres critères –, cela ne pourrait avoir la ressemblance avec ce que l'on dit "être" et "être vrai", si ce que nous voyons n'était pas certaines choses, celles-là précisément. Mais l'erroné n'existerait pas si nous ne saisissions pas aussi quelque autre mouvement en nous-mêmes, lié à la perception de l'image, mais qui s'en écarte. Or c'est en vertu de ce mouvement, si [ce qui est ajouté par l'opinion] n'est pas confirmé ou s'est infirmé que le faux se produit. »

*quae manet in statione, ea praeter creditur ire*⁴⁴³.

C'est également cette piste de lecture qui est suivie par Viviane Mellinghoff-Bourgerie qui suggère que ce passage comporte des similitudes avec les théories épicuriennes des simulacres permettant notamment d'expliquer comment les songes faux passent par la porte d'ivoire et les ombres vraies par celle de corne⁴⁴⁴. Elle précise alors que les ombres vraies sont des agglomérats de simulacres qui n'ont pas été bouleversés dans leur structure et qui rendent donc une image fidèle de l'objet dont ils sont détachés, dans le contexte virgilien, cet objet étant le mort dont elles ne sont que l'image. Au contraire, les songes faux, eux, sont des agglomérats de simulacres bouleversés, qui forment un conglomérat hasardeux, loin de la réalité.

En outre, les ombres sortent aisément par la corne, qui a une texture poreuse facile à traverser, et restent vraies ; pour justifier la porosité de la corne, l'auteur rappelle que Lucrèce précise qu'elle laisse passer la lumière⁴⁴⁵. En revanche, quand les ombres passent par l'ivoire, qui est plus dense et qui oppose une barrière à la lumière, elles parviennent aux hommes bouleversés et donc fausses, car une partie des simulacres n'a pas pu passer. Elle conclut en assurant qu'un épicurien, lorsqu'il lit le passage du chant VI de l'*Énéide*, a plus de facilité à comprendre pourquoi les ombres qui sortent facilement par la corne restent vraies tandis que celles qui traversent l'ivoire sont fausses.

Cependant, on ne trouve aucun texte se référant explicitement aux propriétés de la corne et de l'ivoire chez Lucrèce. La seule référence à la corne dans le *De rerum natura* est celle notée plus haut et, nulle part, il n'est fait mention de l'ivoire. Viviane Mellinghoff-Bourgerie

⁴⁴³ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 384-388 :
[...] c'est la raison seulement qui doit faire la distinction,
les yeux ne peuvent connaître la nature des choses :
par conséquent garde-toi d'imputer aux yeux ce défaut de l'esprit.
Alors que le bateau qui nous porte semble immobile, il avance ;
et celui qui reste immobile au port, paraît passer à côté

⁴⁴⁴ Mellinghoff-Bourgerie, 1990, p. 217-219.

⁴⁴⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, II, 388-389 :
*Praeterea lumen per cornum transit, at imber
respuitur.*

précise d'ailleurs, n'ayant aucune référence explicite sur le sujet, qu'il faut comparer sa texture avec celle du diamant⁴⁴⁶.

Ainsi, les vers qui semblent se rapprocher le plus de l'explication qu'elle avance sont les suivants :

*Nunc ea quam facili et celeri ratione genantur,
perpetuoque fluant ab rebus lapsaque cedant
(lacune)
semper enim summum quicquid de rebus abundat
quod iaculentur. Et hoc alias cum peruenit in res,
transit, ut in primis uitrum. Sed ubi aspera saxa
aut in materiam ligni peruenit, ibi iam
scinditur, ut nullum simulacrum reddere possit*⁴⁴⁷.

On remarque qu'il n'est donc à aucun moment question de corne ou d'ivoire. Lucrèce dit simplement que certains matériaux laissent passer les simulacres sans les endommager tandis que d'autres, comme le bois, ne le permettent pas.

Il faut par ailleurs préciser que le texte de Lucrèce comporte une difficulté : certains manuscrits⁴⁴⁸ donnent la leçon *alias*, retenue notamment par José Kany-Turpin⁴⁴⁹ après Cyril Bailey⁴⁵⁰, tandis que Alfred Ernout et Léon Robin⁴⁵¹, eux, retiennent l'emploi de « *raras* » qui signifie ici « poreuses ». Ils justifient l'utilisation de ce terme en montrant qu'il peut tout

⁴⁴⁶ Melinghoff-Bourgerie, 1990, p. 218, n. 69.

⁴⁴⁷ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, v. 143-149 :

La matière facile et prompte dont se forment
et s'échappent des choses en un flux continu
< les simulacres >, maintenant < je te l'enseigne >.
Oui, constamment afflue la surface des choses
par elles projetée. Rencontrant d'autres corps
elle les traverse, le verre surtout, mais pierre dure
ou bois la déchirent : elle ne peut donc rendre l'image.

⁴⁴⁸ Leiden, BdR, Voss. O. 30 et Voss. Q. 94.

⁴⁴⁹ Lucrèce, *De rerum natura*, n. 11, p. 504.

⁴⁵⁰ Bailey dans *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura libri sex*, 1947, p. 1200.

⁴⁵¹ Robin et Ernout, 1925-1928, t. II, p. 157.

à fait s'opposer à « *densa* » au vers 151 ; la porosité de certains objets tels que le verre se trouvant alors mise en parallèle avec la densité attribuée au miroir.

Finalement, au-delà de cette analyse et du choix des éditeurs concernant « *alias* » des manuscrits ou bien « *raras* », on ne peut nier que l'analyse faite par Servius du texte virgilien présente des similitudes avec la théorie épicurienne de la sensation.

On remarque par ailleurs que, dans son commentaire, la corne et l'ivoire sont rattachées à des éléments du corps humain et que ces deux matériaux présentent un aspect purement symbolique.

L'auteur poursuit en essayant de montrer que l'ivoire n'évoque que le luxe et le trompe-l'œil, il ne s'agit que d'un ornement qui masque le réel : « Il y a aussi un autre sens : nous savons que le Sommeil est représenté avec la corne. Et ceux qui ont écrit sur les songes disent qu'ils semblent avoir un effet selon la fortune et le pouvoir de la personne. Et ils sont voisins de la corne : d'où on représente vraie la porte de corne. Ceux qui sont au-dessus de la fortune et ont trop d'ornement et une vaine ostentation, ils disent qu'ils sont faux : d'où on représente fausse la porte d'ivoire, presque trop ornée⁴⁵² ».

Servius va même plus loin. Selon lui, si Énée sort par la porte d'ivoire, celle des songes faux, c'est que le poète sous-entend que tout son exposé du chant VI est faux : « [Virgile] diffère seulement sur ceci à savoir que [Homère] dit que les songes sortent par l'une et l'autre porte, lui < dit que > les ombres vraies < sortent > par la porte de corne, ombres par lesquelles il désigne les songes vrais. Et poétiquement le sens est clair : [Virgile] veut que l'on comprenne que tout ce qu'il a dit était faux⁴⁵³ ».

On peut donc constater que les deux approches sont totalement différentes. Et, si l'on en croit Mireille Armisen-Marchetti, cela s'explique parce que Servius est avant tout un « *grammaticus* » et qu'il lui faut adapter son propos à son public, qu'on imagine plus

⁴⁵² Servius, *Aeneidos librorum VI-XII commentarii* : « *Est et alter sensus : Somnum nouimus cum cornu pingi. Et qui de somniis scripserunt dicunt ea quae secundum fortunam et personae possibilitatem uidentur habere effectum. Et haec uicina sunt cornu : unde cornea uera fingitur porta. Ea uero quae supra fortunam sunt et habent nimium ornatum uanamque iactantiam dicunt falsa esse : unde eburnea quasi ornatior porta, fingitur falsa.* »

⁴⁵³ *Ibid.* : « [...] *hoc tantum differt, quod ille per utramque portam somnia exire dicit, hic umbras ueras per corneam, per quas umbras somnia indicat uera. Et poetice apertus est sensus : uult autem intellegi falsa esse omnia quae dixit.* »

scolaire⁴⁵⁴. Son commentaire s'apparente donc davantage à un ouvrage de vulgarisation que celui de Macrobe qui, lui, n'a pas les mêmes contraintes.

En effet, en proposant un commentaire qui se veut philosophique et non grammatical Macrobe se trouve plus libre, il ne procède plus mot à mot comme les grammairiens, mais par portions de texte beaucoup plus larges. De même, les remarques formelles ou encore historiques sont, la plupart du temps, exclues.

Cependant, ne voir en Servius qu'un grammairien, c'est oublier la place de choix que lui accorde Macrobe dans ses *Saturnales* lorsqu'il écrit, notamment au livre I : « Derrière eux venait Servius, qui venait ouvertement de se destiner à l'enseignement de la grammaire, aussi étonnant par son savoir qu'il est attachant par sa modestie : il tenait les yeux baissés et semblait vouloir se dérober⁴⁵⁵ ». De même, on ne peut nier son intérêt et sa connaissance de la philosophie et des textes antiques qui transparaissent dans toute son œuvre, au travers des nombreux emprunts faits à des auteurs comme Cicéron.

Toutefois, ces deux commentateurs ont une perception limitée de cet épisode, dans la mesure où ils s'attachent à des éléments précis du texte qui sont certes fondamentaux, mais qui ne reflètent pas le passage dans son ensemble.

Le point de vue d'un moderne est légèrement différent, car il a à sa disposition une palette beaucoup plus vaste de textes, de commentaires avec lesquels travailler. Ainsi, notre approche tend davantage à compléter ces analyses tout en essayant de mettre en lumière les références à l'épicurisme présentes dans la fin du chant VI.

Il s'agit de développer un point qui apparaissait déjà chez Servius et de mettre également cet extrait de l'*Énéide* en rapport avec d'autres chants de l'œuvre de Virgile.

Nous avons ici choisi de privilégier l'analyse proposée par Servius, reprise par ailleurs par Paul Veyne dans son commentaire sur les portes du Sommeil, qui voit deux raisons essentielles à la sortie d'Énée par la porte des songes faux.

Premièrement, le chant VI est le seul passage qui soit « une fiction à l'intérieur de la fiction ». Il ne se situe pas dans le monde réel et fait appel au surnaturel, le voyage dans les

⁴⁵⁴ Voir l'édition de Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, p. XXIII-XXIV.

⁴⁵⁵ Macrobe, *Les saturnales*, I, 2 : « *Hos Seruius inter grammaticos doctorem recens professus, iuxta doctrina mirabilis et amabilis uerecundia, terram intuens et uelut latentis similis sequebatur.* »

Enfers ne s'ancre pas dans la réalité contrairement à l'ensemble de l'œuvre qui se présente comme une histoire de la fondation de Rome. Pour lui, Virgile, en faisant sortir son héros par la porte d'ivoire, celle des rêves mensongers, tient à signifier à son lectorat que tout ce passage n'était en fait qu'un songe, une parenthèse symbolique. Il en veut pour preuve que toutes les révélations faites par Anchise à son fils sur son avenir resteront lettre morte, puisque par la suite Énée ne semble en avoir aucun souvenir.

Deuxièmement, et cette explication viendrait renforcer notre hypothèse selon laquelle des liens existent indéniablement entre les théories épicuriennes et les écrits de Virgile, cette sortie par la porte des songes vains serait là pour illustrer le scepticisme de l'auteur face aux croyances populaires. Les dieux virgiliens sont, on l'a vu, moins présents et actifs, plus en retrait du monde et, à travers cette image, l'auteur tient à montrer qu'il n'adhère pas à l'existence des Enfers et de l'au-delà, tout comme Lucrèce et Épicure⁴⁵⁶ pour qui tout cela n'est que vaine superstition⁴⁵⁷.

Pour preuve, Paul Veyne renvoie à un procédé qu'il estime similaire et qui est mis en place par Lucrèce au tout début de son poème.

En effet, les premiers vers du *De rerum natura* sont dédiés à la déesse Vénus sous la protection de laquelle Lucrèce place son poème :

[...] *te sociam studeo scribendis uersibus esse*
quos ego de rerum natura pangere conor
Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni
omnibus ornatum uoluisti excellere rebus.
*Quo magis aeternum da dictis, diua, leporem*⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ « Je pense cependant qu'un des meilleurs connaisseurs de Virgile et de toute la poésie latine, Gordon Williams, a raison : “*In my view, the text of the Aeneid, enjoins a reading that is entirely consistent with the theology of Epicurus*” » (Veyne dans Virgile, *Énéide*, 2013, p. 371).

⁴⁵⁷ Voir notamment, Lucrèce, *De rerum natura*, III, v. 978 et suiv.

⁴⁵⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 24-28 : c'est avec toi Vénus que je souhaite m'allier
pour écrire ce poème sur la nature des choses
dédié à Memmius, notre ami, que toujours, ô divine,
tu voulus en toutes choses parer de l'excellence.
Aussi donne à mes mots une grâce éternelle.

Ouvrir un poème par une invocation à une divinité ou aux Muses est un procédé classique de la poésie grecque et latine, mais ce qui plus inhabituel ici ce sont les vers qui viennent clore cet hymne à Vénus :

*Omnis enim per se diuom natura necessesit
immortali aeuo summa cum pace fruatur,
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.
Nam priuata dolore omni, priuata periclis
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur, nec tangitur ira*⁴⁵⁹.

Certaines éditions estiment ces vers interpolés, notamment parce qu'on les retrouve mot pour mot au chant II (v. 646-651), et ne les conservent pas⁴⁶⁰.

Mais, suivant ici l'analyse de José Kany-Turpin, nous pensons que la présence de ce passage peut se justifier. Lucrèce, au travers de ces quelques lignes, pose les fondements de la doctrine épicurienne⁴⁶¹, à savoir que les dieux demeurent en dehors des affaires humaines, point sur lequel il reviendra par la suite, notamment au chant V et énonce une sorte de programme philosophique. On a parfois été tenté de penser, comme chez Virgile à la fin du chant VI, que le poète signifiait au travers de ces mots à ses lecteurs qu'il se pliait là à un exercice de style, mais que cette évocation divine n'était en aucun cas le reflet de ses convictions personnelles et demeurait strictement symbolique⁴⁶² : « Comme Horace, Virgile est à mes yeux, je l'avoue, un ancien épicurien, rallié à la Cité depuis qu'Auguste l'a rétablie

⁴⁵⁹ *Ibid.*, I, 44-49 : La nature absolue des dieux doit tout entière
jouir de l'immortalité dans la paix suprême,
à l'écart, bien loin des choses de notre monde :
exempte de souffrance, exempte de périls,
forte de ses ressources, sans nul besoin de nous,
elle est insensible aux faveurs, inaccessible à la colère.

⁴⁶⁰ C'est le cas de l'édition du texte proposée par Jackie Pigeaud dans Delattre et Pigeaud (dir.), 2010.

⁴⁶¹ Ce passage fait directement écho à la première maxime capitale d'Épicure : « Ce qui est bienheureux et incorruptible ne connaît pas soi-même d'embarras et n'en cause pas à autrui, de sorte qu'il n'est la proie ni de la colère ni de la complaisance ; car c'est chez un être faible que ce trouve tout ce qui est tel ».

⁴⁶² Voir sur ce point Kany-Turpin, 1997, note 6, p. 470.

en sa paix, son unité impériale et sa grandeur ; pour tout le reste, ce lettré est demeuré très sceptique⁴⁶³. »

Ainsi, Lucrèce, en évoquant l'indifférence des divinités à l'égard des hommes et Virgile, en faisant quitter les Enfers à son héros par la porte d'ivoire, délivraient un message à leurs lecteurs, celui de leur scepticisme respectif face aux superstitions qui entourent la religion.

Toutefois, cette affirmation peut être nuancée. En effet, l'ouverture du premier chant de Lucrèce, qui se place sous le patronage de la déesse Vénus, peut apparaître comme paradoxal et allant contre les enseignements de la doctrine épicurienne, mais on peut également voir dans cette prière le statut textuel particulier qui est donné à la divinité : « La paix obtenue par l'œuvre, dans l'œuvre... Vénus est le plaisir du poème quand elle répand, avec de douces paroles, la paix⁴⁶⁴. »

« Ces propos (ceux de M. Bollack), assurément, ouvrent à l'interprétation une voie nouvelle suivant laquelle le sens et la fonction de l'Hymne à Vénus ne seraient pas à rechercher au niveau de la doctrine (l'épicurisme) ou de la poésie (l'épopée didactique), ni même à celui de leur articulation, mais au plan global de la manifestation textuelle : l'énoncé figurerait l'acte même de son énonciation, en définissant les conditions de l'efficacité sur le lecteur, dans l'instant même où il est proféré, du dire dont cet énoncé est le produit. L'œuvre que Vénus engendre avec la collaboration du poète agit sur le monde élucidé et apaisé qu'elle fait naître et sur le lecteur qu'elle séduit⁴⁶⁵. »

Cette réflexion permet d'allier différents aspects du texte et l'on peut dès lors imaginer qu'une explication de ce type puisse être appliquée au chant VI de l'*Énéide*, qui ne serait donc plus seulement un habile procédé imaginé par l'auteur pour éclairer sur son scepticisme religieux.

En effet, on peut légitimement se demander si ce trait d'ironie virgilien adressé à ses lecteurs était nécessaire. Quel était, en effet, l'intérêt de Virgile de construire un chant entier pour finalement signifier dans les derniers vers qu'il ne fallait pas y adhérer ?

⁴⁶³ Paul Veyne dans Virgile, *Énéide*, 2013, t. II, p. 374.

⁴⁶⁴ Mayotte Bollack, 1978, p. 199.

⁴⁶⁵ Voir le chapitre II du volume d'Alain Deremetz (1995, p. 239-286) consacré à cet hymne à Vénus : ici p. 243-244.

La descente aux Enfers du héros troyen et sa sortie par les portes du Sommeil ont fait l'objet d'analyses très diverses dont quelques-unes peuvent être évoquées ici.

Ainsi, a été émise l'hypothèse que faire sortir Énée par la porte d'ivoire, celle des songes faux, donnait une indication horaire et permettait de préciser la durée de la catabase qui se terminerai avant minuit⁴⁶⁶. Cette précision temporelle paraît cependant superflue dans le contexte général du poème.

Une autre interprétation a consisté à ne pas se focaliser sur la matière même des portes du Sommeil. Ce passage est donc vu uniquement comme une reprise des vers homériques dans lequel n'y a pas lieu de tenir particulièrement compte de la mention de deux portes. Pour autant, ces vers ne sont pas une stricte reprise d'Homère et le jeu sur les mots grecs ne s'applique pas aux termes latins.

Enfin, nous pouvons avancer une explication quant au passage plus métaphorique et qui le rattache directement au domaine du songe⁴⁶⁷. En effet, tout au long de ce chant, on distingue un certain nombre de renvois à l'idée de sommeil. Petit à petit, une atmosphère de plus en plus onirique semble s'installer.

On note tout d'abord que Virgile fait quitter à son héros les Enfers par la porte du Sommeil, mais que lorsque celui-ci y pénètre il aperçoit dès l'entrée un orme dont les branches ploient sous les songes vains qu'il abrite :

*In medio ramos annosaque bracchia pandit
ulmus opaca, ingens, quam sedem Somnia uolgo
uana tenere ferunt*⁴⁶⁸ [...].

Par la suite, il rencontre au fur et à mesure de sa descente des divinités du sommeil « *consanguineus Leti Sopor* » et des figures merveilleuses « *Centauri* », « *Scyllae* » et autres « *Chimaera* », qui ne sont pas sans rappeler les figures de Centaures qui apparaissent en rêve

⁴⁶⁶ Voir à ce sujet, William Everett, 1900, p. 153-154 ; Roger Lesueur, 1992, p. 15-25 et Louis-Francis Rolland, 1957.

⁴⁶⁷ Voir notamment à ce sujet l'article suivant : Julien Es-Borrot, 2016, p. 12-19.

⁴⁶⁸ Virgile, *Énéide*, VI, 282-284 : « Juste devant l'entrée, un orme touffu, géant, étend ses branches, ses bras chargés d'années, que, dit-on, peuplent en foule les songes vains [...]. »

chez Lucrèce⁴⁶⁹. L'épisode est donc borné, il commence au niveau de l'orme abritant des songes vains et se termine par les portes du Sommeil. Il existe donc un lien entre les Enfers, royaume des morts, et le Sommeil qui renvoie précisément à l'idée de « *consanguineus Leti Sopor* » et certains éléments de la doctrine épicurienne.

On remarque ainsi que tout comme il y a deux portes des Enfers, il y a deux portes du Sommeil et ce parallélisme établi entre sommeil et expérience du royaume des morts n'est pas fortuit.

On trouve déjà une idée proche chez Cicéron qui, dans les *Tusculanes*, cherche à montrer que la mort n'est pas à craindre dans la mesure où sa nature se rapproche de celle du sommeil. Si l'expérience du sommeil est indolore, la mort dont elle est une image doit l'être également :

*Habes somnum imaginem mortis eamque cotidie induis : et dubitas quin sensus in morte nullus sit, cum in eius simulacro videas esse nullum sensum*⁴⁷⁰ ?

Ainsi, à la suite de Louis-Francis Rolland⁴⁷¹, on note que ces portes sont jumelles à cause de la parenté qui existe entre *Mors-Somnus* et dont Virgile fait mention au début du chant VI lorsqu'il évoque « le Sommeil, frère de la Mort », le fameux « *consanguineus Leti Sopor* ».

De même, au chant II, il va jusqu'à comparer Troie et ses habitants endormis à des morts que l'on aurait enterrés : « Ils [les Grecs] envahissent la ville ensevelie sous le sommeil et le vin⁴⁷² ». Virgile reprend ici une comparaison que l'on trouve chez Lucrèce. Tous deux emploient le participe formé sur « *sepelio* » qui signifie à la fois « enterrer » et « être endormi », et dont le double sens se déduit aisément de la théorie épicurienne du sommeil :

⁴⁶⁹ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 739-744 :
*Nam certo ex uiuo Centauri non fit imago,
nulla fuit quoniam talis natura animalis ;
uerum ubi equi atque hominis casu conuenit imago,
haerescit facile extemplo, quod diximus ante,
propter subtilem naturam et tenuia texta.*

⁴⁷⁰ Cicéron, *Les Tusculanes*, I, 38 : « Voilà l'image de la mort, le sommeil. Et vous doutez si la mort nous prive de sentiment, vous qui tous les jours expérimentez que le sommeil, qui n'en est que l'image, opère le même effet ? »

⁴⁷¹ Rolland, 1957, p. 187.

⁴⁷² Virgile, *Énéide*, II, 265 : « *Inuadunt urbem somno uinoque sepultam.* »

[...] *tum cum primis ratione sagaci*
unde anima atque animi constet natura uidendum,
et quae res nobis uigilantibus obuia mentes
*terrificet morbo adfectis somnoque sepultis*⁴⁷³ [...].

Pour les épicuriens, le sommeil est causé par la dispersion des atomes dans l'« *anima* », dont les uns sont chassés au-dehors, les autres poussés dans des retraites cachées au fond du corps, les autres simplement disjoints entre eux. Cette dispersion est due elle-même à l'action de l'air, soit extérieur, soit aspiré en nous. En effet, l'expiration rejette un certain nombre d'atomes d'âme tandis que l'inspiration, elle, rétrécit, à cause de l'air entrant, l'espace libre pour les atomes d'âme qui sont ainsi emprisonnés. De même, précise Pierre Boyancé⁴⁷⁴, une action analogue à celle de l'air peut être exercée par la nourriture qui se répand dans les membres et qui produit alors un sommeil beaucoup plus pesant.

On constate donc que le sommeil est étroitement lié au phénomène de la respiration et il en va de même pour la mort.

En effet, selon Lucrèce, il existe entre le sommeil et la mort une différence non pas qualitative des atomes, mais quantitative :

Principio somnus fit ubi est distracta per artus
uis animae, partimque foras eiecta recessit,
et partim contrusa magis concessit in altum.
Dissoluuntur enim tum demum membra fluuntque.
Nam dubium non est animai quin opera sit
sensus hic in nobis ; quem cum sopor inpedit, esse,
tum nobis animam pertubatam esse putandumst
eiectamque foras ; non omnem, namque iaceret

⁴⁷³ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 130-133 :

[...] alors surtout par un raisonnement subtil
découvrir la nature de l'âme et celle de l'esprit,
et ce qui nous vient à l'idée, éveillés
nous terrifie, frappés par la maladie et ensevelis par le sommeil [...].

⁴⁷⁴ Boyancé, 1963a, p. 205.

*aeterno corpus perfusum frigore leti*⁴⁷⁵.

Il y a donc, pour les épicuriens, un rapport d'ordre physiologique entre le sommeil et la mort. Si l'on poursuit notre analyse, on s'aperçoit que l'expérience des Enfers du héros troyen peut être, là aussi, mise en parallèle avec le texte de Lucrèce. En effet, lors de sa traversée du royaume des morts, Énée voit apparaître des êtres monstrueux, figures fabuleuses, mais aussi des défunts qu'il a connus auparavant. Il revoit ainsi la reine Didon et Anchise, son père.

Tout cela se trouve également décrit par Lucrèce dans le *De rerum natura*, mais il s'agit ici de l'expérience du dormeur. Au chant IV, il explique pourquoi l'être endormi voit parfois en songe des bêtes extraordinaires et comment les images des morts parviennent jusqu'à nous⁴⁷⁶.

Un autre élément laissant penser qu'il pourrait s'agir d'un rêve et qu'Énée ne s'est pas physiquement rendu dans le monde souterrain est qu'au moment où il en revient, il semble avoir tout oublié de ce qu'il a vu et de ce qui lui a été révélé quelques instants auparavant, comme s'il venait tout juste de s'éveiller. Il se remet directement en mouvement et passe à l'action, comme on a pu l'observer après les apparitions de certaines divinités, Mercure notamment : « *Ille uiam secat ad nauis sociosque reuisit*⁴⁷⁷. »

Par ailleurs, le héros troyen, accompagné par l'ombre de son père Anchise, quitte les Enfers par la porte d'ivoire :

His ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam

⁴⁷⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 916-924 :
Or donc le sommeil vient quand l'âme s'est déchirée
à travers l'organisme, une partie jetée dehors,
une autre au contraire chassée au fond du corps.
Nos membres alors se relâchent et s'abandonnent.
Or, la sensibilité étant l'œuvre de l'âme,
quand le sommeil l'entrave il nous reste à conclure
que l'âme bouleversée est rejetée dehors.
Jamais toute entière, sinon le corps reposerait,
par le froid de la mort pour toujours envahi.

⁴⁷⁶ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 765-767 :
*Praetera meminisse iacet languetque sopore,
nec dissentit eum mortis letique potitum
iam pridem, quem mens uiuom se cernere credit.*

⁴⁷⁷ Virgile, *Énéide*, VI, 899 : « Il coupe court vers les vaisseaux et va retrouver ses compagnons. »

*Prosequitur dictis portaque emittit eburna*⁴⁷⁸.

Cette précision ne peut pas être anodine, dans la mesure où Virgile établit bien une différence entre les deux portes, faites chacune d'un matériau particulier. L'ivoire, *ebur*, a une signification symbolique assez claire. En effet, l'ivoire, comme l'or et l'argent, est un matériau noble souvent employé en poésie et associé au luxe. Elle est aussi bien souvent le symbole de l'art travaillé⁴⁷⁹. Ainsi, à la fin de ce chant VI, il est précisé que la porte des « *falsa insomnia* » est d'un blanc éclatant « *candenti nitens* » et surtout d'art achevé « *perfecta* ».

Cette porte finement ciselée et travaillée ne pourrait-elle pas revêtir un aspect métapoétique et renvoyer ainsi directement à l'œuvre de Virgile elle-même, en train de s'écrire ?

Comme le suggère Alain Deremetz : « La poésie antique est, en effet, essentiellement poétologique : en parlant du monde des dieux et de la société des hommes, les poètes nous parlent de leur art et font du poème qu'ils sont en train de composer le vrai sujet de leur discours⁴⁸⁰. »

Le poète Virgile, en montrant son héros quittant les Enfers, monde souterrain et ténébreux, empli d'ombres et de figures fabuleuses, par la porte d'ivoire et en en faisant l'image de son œuvre poétique de l'*Énéide*, peut vouloir signifier qu'Énée va réintégrer le cours de ses aventures et que lui va poursuivre son travail d'écriture dans le but de nous offrir un récit digne de cette porte d'ivoire « *perfecta* ».

Énée est ici perçu comme un « *simulacrum* », une « *imago* » de Virgile. C'est ce qui nous a notamment paru pouvoir être déduit de la mention des « *falsa insomnia* ». La plupart du temps, cette expression a été traduite par « songes faux » ou encore « rêves trompeurs », mais il ne faut pas nécessairement prendre l'adjectif « *falsus* » dans son sens premier. En effet, celui-ci fait également émerger l'idée d'apparence trompeuse ou en tout cas non conforme à

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 897-898 : « C'est là qu'Anchise, tout en parlant, raccompagne son fils et la Sibylle et les fait sortir par la porte d'ivoire. »

⁴⁷⁹ L'ivoire est une matière considérée comme précieuse et noble à l'instar de l'or, de l'argent, du marbre ou des pierres précieuses. Elle renvoie par métonymie aux objets d'art faits en ivoire, comme les statues. On en trouve une trace dans cet emploi chez Cicéron (*Verr.*, II, 2, 50 ; 2, 76), Virgile (*En.*, XI, 333), Horace (*Carm.*, I, 31, 6) ou encore Pline (*Nat.*, VIII, 31). Le terme est également employé chez Macrobe (*Somn.*, I, 3, 17) pour désigner la porte qui laisse passer les songes faux.

⁴⁸⁰ Deremetz, 1995, p. 10.

la réalité. Les « *falsa insomnia* » qui sortent par la porte d'ivoire seraient donc ceux qui ne sont pas ce qu'ils semblent être, ceux qui ont pris l'apparence de quelqu'un d'autre et renverraient dans le même temps à la figure du héros troyen dont Virgile a temporairement pris les traits, procédé similaire à celui qu'emploient les divinités pour apparaître aux hommes qui s'incarnent dans un corps qui n'est pas le leur.

Énée est ici une figure du poète et Virgile emprunte, le temps d'un chant, les traits de son héros et nous parle de son œuvre.

« La descente aux Enfers possède donc une signification textuelle et générique inscrite réflexivement dans la narration ; et celle-ci concerne la genèse de l'œuvre, Virgile suggérant au lecteur que son épopée est sortie des Enfers avec son héros par les portes du Sommeil, après qu'il ait lui-même accompli un long cheminement dans les profondeurs inaccessibles du savoir poétique où il a rencontré Orphée et Musée, ces maîtres de vérité⁴⁸¹ »

Nous l'avons vu au travers des divers exemples développés ici, des points de rencontre entre les vers de Virgile, la doctrine d'Épicure et le poème de Lucrèce plus particulièrement ont été mis en lumière. Ainsi, les apparitions et les songes virgiliens sont, par petites touches successives, comme des échos du texte de Lucrèce.

Dans un premier temps, c'est le vocabulaire employé dans ces différents passages qui a retenu notre attention et plus spécialement le fait que Virgile soit peu enclin à attribuer un terme précis caractérisant les songes ou les apparitions. Toutefois, lorsqu'il le fait, cela n'est pas le fruit du hasard et l'emploi de *simulacrum* ou *imago*, bien qu'occasionnel, peut s'entendre en termes épicuriens. Par la suite, la typologie que nous avons pu établir a également révélé une présence moindre des divinités et l'accent mis sur les circonstances entourant les visions d'un dieu ou d'un mort et notamment l'état d'esprit particulier de celui qui les reçoit.

Enfin, nous nous sommes penchée, d'un côté, sur le lien qui semble exister entre les apparitions divines surtout, mais également de mortels à l'état de veille, les nuages et l'emploi qu'en fait Lucrèce comme parallèle de son explication de la théorie des images ; les

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 163.

nuages étant un moyen pour Virgile de souligner le caractère irréel, dû à leur ténuité, de ces apparitions. De l'autre, nous nous sommes intéressée à l'épisode de la descente aux Enfers et au passage des portes jumelles du Sommeil. Celle par laquelle Énée, où en tout cas son image, rejoint le monde des vivants et réintègre la chronologie du récit est faite d'ivoire, matériau lié au domaine artistique, symbolisant l'œuvre même de Virgile.

Conclusion

Les relations entre l'œuvre de Virgile et la philosophie épicurienne ont fait l'objet de développements nombreux et suscitent encore aujourd'hui l'intérêt.

Toutefois, il y avait sans doute un défi à relever en appréhendant une œuvre comme l'*Énéide* du point de vue épicurien et en se restreignant, *a priori*, à la seule étude des songes et des apparitions.

Les songes et les apparitions m'ont paru fournir un objet d'études pertinent dans la mesure où la théorie des images tient une place de choix dans les développements épicuriens et dans les vers de Lucrèce où ils font partie intégrante de la théorie des images qui, comme toutes les sensations, permettent une appréhension et une compréhension du monde qui nous entoure plus authentique, car non encore perturbées par des jugements erronés et des opinions fautives.

Parallèlement, au vu de leur fréquence dans l'épopée virgilienne ainsi que de leur répartition dans presque tous les chants du récit, ils offraient un choix de textes à la fois limité et en même temps suffisamment représentatif.

Dans le même temps, le fait qu'on les associe aux codes épiques issus notamment de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* d'Homère m'a donné l'envie de prolonger l'analyse du texte afin de montrer que les allusions à l'épicurisme étaient bien présentes.

Le texte de Lucrèce a ici été un outil précieux et m'a permis de déchiffrer les allusions épicuriennes et de mettre en lumière certains aspects méconnus du texte virgilien.

Les liens entre l'épicurisme et les écrits virgiliens sont attestés par des études nombreuses, mais ils le sont surtout pour les premiers poèmes des *Bucoliques* et des *Géorgiques* dans lesquels les échos lexicaux ou thématiques ont été largement traités, ce qui est moins vrai dans le cas de l'*Énéide*.

Néanmoins, les points de contact relevés dans ces deux œuvres sont un moyen d'aborder le texte de l'*Énéide* avec plus de nuances.

C'est notamment au travers du lexique et de la comparaison du vocabulaire lié aux songes et aux apparitions dans les textes de Virgile et de Lucrèce que j'ai pu dégager certains emplois

spécifiques. En effet, le choix d'employer tel ou tel terme d'un lexique n'est pas anodin et permet d'appréhender le texte.

Un premier constat s'est alors rapidement imposé, à savoir qu'on ne trouve pas réellement de vocabulaire propre aux songes et aux apparitions chez Virgile. Celui-ci emploie peu de termes pour qualifier les visions divines ou des morts et, quand il le fait, ces termes semblent peu représentatifs, ce dont on s'aperçoit entre autres au travers de leur faible fréquence.

Toutefois, j'ai pu dégager quatre substantifs : « *imago* », « *simulacrum* », « *umbra* » et « *species* ».

Ainsi, malgré le peu de termes spécifiques employés on peut tout de même remarquer certaines affinités avec la philosophie épicurienne.

« *Imago* » apparaît comme un terme clé du corpus et c'est celui qui est le plus présent dans le contexte des songes et des apparitions dans l'*Énéide*, de même que dans le *De rerum natura* où il est très fréquemment employé.

Leur utilisation est en outre assez semblable et des recoupements entre les deux textes émergent. Le substantif désigne ainsi une image dont les caractéristiques extérieures et visibles permettent de l'identifier, c'est le cas pour les images des morts qui se présentent à nous et les représentations des divinités.

Un second terme relevé, « *simulacrum* », est parfois difficile à séparer clairement d'« *imago* » dans notre contexte. Il est peu fréquent chez Virgile et, au contraire, très représenté chez Lucrèce.

Tous deux en font un usage qui a pu sembler indifférencié, mais l'un des vers virgiliens lié à l'apparition de Créuse montre, d'après moi, qu'il n'en est rien. « *Imago* » et « *simulacrum* » sont employés dans le même vers et présentent deux niveaux distincts de la représentation. Le premier terme correspond à la perception de l'image dans son ensemble, tandis que le second désigne plus particulièrement la pellicule d'atomes émanant de chaque objet, caractéristique propre à l'épicurisme.

« *Umbra* » quant à lui, malgré un emploi peu fréquent dans notre corpus, se trouve être un terme intéressant. En effet, dans le texte virgilien comme dans le texte lucrétien, ce qui définit une ombre c'est l'absence de lumière. Dans le contexte de l'épopée, « *umbra* » est

pour l'essentiel lié au monde souterrain des Enfers et désigne aussi bien les morts que l'obscurité qui règne dans le lieu.

Enfin, je me suis penchée sur le cas de « *species* » dont l'emploi chez Lucrèce est notamment lié à l'expression « *naturae species ratioque* », rattachant l'observation de la nature à sa connaissance et à sa meilleure appréhension. Il est remarquable que ce terme clé du vocabulaire philosophique n'apparaisse pas chez Virgile pour qualifier les songes ou les apparitions, ce qui suppose un choix fait par l'auteur, notamment de ne pas donner de portée épistémologique à ces phénomènes auxquels il ne souhaite pas accorder trop de crédit, ceux-ci ayant un rôle factuel.

Ce travail sur le lexique a été le moyen de voir, en fonction du contexte et des différentes leçons données, celles de Servius par exemple ou d'éditeurs modernes, la manière dont on pouvait traduire des termes dont les sens pouvaient *a priori* paraître similaires, mais également de préciser la traduction de certains termes à la lumière de l'éclairage lucrétien.

Le lexique est donc révélateur de la volonté de l'auteur et après avoir mis en parallèle ces quatre termes des rapprochements avec l'épicurisme se précisent. Ce travail sur le vocabulaire fait apparaître des parallèles qui n'étaient pas vus avant. En outre, ceux-ci se révèlent aussi dans les thématiques et les éléments théoriques abordés.

Ainsi, cette mise au point sur le vocabulaire a permis d'établir une typologie des songes et apparitions, tout en précisant celles qui avaient déjà pu être proposées, mais n'entraient pas dans le détail du texte ou ne différenciaient pas de façon précise apparition et songe.

J'ai donc pu définir chacune des catégories. Catégories que l'on retrouve chez Lucrèce où l'on ne rêve pas d'un être vivant et où, lorsqu'une figure anthropomorphe se présente, il s'agit nécessairement du fantôme d'un mort ou de l'image d'une divinité.

Par ailleurs, j'ai également explicité un lien entre les apparitions et les nuages. En effet, la formation des nuages et des images fantastiques chez Lucrèce est similaire à ce qui gouverne à la formation des images. Les mêmes constructions, les mêmes descriptions et le même champ lexical sont employés.

Ces liens ont également pu être appliqués au texte de l'*Énéide*, dans lequel j'ai remarqué que les apparitions étaient régulièrement associées à une brume ou assimilées à une fumée diffuse. Dans ce cadre, l'adjectif « *tenuis* » tient un rôle clé dans la mesure où il caractérise la

subtilité des nuages et des images chez Lucrèce, et celle des apparitions chez Virgile. Les images mentales sont, dans le *De rerum natura*, formées de façon similaire aux nuages, ils dépendent des mêmes mécanismes ; dans l'*Énéide*, le nuage, la brume est un élément constitutif de l'apparition où la subtilité de la matière est fondamentale.

Enfin, l'épisode des portes jumelles du Sommeil, celui de la sortie d'Énée par la porte des songes faux, vient clore cette étude. Ici, ce sont les rapprochements étroits entre le sommeil et la mort qui jalonnent tout le chant VI de la descente aux Enfers, épisode clé du récit virgilien, qui constituent autant d'indices visibles d'une empreinte épicurienne et viennent remettre en question le propos et le mouvement de l'œuvre que l'on attribue généralement à Virgile.

À partir d'un corpus clairement délimité, j'ai pu faire apparaître plusieurs points de contact entre le texte Lucrèce et celui de Virgile qui permettent de mettre en lumière les conclusions suivantes.

Avec la permanence à la référence épicurienne, Virgile instille subtilement un doute, une distance, avec la dynamique générale du récit.

Certains points ont déjà été soulevés : Énée n'est pas nécessairement si pieux qu'on le présente, il peut aussi apparaître comme un antihéros et tout ce qui modifie la représentation traditionnelle du personnage peut être corroboré par une thématique plus modeste, mais moins sujette à interprétation : doute quant à l'entreprise générale.

Ce doute est particulièrement accentué à la fin de la lecture du chant VI de l'*Énéide* et l'embarras des commentateurs tant antiques que modernes face à son interprétation fait prendre la mesure du fait que ce récit, à la manière des « *falsa insomnia* », n'est pas nécessairement ce qu'il laisse supposer de prime abord.

Sa fréquentation de Siron et de Philodème dans la baie de Naples, de même que sa connaissance du texte lucrétien lui ont permis d'assimiler un certain nombre des enseignements propres à la philosophie épicurienne et de s'en imprégner. On en trouve des empreintes, souvent subtiles, dans ses écrits, car selon le contexte et au gré de ses aspirations, des réminiscences épicuriennes apparaissent en filigrane.

L'étude du corpus virgilien des songes et des apparitions et surtout du vocabulaire qui les composent mériterait d'être prolongée afin de mettre en lumière d'autres aspects pouvant

faire écho aux enseignements du Jardin, notamment au travers d'une comparaison plus systématique des termes virgiliens et lucrétiens.

Il serait également envisageable d'essayer d'élargir le corpus afin de voir si un lien peut être établi entre la théorie de la connaissance épicurienne, via les sensations et pas seulement la vue ou les images mentales, et les vers de l'*Énéide*.

Mes recherches n'avaient pas pour objectif de nier les apports des autres courants philosophiques dont s'est également nourri Virgile, ni de revendiquer un épicurisme de fond dans chacun de ses vers, mais bien plutôt de montrer que dans un corpus de textes choisis des traces de sa fréquentation de la baie de Naples avaient subsisté, même si elles ne se dévoilent pas au premier regard.

« L'*Énéide* est à cet égard révélatrice qui [...] invite à une lecture "plurielle", d'où naissent [...] des images non pas lisses et univoques, mais plusieurs dimensions, pleines de facettes, d'ombres et de nuances (En. VI, 832-835), susceptibles d'interprétations bien différentes que celles que désirait le pouvoir officiel⁴⁸². »

⁴⁸² Loupiac, 2008, p. 133.

Annexe 1

Tableau récapitulatif des différents songes et apparitions

	Texte du corpus	Songe	Apparition	Image divine	Image d'un mort
1	I, v. 353-360	X			X
2	II, v. 268-297	X			X
3	III, v. 147-178	X		X	
4	IV, v. 553-573	X		X	
5	V, v. 635-638	X			X
6	VIII, v. 26-67	X		X	
7	I, v. 314-417		X	X	
8	II, v. 588-621		X	X	
9	II, v. 771-794		X		X
10	IV, v. 259-278		X	X	
11	V, v. 618-658		X	X	
12	V, v. 719-740		X		X
13	VIII, v. 608-616		X	X	
14	IX, v. 1-22		X	X	

Annexe 2

Les songes et apparitions dans l'Énéide

Songes

1. Chant I, v. 353-360 : Sychée-Didon

*Ipsa sed in somnis inhumati uenit imago
coniugis ora modis attollens pallida miris ;
crudelis aras traiectaque pectora ferro
nudauit, caecumque domus scelus omne
rexit.
Tum celerare fugam patriaque excedere
suadet
auxiliumque uiae ueteres tellure recludit
thesauros, ignotum argenti pondi et auri.*

Mais l'ombre de son époux privé de sépulture vint à elle **dans son sommeil** avec un étrange visage blafard ; il dévoila l'autel ensanglanté, sa poitrine transperce par le fer, et découvrit tous les côtés du crime secret commis dans sa demeure. Et puis il l'engagea à partir au plus vite, à quitter sa patrie ; pour l'aider dans sa fuite, il lui révéla où étaient enterrés ses antiques trésors, monceaux ignorés d'or et d'argent.

2. Chant II, v. 268-297 : Hector-Énée

*Tempus erat quo prima quies mortalibus
aegris
incipit et dono diuom gratissima serpit.
In somnis ecce ante oculos maestissimus
Hector
uisus adesse mihi largosque effundere
fletus ;
raptatus bigis ut quondam, aterque cruento
puluere perque pedes traiectus lora
tumentis,
ei mihi, qualis erat ; quantum mutatus ab
illo
Hectore qui redit exuias indutus Achilli,
uel Danaum Phrygios iaculatus puppibus
ignis ;
squalentem barbam et concretos sanguine
crinis
uolneraque illa gerens, quae circum
plurima muro
accepit patrios. Vltro flens ipse uidebar
compellare uirum et maestas expromere*

C'était l'heure où le premier sommeil commence pour les malheureux mortels et, par un don des dieux, se glisse en eux comme le bienvenu. **Dans un rêve**, voici qu'Hector se montre présent à mes yeux, un Hector accablé de chagrin et pleurant à chaudes larmes tel qu'il était le jour où un char le traînait, souillé d'une poussière sanglante, ses pieds gonflés traversés par une courroie. Misère de moi, dans quel état il se trouvait ! Qu'il était différent de cet Hector d'autrefois qui revient revêtu de l'armure d'Achille ou ayant lancé l'incendie phrygien sur les vaisseaux des Danaens ! La barbe en broussaille, les cheveux collés par le sang, avec les blessures sans nombre qui lui ont été infligées autour des murs de sa patrie. Dans mon rêve, je l'interpelle, pleurant moi aussi, et j'exhale ma douleur en ces termes : [...]. Il dit et, tirés des profondeurs secrètes du sanctuaire, ses mains rapportent les bandelettes sacrées, la puissante

<p><i>uoces :</i> [...] <i>Sic ait et manibus uittas Vestamque potentem aeternumque adytis effert penetralibus ignem.</i></p>	<p>Vesta et le feu éternel.</p>
---	---------------------------------

3. Chant III, v. 147-178 : les Pénates-Énée

<p><i>Nox erat et terris animalia somnus habebat ; effigies sacrae diuom Phrygiique penates, quos mecum ab Troia mediisque ex ignibus urbis extuleram, uisi ante oculos astare iacentis in somnis multo manifesti lumine, qua se plena per insertas fundebat luna fenestras ; tum sic adfari et curas his demere dictis [...] Talibus attonitus uisis et uoce deorum (nec sopor illud erat, sed coram agnoscere uoltus uelatasque comas praesentiaque ora uidebar ; tum gelidus toto manabat corpore sudor) corripio e stratis corpus tendoque supinas ad caelum cum uoce manus et munera libo intemerata focis.</i></p>	<p>C'était la nuit et tout ce qui vit sur terre s'abandonnait au sommeil. Tandis que j'étais étendu sans dormir, les images sacrées de divinités, les Pénates phrygiens que j'avais emportés de Troie avec moi, enlevés au milieu de la ville en flammes, se montrèrent à mes yeux, se tinrent devant moi ; manifestes dans la vive lumière où se diffusait la pleine lune par les fenêtres ouvertes, voilà qu'ils s'adressent à moi et qu'ils dissipent mes inquiétudes en ces termes [...]. Frappé de stupeur par une telle vision et par la voix des dieux – car ce n'était pas un rêve : il me semblait bien reconnaître les physionomies en face de moi, les chevelures voilées, les visages des présents, cependant qu'une sueur glacée me coulait sur tout le corps –, je m'arrache du lit, j'élève vers le ciel les paumes de mes mains tout en priant et je verse sur le réchaud l'offrande conforme au rite.</p>
--	--

4. Chant IV, v. 553-573 : Mercure-Énée

<p><i>Tantos illa suo rumpebat pectore questus ; Aeneas celsa in puppi iam certus eundi carpebat somnos rebus iam rite paratis. Huic se forma dei uoltu redeuntis eodem obtulit in somnis rursusque ita uisa monere est, omnia Mercurio similis, uocemque coloremque et crinis flauos et membra decora iuuentae : « Nate dea, potes hoc sub casu ducere</i></p>	<p>Telles étaient les plaintes que laissait éclatait son cœur. Quant à Énée, maintenant résolu à partir, il goûtait le sommeil en haut de sa poupe, tous les préparatifs une fois exécutés de point en point. L'apparence d'un dieu revenant sous les mêmes traits se présenta à lui dans son sommeil et lui parut l'avertir de nouveau ; il était en tous points semblable à Mercure, c'étaient sa voix, son teint, ses cheveux blonds, la beauté de son corps juvénile. « Fils d'une déesse, peux-tu</p>
---	--

<p><i>somnos, nec quae te circum stent deinde pericula cernis, demens, nec Zephyros audis spirare secundos ? Illa dolos, dirumque nefas in pectore uersat certa mori, uariosque irarum concitat aestus. Non fugis hinc praeceps, dum praecipitare potestas ? Iam mare turbari trabibus saeuasque uidebis conlucere faces, iam feruere litora flammis, si te his attigerit terris Aurora morantem. Heia age, rumpe moras. Varium et mutabile semper femina. » Sic fatus nocti se immiscuit atrae. Tum uero Aeneas subitis exterritus umbris corripit e somno corpus sociosque fatigat praecipitis [...].</i></p>	<p>continuer à dormir en pareille conjoncture, sans voir les périls dont tu vas te trouver entouré, insensé ! Et n’entends-tu pas souffler les vents favorables ? Mais elle, elle ne roule en son cœur que ruses et forfaits affreux. Résolue à mourir, elle est ballotée sur la joule de ses rancunes qui va et vient. Ne vas-tu donc pas t’enfuir tout droit, tant que tu as la possibilité de faire vite ? Tu vas bientôt voir des navires faire écumer les flots, des torches menaçantes briller de tous côtés et des incendies flamber sur le rivage, si l’aurore te trouve en train de t’attarder sur ces terres. Va donc, pars, ne tarde plus. Une femme est toujours chose variable et changeante. » Ayant dit, le dieu se dissipa dans la nuit noire. Alors Énée, terrifié par cette vision soudaine, s’arrache au sommeil et harcèle ses compagnons [...].</p>
---	--

5. Chant V, v. 635-638 : Cassandre-Iris sous l’apparence de Béroé

<p>[...] «<i>Quin agite et mecum infaustas exurite puppis. Nam mihi Cassandrae per somnum uatis imago ardentis dare uisa faces : “Hic quaerite Troiam ; hic domus est” inquit “uobis.”</i></p>	<p>« [...] Venez avec moi mettre le feu à ces maudits navires. Oui, j’ai vu dans mon sommeil l’image de la prophétesse Cassandre qui me donnait des torches allumées : “Troie, cherchez-la ici, ici est votre séjour”, m’a-t-elle dit.</p>
--	---

6. Chant VIII, v. 26-67 : le Tibre-Énée

<p><i>Nox erat et terras animalia fessa per omnis alituum pecudumque genus sopor altus habebat, cum pater in ripa gelidique sub aetheris axe</i></p>	<p>C’était la nuit et partout sur terre un profond sommeil possédait les vivants fatigués, la race des oiseaux et celle des bêtes, quand le vénérable Énée, l’esprit agité par la guerre funeste, s’étendit sur la rive, sous la fraîcheur de la voûte nocturne, et s’abandonna à un sommeil tardif. Alors, devant lui, le dieu</p>
--	--

<p><i>Aeneas tristi turbatus pectora bello procubuit seramque dedit per membra quietem.</i></p> <p><i>Huic deus ipse loci fluuiio Tiberinus amoeno populeas inter senior se attollere frondes uisus : eum tenuis glauco uelabat amictu carbasus et crinis umbrosa tegebat harundo ; tum sic adfari et curas his demere dictis : [...] « Surge age, nate dea, primisque cadentibus astris Iuuoni fer rite preces iramque minasque supplicibus supera uotis. Mihi uictor honorem persolues. Ego sum, pleno quem flumine cenris stringentem ripas et pinguia culta secantem, caeruleus Thybris, caelo gratissimus amnis. Hic mihi magna domus, celsis caput urbibus exit. » Dixit, deinde lacu fluuius se condidit alto ima petens ; nox Aenean somnusque reliquit.</i></p>	<p>même de ce lieu, Tibérinus au fleuve riant, se dressant entre les frondaisons des peupliers, fit son apparition, vieillard que drapait un fin tissu de voiles glauques et dont la tête était ombragée de roseaux. [...] « Allons, debout, fils de déesse ! Le coucher des étoiles commence, va offrir solennellement tes prières à Junon et viens à bout de sa rancune, de ses menaces, par tes vœux de suppliant. Une fois vainqueur, tu me rendras ton hommage. Je suis celui dont tu vois le cours raser ses berges et séparer de grasses cultures le Tibre azuré, fleuve entre tous chéri du ciel. C'est ici qu'est ma grande demeure, ma tête source pour de hautes cités. » Le Fleuve avait parlé, il disparut dans ses eaux profondes, gagnant ses demeures secrètes ; la nuit et le sommeil abandonnèrent Énée.</p>
--	--

Apparitions

7. Chant I, v. 314-417 : Vénus-Énée

<p><i>Cui mater media sese tulit obuia silua uirginis os habitumque gerens et uirginis arma Spartanae, uel qualis equos Threissa fatigat Harpalyce uolucrumque fuga praeuertitur Hebrum. Namque umeris de more habilem suspenderat arcum uenatrix dederatque comam diffundere uentis,</i></p>	<p>En pleine forêt, sa mère se trouve sur son chemin, sous les traits, le costume et les armes d'une vierge de Sparte ou d'une Thrace, de cette Harpalyce qui crève ses chevaux et devance à la course l'Hèbre rapide. En effet, selon l'usage, cette chasserresse portait à l'épaule un arc léger et avait abandonné sa chevelure aux vents ; ses genoux étaient nus et elle avait retroussé dans sa ceinture les plis flottants de sa robe. [...] Elle dit, se détourna et sa nuque resplendit de l'éclat d'une rose ; sa</p>
---	---

<p><i>nuda genu nodoque sinus collecta fluentis.</i> [...]<i>Dixit et auertens rosea ceruice</i> <i>refulsit,</i> <i>ambrosiaequae comae diuinum uertice</i> <i>odorem</i> <i>spirauere ; pedes uestis defluxit ad imos</i> <i>et uera incessu patuit dea. Ille ubi matrem</i> <i>agnouit, tali fugientem est uoce secutus</i> [...]. <i>At Venus obscuro gradientis aere saepsit,</i> <i>et multo nebulae circum dea fugit amictu,</i> <i>cernere ne quis eos neu quis contingere</i> <i>posset</i> <i>moliriue moram aut ueniendi poscere</i> <i>causas.</i> <i>Ipsa Paphum sublimis abit sedesque reuisit</i> <i>laeta suas, ubi templum illi, centumque</i> <i>Sabaeo</i> <i>ture calent arae sertisque recentibu halant.</i></p>	<p>tête aux cheveux parfumés d’ambrosie exhala une odeur divine ; sa robe coula jusqu’à ses pieds et à sa démarche apparut la vraie déesse. Lui reconnut sa mère qui s’enfuyait et ces paroles coururent après elle [...]. Mais Vénus entoura leur marche d’un brouillard obscur : elle les enveloppa divinement d’un voile nébuleux, pour qu’on ne pût les voir, les toucher, leur faire des difficultés ou leur demander la raison de leur venue. De son côté, elle s’en va par les airs à Paphos, heureuse de revoir ce séjour où elle a son temple et où l’encens de Saba brûle sur cent autels embaumés de fraîches guirlandes.</p>
---	--

8. Chant II, v. 588-621 : Vénus-Énée

<p><i>Talia iactabam et furiata mente ferebar,</i> <i>cum mihi se, non ante oculis tam clara,</i> <i>uidendam</i> <i>obtulit et pura per noctem in luce refulsit</i> <i>alma parens, confessa deam qualisque</i> <i>uideri</i> <i>caelicolis et quanta solet, dextraque</i> <i>prehensum</i> <i>continuit roseoque haec insuper addidit</i> <i>ore [...]</i> <i>Dixerat et spissis noctis se condidit</i> <i>umbris.</i></p>	<p>J’éclatais ainsi et j’étais emporté par un coup de folie, lorsque s’offrit à mes yeux, plus clairement visible qu’elle ne l’avait jamais été, ma gracieuse mère, resplendissant d’une pure lumière à travers la nuit, s’avouant déesse, aussi belle et grande qu’elle aime se montrer aux habitants du ciel. Elle me saisit la main, me retint et ajouta ces mots de ses lèvres roses [...]. Ayant ainsi parlé, elle se renferma dans les ombres épaisses de la nuit.</p>
--	---

9. Chant II, v. 771-794 : Créuse-Énée

<p><i>Quaerenti et tectis urbis sine fine furenti</i> <i>infelix simulacrum atque ipsius umbra</i> <i>Creusae</i> <i>uisa mihi ante oculos et nota maior imago.</i> <i>Obstipui, steteruntque comae et uox</i></p>	<p>Je la cherchais sans fin, courant par les rues de la ville, quand apparut à mes yeux un simulacre déplorable, l’ombre même de Créuse, son image, mais sa stature était plus élevée. Je demeurai stupéfait, mes cheveux se dressèrent sur ma tête et la voix me resta dans</p>
--	---

<p><i>faucibus haesit.</i> <i>Tum sic adfari et curas his demere dictis :</i> « <i>Quid tantum insano iuuat indulgere</i> <i>dolori,</i> <i>o dulcis coniunx ? Non haec sine numine</i> <i>diuom</i> <i>eueniunt ; nec te comitem hinc portare</i> <i>Creusam</i> <i>fas, au tille sinit superi regnator Olympi.</i> <i>Longa tibi exsilia et uastum maris aequor</i> <i>arandum,</i> <i>et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius</i> <i>arua</i> <i>inter opima uirum leni fluit agmine</i> <i>Thybris ;</i> <i>illic res laetae regnumque et regia coniunx</i> <i>parta tibi. Lacrimas dilectae pelle</i> <i>Creusae :</i> <i>non ego Myrmidonum sedes Dolopumue</i> <i>superbas</i> <i>aspiciam aut Grais seruitum matribus ibo,</i> <i>Dardanis et diuae Veneris nurus ;</i> <i>sed me magna deum genetrix his detinet</i> <i>oris.</i> <i>Iamque uale et nati serua communis</i> <i>amorem. »</i> <i>Haec ubi dicta dedit, lacrimantem et multa</i> <i>uolentem</i> <i>dicere deseruit, tenuisque recessit in</i> <i>auras.</i> <i>Ter conatus ibi collo dare bracchia</i> <i>circum ;</i> <i>ter frustra comprehensa manus effugit</i> <i>imago,</i> <i>per leuibus uentis uolucrique simillima</i> <i>somno.</i> <i>Sic demum socios socios consumpta nocte</i> <i>reuiso.</i></p>	<p>la gorge. Voilà qu'elle s'adresse à Énée et dissipe son inquiétude en ces termes : « Pourquoi te complaire autant, mon époux chéri, à une douleur aussi absurde ? Ces choses n'arrivent pas sans la volonté des dieux. Il est contraire à tout que tu emmènes Créuse en ta société ; celui-là même qui règne sur les hauteurs de l'Olympe ne le permet pas. Tu as devant toi des années d'exil et la vaste étendue des flots à labourer. Et tu viendras sur la terre d'Hespérie, où le fleuve lydien entre de fertiles guérets très peuplés, le Tibre pousse ses eaux lentes. C'est là-bas que te sont préparées la prospérité, la royauté et une épouse de sang royal. Cesse de verser des larmes sur une Créuse aimée : non, je n'irai pas voir les superbes demeures des Myrmidons ou des Dolopes, je ne serai pas l'esclave de matrones grecques, moi qui descends de Dardanus et suis la bru de la divine Vénus ; c'est la Grande Mère des dieux qui me retient sur ce rivage. Maintenant, adieu ! Conserve ton amour à notre fils commun. » Ayant dit ces mots, elle me laissa seul malgré mes larmes et tout ce que j'avais encore à lui dire, elle se retira dans l'air impalpable. J'ai tenté à trois reprises de lui mettre les bras autour du cou, trois fois, saisie en vain, l'image m'échappa, égale au vent léger, pareille au songe fugitif.</p>
--	--

10. Chant IV, v. 259-278 : Mercure-Énée

<p><i>Vt primum alatis tetigit magalia plantis,</i> <i>Aenean fundantem arces ac tecta</i></p>	<p>À peine ses pieds ailés ont-ils touché Carthage et ses baraquements qu'il a devant les yeux</p>
---	--

<p><i>nouantem conspicit. [...]</i> <i>Continuo inuadit : « Tu nunc Karthaginis altae fundamenta locas, pulchramque uxori urbem exstruis ? heu, regni rerumque oblite tuarum ! Ipse deum tibi me claro demittit Olympo regnator, caelum et terras qui numine torquet, ipse haec ferre iubet celeris mandata per auras : quid struis ? aut qua spe Libycis teris otia terris ? Si te nulla mouet tantarum gloria rerum [nec super ipse tua moliris laude laborem] Ascanium surgentem et spes heredis Iuli respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus debentur. » Tali Cyllenius ore locutus mortalis uisus medio sermone reliquit et procul in tenuem ex oculis euanuit auram. At uero Aeneas aspectu obmutuit amens, arrectaeque horrore comae et uox faucibus haesit.</i></p>	<p>Énée en train de fonder des ouvrages de défense et de bâtir des maisons neuves. [...] Sans tarder Mercure attaque : « Maintenant tu poses les fondements de la noble Carthage et, pour plaire à ta femme, tu construis une belle cité, oublieux que tu es, hélas ! de ton royaume et de tes affaires. Le roi des dieux en personne, au gré de qui tournent ciel et terre, me fait descendre vers toi du lumineux Olympe ; lui-même m'ordonne de t'apporter, sur les souffles rapides, ses instructions : que machines-tu ? Que peux-tu espérer, à perdre ton temps sur la terre de Libye ? Si la gloire d'un grand avenir ne t'émeut en rien, si pour ta part tu ne veux pas travailler à ta propre renommée, aie égard à Ascagne qui grandit, aux espérances de ton héritier Iule, à qui sont dus le royaume d'Italie et la terre romaine. » Avec ces mots à la bouche, le dieu du Cyllène, rompant l'entretien, quitta les regards des mortels et s'évanouit au loin en un léger nuage. À cette vue, Énée demeura interdit et muet ; d'épouvante, ses cheveux se dressèrent sur sa tête et la voix lui resta dans la gorge.</p>
---	---

11. Chant V, v. 618-658 : Iris-les Troyennes

<p><i>Ergo inter medias sese haud ignara nocendi conicit et faciemque deae uestemque reponit ; fit Beroe, Tmarii coniunx longaeua Dorycli, cui genus et quondam nomen natiq fuissent, ac sic Dardanidum mediam se matribus infert. [...] Hic una e multis, quae maxima natu, Pyrgo, tot Priami natorum regia nutrix : « Non Beroe uobis, non haec Rhoeteia, matres,</i></p>	<p>Iris n'ignore pas comment faire du mal. Elle se jette donc au milieu de ces femmes, en quittant son visage et ses vêtements de déesse ; elle devient la vieille épouse de Doryclès du Tmaros, Béroé, qui avait eu jadis un rang, un grand nom, des rejetons. C'est sous cette apparence qu'elle se mêle aux matrones troyennes. [...] « Croyez-moi, mesdames, ce n'est pas là Béroé, ce n'est pas l'épouse troyenne de Doryclès : notez les marques d'une beauté divine, voyez sa voix, sa démarche ! Moi qui vous parle, quand j'ai quitté tantôt Béroé, je l'ai laissée malade et</p>
---	---

*est Dorycli coniunx ; diuini signa decoris
ardentisque notate oculos, qui spiritus illi,
quis uoltus uocisque sonus uel gressus
eunti.*

*Ipsa egomet dudum Beroen digressa
reliqui*

*aegram, indignantem tali quod sola
careret*

*munere nec meritos Anchisae inferret
honores. »*

Haec effata.

*At matres primo ancipites oculisque
malignis*

*ambiguae spectare rates miserum inter
amorem*

*praesentis terrae fatisque uocantia regna,
cum dea se paribus per caelum sustulit
alis*

*ingentemque fuga secuit sub nubibus
arcum.*

furieuse d'être la seule à manquer une pareille cérémonie et à ne pouvoir rendre à Anchise les honneurs qui lui sont dus. » Ainsi dit-elle. Et les matrones d'hésiter d'abord et de regarder les vaisseaux avec des yeux torves, partagées qu'elles étaient entre un amour malchanceux pour la présente terre et le destin qui appelle à l'empire, **quand tout à coup la déesse, avec ses deux ailes simultanément étendues, s'éleva dans les airs et disparut, en laissant dans son sillage un arc gigantesque sous le ciel.**

12. Chant V, v. 719-740 : Anchise-Énée

*Talibus incensus dictis senioris amici
tum uero in curas animo diducitur omnis,
et Nox atra polum bigis subuecta tenebat.*

*Visa dehinc caelo facies delapsa parentis
Anchisae subito talis effundere uoces :
« Nate, mihi uita quondam, dum uita
manebat,*

*care magis, nate, Iliacis exercite fatis,
imperio Iouis huc uenio, qui classibus
ignem*

*depulit, et caelo tandem miseratus ab alto
est.*

*Consiliis pare quae nunc pulcherrima
Nautes*

*dat senior ; lectos iuuenes, fortissima
corda,*

*defer in Italiam ; gens dura atque aspera
cultu*

*debellanta tibi Latio est. Ditis tamen ante
infernus accede domos et Auerna per alta*

L'esprit enflammé par les paroles du vieillard ami, c'est alors qu'Énée se partage entre mille inquiétudes. Et la noire Nuit, traînée par les deux chevaux de son char, occupait le firmament. Alors lui apparut tout à coup **l'image** de son père Anchise, descendu du ciel, qui lui tint ses propos : « Mon fils qui m'était autrefois plus cher que la vie, tant que ma vie durait ; mon fils, que le destin d'Ilion met à l'épreuve, je viens ici sur l'ordre de Jupiter, qui a repoussé de tes vaisseaux l'incendie et qui, du haut du ciel, e eu enfin pitié : suis les excellents conseils que te donne à présent le vieux Nautès. Ne transporte en Italie que des hommes bien choisis, les cœurs les plus intrépides : dans le Latium, il te faudra soumettre une nation dure, aux mœurs belliqueuses. Cependant, accède d'abord au séjour infernal de Dis et, par le profond Auerne, viens, mon fils, t'entretenir avec moi.

<p><i>congressus pete, nate, meos. Non me impia namque Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum concilia Elysiumque colo. Huc casta Sibylla nigrarum multo pecundum te sanguine ducet. Tum genus omne tuom et quae dentur moania disces. Iamque uale ;torquet medios Nox umida cursus et me saeuos equis Oriens adflauit anhelis. » Dixerat et tenuis fugit ceu fumus in auras.</i></p>	<p>Car ce n'est pas le Tartare impie, l'Ombre sinistre qui me détient, mais j'habite l'Élysée et les aimables assemblées des hommes pieux. La chaste Sibylle t'y conduira, au prix du sang de beaucoup de brebis noires. Alors tu connaîtras toute ta descendance et quelles cités te sont assignées. Maintenant, va : la nuit humide fait demi-tour au milieu de sa course et je sens sur moi l'haleine des chevaux haletants de l'Orient cruel. » Il avait dit et, comme une fumée, il prit la fuite dans les airs impalpables.</p>
--	--

13. Chant VIII, v. 608-616 : Vénus-Énée

<p><i>At Venus aetherios inter dea candida nimbo dona ferens aderat ; natumque in ualle reducta ut procul egelido secretum flumine uidit, talibus adfata et dictis seque obtulit ultro : « En perfecta mei promissa coniugis arte munera ; ne moxa ut Laurentis, nate, superbos aut acrem dubites in proelia poscere Turnum. » Dixit et amplexus nati Cytherea petiuit, arma sub aduersa posuit radiantia quercu.</i></p>	<p>Mais Vénus, blanche déesse à travers les nuées, était déjà là, apportant ses présents. Dès qu'elle vit que son fils s'était écarté dans un vallon retiré, auprès d'un fleuve aux fraîches eaux, elle alla s'offrir à sa vue et prit la parole la première : « Voici des cadeaux, chefs-d'œuvre où mon époux a mis tout l'art que je t'avais promis. N'hésite pas, mon fils, à provoquer bientôt au combat les orgueilleux Laurentes ou le rude Turnus. » Ainsi parla Cythérée, et elle vint embrasser son fils. Les armes étincelantes, elle les déposa en face de lui, au pied d'un chêne.</p>
---	---

14. Chant IX, v. 1-22 : Iris-Turnus

<p><i>Atque ea diuersa penitus dum parte geruntur. Irim de caelo misit Saturnia Iuni audacem ad Turnum. Luco tum forte parentis Pilumni Turnus sacrata ualle sedebat. Ad quem sic roseo Thaumantias ore locuta</i></p>	<p>Et, tandis que tout cela se déroulait dans une région d'Italie fort lointaine, la Saturnienne Junon, du haut du ciel, envoya Iris vers le hardi Turnus. Or Turnus se trouvait alors assis dans un vallon consacré, dans le bois de son aïeul Pilumnus. La fille de Thaumatas, de ses lèvres de rose, lui parla ainsi : [...]. Elle dit et, avec ses deux ailes simultanément étendues,</p>
--	--

est :

[...] *Dixit et in caelum paribus se sustulit
alis*

*ingentemque fuga secuit sub nubibus
arcum.*

*Agnouit iuuenis duplicisque ad sidera
palmas*

sustulit et tali fugientem est uoce secutus :

*« Iri, decus caeli, quis te mihi nubibus
actam*

detulis in terras ? [...] »

elle s'éleva vers le ciel et décrivit dans sa fuite un arc immense sous les nues. Le jeune guerrier la reconnut, leva vers les astres les paumes de ses mains et poursuivit la fugitive de ses paroles : « Iris, ornement des cieux, qui donc t'a envoyée par les nues vers ma terre ? [...] »

Bibliographie

I. Sources antiques

ATHÉNÉE, *The Learned Banqueters*, texte établi par G. Kaibel (Leipzig, Teubner, 1887-1890) et traduit par S. Douglas Olson, book 12, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010.

ARISTOTE

- *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1995².
- *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1953.
- *Parva naturalia*, texte établi par W. Biehl (Leipzig, Teubner, 1898) texte traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1951.

CICÉRON

- *De divinatione*, texte établi par R. Giomini (Leipzig, Teubner, 1975) et traduit par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2004.
- *De la divination*, texte établi par A. S. Pease (Urbana, University of Illinois, 1920-1923) et traduit par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livres », 1992.
- *La nature des dieux*, texte établi par A. S. Pease (Cambridge, Harvard University Press, 1955-1958) et traduit par C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livres », 2002.
- *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte établi et traduit par J. Martha, t. I, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1990⁵.
- *Discours. Contre Pison*, texte établi et traduit par P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1966.
- *Les Tusculanes*, texte établi par G. Fohlen et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1960².
- *Traité du destin*, texte établi et traduit par A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1933.

DONAT

- *Vie de Virgile*, texte établi et traduit par Philippe Heuzé, dans Virgile, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2015.
- *Vitae Vergilianae*, texte établi par J. Brummer, Leipzig, Teubner, 1912.

ENNIUS, *The Annals*, texte établi et traduit par O. Skutsch, Oxford, Clarendon press, 1985.

ÉPICURE

- *Lettre à Ménécée*, texte établi par H. Usener (Leipzig, Teubner, 1887) et traduit par P.-M. Morel, Paris, Flammarion, 2009.
- *Lettres, maximes, sentences*, texte établi par H. S. Long (Oxford, Clarendon Press, 1964) et traduit par J.-F. Balaudé, Paris, Librairie générale française, 1994.
- *Doctrines et maximes*, texte établi par P. von der Mühlh (Leipzig, Teubner, 1922) et traduit par M. Solovine, Paris, Hermann, 1965.

HORACE, *Satires*, texte établi et traduit par F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1932.

HOMÈRE

- *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, t. I : ch. I-VI, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1937.
- *Iliade*, texte établi et traduit par P. Mazon, t. IV : ch. XIX-XIV, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1938.
- *Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, t. I : ch. I-VII, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1924.
- *Odyssée*, texte établi et traduit par V. Bérard, t. III : ch. XVI-XXIV, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1924.

LACON, Démétrios

- *La Forme du dieu*, texte traduit par D. Delattre, dans D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2010.
- *La Forma del Dio (PHerc.1055)*, texte établi et traduit par M. Santoro, Naples, Bibliopolis, 2000.

LAËRCE, Diogène

- *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, texte établi par C. G. Cobet (Paris, Didot, 1850) et traduit par R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
- *Vitae philosophorum*, texte établi par H. S. Long, t. II, Oxford, Clarendon Press, 1964.

LUCRÈCE

- *De rerum natura*, texte établi par A. Ernout et C. Bailey et traduit par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997².
- *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura libri sex*, texte établi et traduit par C. Bailey, Oxford, Clarendon Press, 1947, 3 vol.
- *De la nature*, texte établi et traduit par A. Ernout, t. I-III, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1920-1921.

MACROBE

- *Commentaire au Songe de Scipion*, texte établi et traduit par M. Armisen-Marchetti, t. I et II, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 2001.
- *Les Saturnales*, texte établi par J. A. Willis (Leipzig, Teubner, 1963) et traduit par C. Guittard, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livres », 1997.

PHILODÈME

- *On piety*, texte établi et traduit par D. Obbink, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- *Il buon re secondo Omero*, texte établi et traduit par T. Dorandi, Naples, Bibliopolis, 1982.

PLATON, *Timée*, établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1956³.

PROPERCE, *Élégies*, texte établi et traduit par S. Viarre, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 2005.

SAINT-AUGUSTIN

- *La Cité de Dieu*, Lucien Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2000.
- *De civitate dei*, texte établi par B. Dombart et A. Kalb, vol. II, l. I-XIII, Leipzig, Teubner, 1928.

SERVIUS

- *Commentaire sur l'Énéide de Virgile. Livre VI*, texte établi et traduit par E. Jeunet-Mancy, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 2012.
- *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii / recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hájeu. Vol. II, Aeneidos librorum VI-XII commentarii / recensuit Georgius Thilo*, Hildesheim, G. Olms, 1961.
- *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina / commentarii recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. 3, Appendix Serviana. 1, In Vergilii Bucolica et georgica / commentarii recensuit Georgius Thilo*, Hildesheim, G. Olms, 1961
- *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina / commentarii recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Vol. I, Aeneidos librorum I-V commentarii / recensuit Georgius Thilo*, Leipzig, Teubner, 1881.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, texte établi par J. Bayet et traduit par G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1941.

VIRGILE

- *Œuvres complètes*, édition établie par J. Dion et P. Heuzé, avec A. Michel pour les « Géorgiques », Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2015.
- *Énéide*, texte établi par J. Perret et traduit par P. Veyne, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- *Énéide*, édition présentée et annotée par S. Laigneau et texte traduit par M. Lefaure, Paris, Librairie générale française, 2004.
- *Énéide*, texte établi et traduit par J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1977-1980.
- *Aeneid, liber secundus*, texte établi par R. G. Austin, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- *Énéide*, texte établi par H. Goelzer et traduit par A. Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1938².
- *Géorgiques*, texte établi et traduit par J. Dion, P. Heuzé et A. Michel, dans Virgile, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2015.
- *Géorgiques*, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1926.

- *Bucoliques*, texte établi par E. de Saint-Denis, traduit par A. Videau et commenté H. Casanova-Robin, Paris, Les Belles Lettres, « Commentario », 2014.
- *Bucoliques* texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1942.

II. Bibliographie générale et critique

Ouvrages

ANDRÉ, 1967 : André Jean-Marie, *Mécène : essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres.

ARMSTRONG, FISH, JOHNSTON *et al.*, 2004 : Armstrong David, Fish Jeffrey, Johnston Patricia A. *et al.*, *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin, University of Texas Press.

ASMIS, 1984 : Asmis Elizabeth, *Epicurus Scientific Method*, Londres, Cornell University Press.

AUVRAY-ASSAYAS et DELATTRE (dir.), 2001 : Auvray-Assayas Clara et Delattre Daniel (dir.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'ENS.

BALAUDÉ, 2002 : Balaudé Jean-François, *Le vocabulaire d'Épicure*, Paris, Ellipses.

BENFERHAT, 2005 : Benferhat Yasmina, *Ciues Epicurei : les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles, Latomus.

BERTHELET, 2015 : Berthelet Yann, *Gouverner avec les dieux : autorité, auspices et pouvoir, sous la République et sous Auguste*, Paris, Les Belles Lettres.

BLOCH, 1984 : Bloch Raymond, *La divination dans l'Antiquité*, Paris, PUF.

—, 1964 : *Liberté et déterminisme dans la divination romaine*, Bruxelles, s. n.

BOISSIER, 1979 : Boissier Gaston, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Hildesheim, Olms.

BOLLACK, 1978 : Bollack Mayotte, *La raison de Lucrèce*, Paris, Minuit.

BOUCHÉ-LECLERCQ, 1963a [1879-1882] : Bouché-Leclercq Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. I, Bruxelles, E. Leroux.

—, 1963b [1879-1882] : *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. IV, Bruxelles, E. Leroux.

BOULOGNE, 2003 : Boulogne Jacques, *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Septentrion.

- BOUQUET, 2001 : Bouquet Jean, *Le songe dans l'épopée latine d'Ennius à Claudien*, Bruxelles, Latomus.
- BOYANCÉ, 1936 : Boyancé Pierre, *Études sur le Songe de Scipion*, Limoges, A. Bontemps.
- , 1963a : *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF.
- , 1963b : *La religion de Virgile*, Paris, PUF.
- , 1964 : *Lucrèce : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF.
- , 1969 : *Épicure*, Paris, PUF.
- BRISSON, 1966 : Brisson Jean-Paul, *Virgile, son temps et le nôtre*, Paris, Maspero.
- BRUIT-ZAIDMAN et SCHMITT-PANTEL, 1989 : Bruit-Zaidman Louise et Schmitt-Pantel Pauline, *La religion grecque*, Paris, A. Colin.
- BRUN, 1962 : Brun Jean, *L'épicurisme*, Paris, PUF.
- , 1964 : *Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF.
- , 1972 : *Le stoïcisme*, Paris, PUF.
- CAMPS, 1969 : Camps William A., *An introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford University Press.
- CARCOPINO, 1930 : Carcopino Jérôme, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, L'Artisan du livre.
- CASTNER, 1988 : Castner Catherine, *Prosopography of Roman Epicureans*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang.
- DAMISCH, 1972 : Damisch Hubert, *Théorie du nuage. Pour une histoire de la peinture*, Paris, Seuil.
- DEBRU, 1990 : Debru Claude, *Neurophilosophie de rêve*, Paris, Hermann.
- DELATTRE et PIGEAUD (dir.), 2010 : Delattre Daniel et Pigeaud Jackie, *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade ».
- DELEUZE, 1969 : Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- DEREMETZ, 1995 : Deremetz Alain, *Le miroir des Muses. Poétiques de la réflexivité à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- DES PLACES, 1969 : Des Places Édouard, *La religion grecque : dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, A. et J. Picard.
- DIELS et KRANZ, 1962 : Diels Hermann et Kranz Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DONLAN, 1978 : Donlan Walter, *The classical world bibliography of Vergil*, New York, Garland.

- DUMONT, DELATTRE et POIRIER, 1988 : Dumont Jean-Paul, Delattre Daniel et Poirier Jean-Louis, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard.
- ELLIOTT, 2013 : Elliott Jackie, *Ennius and the architecture of the Annales*, Cambridge University Press.
- ERNOUT et ROBIN, 1925-1928 : Ernout Alfred et Robin Léon, *Lucrèce. « De Rerum natura ». Commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure*, Paris, Les Belles Lettres.
- ERNOUT et MEILLET, 1959 : Ernout Alfred et Meillet Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck.
- ETIENNE et O'MEARA 1996 : Etienne Alexandre et O'Meara Dominic, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Oenoanda*, Paris, Cerf.
- FERRARY, 2014² : Ferrary Jean-Louis, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, École française de Rome.
- FESTUGIÈRE, 1968 : Festugière André-Jean., *Épicure et ses dieux*, Paris PUF.
- FISHER, 2013 : Fisher Jay, *The Annals of Quintus Ennius and the Italic tradition*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- FLACELIÈRE, 1959 : Flacelière Robert, *Plutarque et l'épicurisme*, Università di Genova.
- FLOWER, 1996 : Harriet I. Flower, *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*, Oxford, Clarendon Press.
- FRATANTUONO, 2007 : Fratantuono Lee, *Madness unchained: a reading of Virgil's Aeneid*, Bruxelles, Latomus.
- GALE, 2000 : Gale Monica R., *Virgil on the nature on things: the Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge University Press.
- GIGANDET, 1998 : Gigandet Alain, *Fama deum : Lucrece et les raisons du mythe*, Paris, Vrin.
- GIGANDET et MOREL, 2007 : Gigandet Alain et Morel Pierre-Marie, *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF.
- GIGANTE, 1984 : Gigante Marcello, *Virgilio e la Campania*, Naples, Giannini.
- , 1987 : *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1990 : *Filodemo in Italia*, Florence, Le Monnier.
- GRIMAL, 1985 : Grimal Pierre, *Virgile, ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Arthaud.
- GUILLAUMONT, 1984 : Guillaumont François, *Philosophe et augure : recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus.

- HARDIE, 2009 : Hardie Philip, *Lucretian Receptions: History, The Sublime, Knowledge*, Cambridge University Press.
- HARDIE et GILLEPSIE (dir.), 2007 : Hardie Philip et Gillepsie Stuart, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press.
- HEINTZ (dir.), 1997 : Heintz Jean-Georges, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, De Boccard.
- HOLMES et SHEARIN, 2012 : Holmes Brooke et Shearin Wilson H., *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford University Press.
- HORNSBY, 1970 : Hornsby Roger A., *Patterns of action in the Aeneid: an interpretation of Vergil's epic similes*, University of Iowa Press.
- JAEGER, 1947 : Jaeger Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press.
- JOHNSON, 2000 : Johnson Walter R., *Lucretius and the Modern World*, Londres, Duckworth.
- KIRK *et al.*, 1995 : Kirk Geoffrey. S. *et al.*, *Les philosophes présocratiques : une histoire critique avec un choix de textes*, Hélène-Alix de Weck (trad.), Paris, Cerf.
- KOCH-PIETTRE, 2005 : Koch-Piettre Renée, *Comment peut-on être Dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, Belin.
- LAURENS, 2014 : Laurens Pierre, *Histoire critique de la littérature latine*, Paris, Les Belles Lettres.
- LONG et Sedley, 1987 : Long Anthony A. et Sedley David N., *The Hellenistic philosophers*, 2 vol., Cambridge University Press (Traduction française de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001).
- LYNE, 1987 : Lyne Richard O. A. M., *Further voices in Vergil's Aeneid*, Oxford University Press.
- MELLINGHOFF-BOURGERIE, 1990 : Mellinghoff-Bourgerie Viviane, *Les incertitudes de Virgile : contributions épicuriennes à la théologie de l'Énéide*, Bruxelles, Latomus.
- MINADEO, 1969 : Minadeo Richard, *The lyre of science: form and meaning in Lucretius' De rerum natura*, Detroit, Wayne State University Press.
- MONET (dir.), 2003 : Monet Annick, *Le jardin romain, épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Conseil de l'université Lille-3.
- MOREL, 2009 : Morel Pierre-Marie, *Épicure : la Nature et la Raison*, Paris, Vrin.
- NÉRAUDAU, 2013 : Néraudau Jean-Pierre, *L'Olympe du Roi-Soleil. Mythologie et idéologie royale au Grand Siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

- NIZAN, 1965 : Nizan Paul, *Les matérialistes de l'Antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Maspero.
- OBBINK (dir.), 1995 : Obbink Dirk, *Philodemus and Poetry*, Oxford University Press.
- PERRET, 1959 : Perret Jacques, *Virgile*, Paris, Seuil.
- PUTNAM, 1995 : Putnam Michael C. J., *Virgil's Aeneid: interpretation and influence*, Londres, University of North Carolina Press.
- RIST, 1972 : Rist John M., *Epicurus: an introduction*, Cambridge University Press.
- ROUVERET, 1989 : Rouveret Agnès, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne (V^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle ap. J.-C.)*, École française de Rome.
- SALEM, 1996 : Salem Jean, *Démocrite : grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, Vrin.
- , 2014 : *Démocrite, Épicure, Lucrèce, la vérité du minuscule*, La Versanne, Encre marine.
- SANTANGELO, 2013 : Santangelo Federico, *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*, Cambridge University Press.
- SAURON, 1994 : Sauron Gilles, *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, École française de Rome.
- SCHIED, 1985 : Schied John, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte.
- , 2002 : *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin.
- SCHIESARO, 1990 : Schiesaro Alessandro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pise, Giardini.
- SCHRIJVERS, 1970 : Schrijvers Peter H., *Horror ac divina voluptas, études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, A. M. Hakkert.
- SEZNEC, 1980 : Sez nec Jean, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion.
- SIDER, 1997 : Sider David, *The Epigrams of Philodemus*, Oxford University Press.
- SMADJA ET GENY, 1999 : Smadja Élisabeth et Geny Évelyne, *Pouvoir, divination, prédestination dans le monde antique*, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises.
- SMITH, 1993 : Smith Martin F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Naples, Bibliopolis.
- , 2003 : *Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Naples, Bibliopolis.
- STEINER, 1952 : Steiner Hans R., *Der Traum in der Aeneis*, Berne, P. Haupt.

THOMAS, 1981 : Thomas Joël, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles Lettres.

—, 1986 : *Le dépassement du quotidien dans l'Énéide, les Métamorphoses d'Apulée et le Satiricon*, Paris, Les Belles Lettres.

TSOUNA, 2007 : Tsouna Voula, *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press.

VERNANT, 1989 : Vernant Jean-Pierre, *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.

VESPERINI, 2012 : Vesperini Pierre, *La philosophia et ses pratiques : d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome.

WARREN (dir.), 2009 : Warren James, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press.

YATES, 1975 : Yates Frances A., *L'art de la mémoire*, Paris, Gallimard.

ZIELINSKI, 1926 : Zielinski Tadeusz, *La religion de la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres.

Articles, notes et commentaires

ANDRÉ, 1974 : André Jean-Marie, « Cicéron et Lucrèce : loi du silence et allusions polémiques », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, p. 21-38.

ARCELLASCHI, 1992 : Arcellaschi André, « Ennius et l'apparition d'un langage philosophique », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, p. 59-73.

ARMSTRONG, 2004 : Armstrong David, « Introduction », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 1-20.

—, 2011 : « Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri », dans Jeffrey Fish et Kirk R. Sanders (dir.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge University Press, p. 105-128.

ARRIGHETTI, 1997 : Arrighetti Graziano, « Lucrèce dans l'histoire de l'épicurisme. Quelques réflexions », dans Keimpe A. Algra, Mieke H. Koenen and Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, North-Holland, p. 21-33.

ASMIS, 1981 : Asmis Elizabeth, « Lucretius explanation of moving dream figures at 4.768-76 », *American Journal of Philology*, n° 102, p. 138-145.

—, 1995a : « Epicurean Poetics », dans Dirk Obbink (dir.), *Philodemus and Poetry*, Oxford University Press, p. 15-34.

- , 1995b : « Philodemus on Censorship, Moral Utility, and Formalism in Poetry », dans Dirk Obbink (dir.), *Philodemus and Poetry*, Oxford University Press, p. 148-177.
- AUVRAY-ASSAYAS, 1992 : Auvray-Assayas Clara, « Le livre I du *De natura deorum* et le traité *De signis* de Philodème : problèmes de théologie et de logique », *REL*, n° 69, p. 51-62.
- , 1997 : « L'évidence de la sensation épicurienne : le témoignage de Cicéron », dans Carlos Lévy et Laurent Pernot (dir.), *Dire l'évidence*, Paris, L'Harmattan, p. 157-175.
- , 1998 : « Images mentales et représentations figurées », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 299-309.
- , 1999 : « Lucrèce dans le *De natura deorum* de Cicéron : une réflexion sur les implications de la poétique atomiste », dans Rémy Poignault (dir.), *Présence de Lucrèce : actes du colloque de Tours, 3-5 décembre 1998*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 101-110.
- , 2005 : « Species », dans Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, p. 1203.
- , 2010 : « Notice. Cicéron », dans Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1311-1321.
- AURICCHIO ET GUERRA, 1980 : Auricchio Francesca et Guerra Adele, « Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane », dans Francesco Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico: atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 Aprile 1979*, Università di Catania, p. 467-475.
- BABUT, 2005 : Babut Daniel, « Sur les dieux d'Épicure », *Elenchos*, vol. XXVI, n° 1, p. 79-110.
- BADILITA, 2002 : Badilita Smaranda, « Le symbolisme des couleurs chez Philon : l'exemple du *De Somniis*, I, 189-227 », dans Laurence Villard (dir.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, p. 153-165.
- BALAUDÉ, 1994 : Balaudé Jean-François, « Introduction », dans Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, Paris, Librairie générale française.
- BARIGAZZI, 1969 : Barigazzi Adelmo, « Épicure et le scepticisme », dans *Actes du VIII^e congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 286-293.
- BAROIN, 1998 : Baroin Catherine, « La maison romaine comme image et lieu de mémoire », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 177-191.
- BELAYCHE et RÜPKE, 2007 : Belayche Nicole et Rüpke Jörg, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain », *RHR*, n° 224, p. 139-147.

BENFERHAT, 2001 : Benferhat Yasmina, « “*Cum scriberem contra Epicureos...*” Cicéron et l'épicurisme dans les *Tusculanes I-II* », *Vita Latina*, vol. 164, n° 1, p. 21-35.

BLOCH, 1968a : Bloch Raymond, « À propos de l'*Énéide* de Virgile : réflexions et perspectives », *REL*, n° 45, p. 325-342.

—, 1968b : « La divination en Étrurie et à Rome », dans André Caquot et Marcel Leibovici (dir.), *La divination*, Paris, PUF, p. 197-232.

BOUQUET, 1997 : Bouquet Jean, « La nuit, le sommeil et le songe chez les Élégiques latins », *REL*, n° 74p. 182-211.

BOYANCÉ, 1927 : Boyancé Pierre, « Sur quelques vers de Virgile (*Géorgiques*, II, v. 390-392) », *Revue archéologique*, n° 25, p. 361-379.

—, 1960 : « L'épicurisme dans la société et la littérature romaines », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° XIXp. 499-516.

—, 1972 : « Sur la théologie de Varron », *Études sur la religion romaine*, Rome, École française de Rome, p. 253-282.

BRELICH, 1967 : Brelich Angelo, « Le rôle des rêves dans la conception religieuse du monde en Grèce », dans Roger Caillois et Gustav von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, p. 282-289.

BRICAULT et PRESCENDI, 2009 : Bricault Laurent et Prescendi Francesca, « Une “théologie en images” ? », dans Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge et Danny Praet (dir.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Rome, Institut belge d'histoire, p. 63-80.

CAMBIANO, 1980 : Cambiano Giuseppe, « Democrito e i sogni », dans Francesco Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 Aprile 1979*, Università di Catania, p. 437-450.

—, 1989 : « I testi filosofici », dans Guglielmo Cavallo, Paolo Fedeli et Andrea Giardina (dir.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 1, p. 241-276.

CHABERT, 1915 : Chabert Samuel, « Virgile maître d'énergie », *Revue des études anciennes*, vol. 17, n° 4.

CHAMBERT, 2003 : Chambert Régine, « L'influence de Lucrèce dans les poèmes de jeunesse de Virgile », dans Annick Monet (dir.), *Le jardin romain, épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Conseil de l'université Lille-3, p. 247-264.

—, 2004 : « Vergil's epicureanism in his early poems », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 43-60.

- CHAMPEAUX, 2005 : Champeaux Jacqueline, « Permission, monition, prédiction : les signes de la divination romaine », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 211-222.
- CLAY-STRAUSS, 1976 : Clay-Strauss Jenny, « The argument of the end of the Vergil's second Georgic », *Philologus*, n° 120, p. 232-245.
- CUNY-LE CALLET, 2003 : Cuny-Le Callet Blandine, « Les monstres dans la météorologie de Lucrèce », dans Christophe Cusset (dir.), *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyance*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 345-365.
- , 2005 : « La lettre de Cicéron à Cécina : vers une divination rationnelle ? », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 223-239.
- DANGEL, 2009 : Dangel Jacqueline, « *Historia proxima poetis* ou l'historiographie historique à Rome », dans Olivier Devillers et Jean Meyers (dir.), *Pouvoirs des hommes, pouvoirs des mots, des Gracques à Trajan*, Louvain, Peeters, p. 3-24.
- DAVIS, 2004 : Davis Gregson, « Consolation in the bucolic mode: the epicurean cadence of Vergil's first eglogue », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 63-74.
- DEFRADAS, 1968 : Defradas Jean, « La divination en Grèce », dans André Caquot et Marcel Leibovici (dir.), *La divination*, Paris, PUF, p. 157-195.
- DE LACY 1969 : De Lacy Phillip H., « La recherche épicurienne de la certitude », dans *Actes du VIII^e congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 172-175.
- DELATTRE 1984 : Delattre Daniel, « Philodème dans la Correspondance de Cicéron », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 1, p. 27-39.
- , 1996 : « Aperçus sur l'épicurisme de Philodème de Gadara », dans Carlos Lévy (dir.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de l'ENS, p. 85-108.
- , 2001 : « La bibliothèque de Philodème à travers les papyrus d'Herculanum », dans Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre (dir.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'ENS.
- , 2004 : « Le retour du papyrus d'Herculanum de Paris 2 à l'Institut de France : un rouleau épicurien inédit en 279 fragments », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 148, n° 3, p. 1351-1391.
- DERAMAIX, 1995 : Deramaix Marc, « La poétique de la lumière dans l'*Énéide* », *REL*, n° 72, p. 90-112.

DEREMETZ, 1987 : Deremetz Alain, « D'Homère à Virgile, ou le retour aux trois fonctions », *RHR*, vol. 204, n° 2, p. 115-128.

DESCHAMPS, 1999 : Deschamps Lucienne, « Les citations du *De rerum natura* de Lucrèce dans le commentaire de Servius à l'œuvre de Virgile », dans Rémy Poignault (dir.), *Présence de Lucrèce : actes du colloque de Tours, 3-5 décembre 1998*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 199-216.

DION, 2015a : Dion Jeanne, « Préface », dans Virgile, *Œuvres complètes*, édition établie par J. Dion et P. Heuzé, avec A. Michel pour les « Géorgiques », Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. XV-XLV.

—, 2015b : « Notice. *Énéide* », dans Virgile, *Œuvres complètes*, édition établie par J. Dion et P. Heuzé, avec A. Michel pour les « Géorgiques », Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1168-1191.

DONNAY, 1983 : Donnay Guy, « L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce », *Ktema*, n° 8, p. 5-10.

DORANDI, 1997 : Dorandi Tiziano, « Lucrèce et les épicuriens de Campanie », dans Keimpe A. Algra, Mieke H. Koenen and Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, North-Holland, p. 35-48.

—, 2001 : « Pratiques “philologiques” à la bibliothèque de la Villa dei Papiri à Herculaneum », dans Luce Giard et Christian Jacob (dir.), *Des Alexandries*, Paris, BNFt. I, p. 237-248.

—, 2005 : « Le philosophe et le pouvoir : un cas de propagande inversée », dans Alain Bresson, Anne-Marie Cocula et Christophe Pébarthe (dir.), *L'écriture publique du pouvoir*, Pessac, Ausonius, p. 27-34.

DROZ-VINCENT, 1993 : Droz-Vincent Gabriel, « La théorie épicurienne du rêve », dans Bernard Besnier (dir.), *Scepticisme et exégèse. Hommage à Camille Pernot*, Fontenay-aux-Roses, ENS de Fontenay-Saint-Cloud, p. 165-184.

—, 1996 : « Les *foedera naturae* chez Lucrèce », dans Carlos Lévy (dir.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de l'ENS.

DUBAN, 1982 : Duban Jeffrey M., « Epicurus and Naturae Species Ratioque », *The American Journal of Philology*, vol. 103, n° 2, p. 168.

DUFFALO, 1998 : Duffalo Basil, « Les spectres du passé récent dans le *Pro Sex. Roscio Amerino* de Cicéron », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 207-219.

DUPONT, 1987 : Dupont Florence, « Les morts et la mémoire : le masque funèbre », dans François Hinard (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Caen, Centre de publications de l'université de Caen.

—, 1998 : « Imago identique et imago identitaire : le jeu du double dans la comédie romaine », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 247-260.

DYSON, 1997 : Dyson Julia T., « “Fluctus Irarum, Fluctus Curarum” : Lucretian Religio in the Aeneid », *The American Journal of Philology*, vol. 118, n° 3, p. 449-457.

ERLER, 2003 : Erler Michael, « *Exempla amoris*. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez *De rerum natura* », dans Annick Monet (dir.), *Le jardin romain, épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Conseil de l'université Lille-3, p. 147-162.

—, 2012 : « Epicureanism in the Roman Empire », dans James Warren (dir.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, p. 46-64.

ES-BORRAT, 2016 : Es-Borrat Julien, « Les *Somni portae* de l'Énéide », *Chronozones*, n° 22, p. 12-19.

ESSLER, 2011 : Essler Holger, « Cicero's use and abuse of Epicurean theology », dans Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders (dir.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge University Press, p. 129-151.

EVERETT, 1900 : Everett William, « Upon Virgil. Aeneid VI. Vss. 893-898 », *The Classical Review*, vol. 14, n° 3, p. 153-154.

ÉVRARD, 1999 : Évrard Étienne, « Diogène d'Oenoanda et Lucrèce », dans Rémy Poignault (dir.), *Présence de Lucrèce : actes de colloque, Tours, 3-5 décembre 1998*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 51-63.

FABRE-SERRIS, 2003 : Fabre-Serris Jacqueline, « Le *De rerum natura* et la poésie pastorale hellénistique. Sur le rôle joué par Lucrèce dans la réception de la poésie grecque à Rome », dans Annick Monet (dir.), *Le jardin romain, épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Conseil de l'université Lille-3.

FERGUSON, 1990 : Ferguson John, « Epicureanism under the Roman Empire », *ANRW*, II, 36, 4, p. 2257-2327.

FERRARY, 2001 : Ferrary Jean-Louis, « Réponse à Carlos Lévy », dans Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre (dir.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'ENS.

FISH, 2011 : Fish Jeffrey, « Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics », dans Jeffrey Fish et Kirk R. Sanders (dir.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge University Press, p. 72-104.

FLACELIÈRE, 1963 : Flacelière Robert, « Controverses autour des oracles », *Cahiers du sud*, n° 370, p. 410-422.

FOULON, 2014 : Foulon Albert, « Quand les poètes écrivent l'histoire : Auguste vu par Virgile, Ovide et Horace », *REL*, n° 92, p. 99-121.

FOURCADE, 1982 : Fourcade Jacques, « L'homme de la terre d'après les *Géorgiques* de Virgile : mythe ou réalité ? », *Pallas*, n° 29, p. 17-38.

FOWLER, 1997 : Fowler Don, « The Virgil commentary of Servius », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge University Press, p. 73-78.

FREYBURGER ET SCHEID, 1992 : Freyburger Gérard et Scheid John, « Introduction », dans Cicéron, *De la divination*, texte établi par A. S. Pease et traduit par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, « La roue à livres ».

FURLEY, 1978 : Furley David J., « Lucretius the Epicurean On the History of Man », dans David J. Furley, Knut Kleve et Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucrèce : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, p. 1-27.

GEMELLI, 1983 : Gemelli Benedino, « Il primo epicureismo romano ed il problema della sua diffusione », dans *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, studi sull'epicureismo greco e romano*, Naples, G. Macchiaroli, p. 281-290.

GENNARO, 1969 : Gennaro Grieco, « La véritable théologie épicurienne : Lucrèce et Virgile », dans *Actes du VIII^e congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 363-365.

GENOVESE, 1975 : Genovese E. N., « Deaths in the *Aeneid* », *Pacific Coast Philology*, n° 10, p. 22-28.

GIGANDET, 2003 : Gigandet Alain, « Lucrèce : tradition poétique et combat éthique », dans Annick Monet (dir.), *Le jardin romain, épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Conseil de l'université Lille-3.

—, 2005 : « Le signe dans les *Questions naturelles* de Sénèque », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 85-95.

GIGANTE, 2001 : Gigante Marcello, « Virgilio all'ombra del Vesuvio », *Cronache Ercolanosi*, n° 31, p. 5-26.

- , 2004 : « Vergil in the shadow of Vesuvius », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 85-99.
- GIGANTE et INDELLI, 1980 : Gigante Marcello et Indelli Giovanni, « Democrito nei papiri ercolanesi di Filodemo », dans Francesco Romano (dir.), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 Aprile 1979*, Università di Catania, p. 451-466.
- GIOVACCHINI, DARRAS, DELATTRE ET DELATTRE-BIENCOURT, 2010 : Giovacchini Julie, Darras Christophe, Delattre Daniel et Delattre-Biencourt Joëlle, « Vocabulaire de l'épicurisme », dans Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1425-1460.
- GOLDSCHMIDT, 1978 : Goldschmidt Victor, « Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion' », dans *Les stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, p. 155-169.
- GRIFFIN, 2001 : Griffin Miriam, « Piso, Cicero and their audience », dans Auvray-Assayas Clara et Delattre Daniel (dir.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'ENS, p. 85-99.
- GRIMAL, 1954 : Grimal Pierre, « Le livre VI de l'Énéide et son actualité en 23 av. J.-C. », *Revue des études anciennes*, n° 56, p. 40-60.
- , 1969 : « L'Épicurisme romain », *Actes du VIII^e congrès de l'association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 139-168.
- , 1978 : « Le poème de Lucrèce en son temps », dans David J. Furley, Knut Kleve et Peter H. Schrijvers *Lucrèce : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, p. 233-270.
- , 1980 : « Quelques aspects épicuriens des *Géorgiques* », *Journal des savants*, p. 51-66.
- , 1982 : « Virgile artisan de l'Empire romain », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 126, n° 4, p. 748-760.
- GROS, 1998 : Gros Pierre, « Le Barbare humanisé ou les limites de l'*humanitas* », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 143-159.
- GUILLAUMONT, 1996 : Guillaumont François, « La nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines », dans Carlos Lévy (dir.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de l'ENS, p. 43-64.
- HAMMERSTAEDT et SMITH, 2009 : Hammerstaedt Jürgen et Smith Martin F., « Diogenes of Oinoanda: the Discoveries of 2009 (NF 167–181) », *Epigraphica Anatolica*, n° 42, p. 1-38.

- HANKINSON, 2005 : Hankinson Robert J., « Prédiction, prophétie, pronostic : la gnoséologie de l'avenir dans la divination et la médecine antique », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 147-162.
- HARRISON, 1990 : Harrison E. L., « Divine action in *Aeneid* Book 2 », dans Stephen Harrison (dir.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford University Press, p. 46-59.
- HEUZÉ, 2015a : Heuzé Philippe, « Notice et notes sur la *Vie de Virgile par Donat* », dans Virgile, *Œuvres complètes*, édition établie par J. Dion et P. Heuzé, avec A. Michel pour les « Géorgiques », Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1352-1353.
- , 2015b : « Notice et notes. Les Bucoliques », dans Virgile, *Œuvres complètes*, édition établie par J. Dion et P. Heuzé, avec A. Michel pour les « Géorgiques », Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1061-1115.
- JEUNET-MANCY, 2007 : Jeunet-Mancy Emmanuelle, « Le commentaire de Servius à l'Énéide : électisme ou encyclopédisme ? », *Schedae*, prépublication n° 2, fascicule n° 1, p. 15-26.
- JOHNSON, 2004 : Johnson Walter R., « A secret garden : *Georgics* 4.116-148 », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 75-83.
- JOHNSTON, 2004 : Johnston Patricia A., « Piety in Vergil and Philodemus », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press, p. 159-174.
- KANY-TURPIN, 1986 : Kany-Turpin José, « Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 176, p. 39-58.
- , 1993 : « Notes », dans Lucrèce, *De rerum natura*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 469-541.
- , 2004 : « Notes », dans Cicéron, *De divinatione*, texte établi par R. Giomini (Leipzig, Teubner, 1975) et traduit par J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, p. 325-366.
- KEEN, 1981 : Keen Ralph, « Lexical Notes to the Epicurean Doctrine of Perception », *Apeiron*, n° 15.
- KENNEDY Duncan F., « Modern receptions and their interpretative implications », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge University Press, 1997.
- KENNEY, 1970 : Kenney Edward J., « Doctus Lucretius », *Mnemosyne*, vol. 23, n° 4, p. 366-392.

- KLEVE, 1997 : Kleve Knut, « Lucretius and Philodemus », dans Keimpe A. Algra, Mieke H. Koenen and Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, North-Holland, p. 49-66.
- KNECHT, 1963 : Knecht Daniel, « Virgile et ses modèles latins », *L'antiquité classique*, vol. 32, n° 2, p. 491-512.
- KOCH-PIETTRE, 1999 : Koch-Piettre Renée, « Épicure, dieu et image de dieu : une autarcie extatique », *RHR*, n° 216, p. 5-30.
- KONSTAN, 2008 : Konstan David, « Response » to Pierre-Marie Morel, « Method and evidence (*enargeia*) : Epicurean *prôlepsis* », dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden, Brill, p. 49-54.
- , 2011 : « Epicurus on the gods », dans Jeffrey Fish et Kirk R. Sanders (dir.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge University Press, p. 53-71.
- LAKS et MILLOT, 1976 : Laks André et Millot Claire, « Réexamen de quelques fragments de Diogène d'Oenoanda sur l'âme, la connaissance et la fortune (NF 7, NF 19, NF 2-34 Ch., NF 20, 7 Ch., NF 1, NF 5-6, NF 12-13, 12 Ch.) », dans Jean Bollack et André Laks (dir.), *Études sur l'épicurisme antique*, Villeneuve d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, p. 321-357.
- LECERCLE, 1994 : Lecercle François, « Donner à ne pas voir », dans Gisèle Mathieu-Castellani (dir.), *La pensée de l'image*, Presses universitaires de Vincennes, p. 123-133.
- LESUEUR, 1992 : Lesueur Roger, « Virgile : le livre VI de l'Énéide », *Vita latina*, n° 128, p. 15-25.
- LÉVY, 2001 : Lévy Carlos, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre (dir.), *Cicéron et Philodème : la polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'ENS.
- LOUPIAC, 2008 : Annick Loupiac, « Virgile, la lettre et l'esprit », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, p. 126-138.
- LUCIANI, 2007 : Luciani Sabine, « Démocrite, Épicure, Lucrèce. L'originalité épicurienne en question », *Vita Latina*, n° 176, p. 93-106.
- MATHIEU-CASTELLANI, 1994 : Mathieu-Castellani Gisèle, « Image morte, image vive », dans Gisèle Mathieu-Castellani (dir.), *La pensée de l'image*, Presses universitaires de Vincennes, p. 5-15.
- MCGIBBON, 1965 : McGibbon Donal, « The Religious Thought of Democritus », *Hermes*, n° 93, p. 381-397.

MEIER, 1967 : Meier Carl A., « Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce », dans Roger Caillois et Gustav von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, p. 291-304.

MICHEL, 1970 : Michel Alain, « Épicurisme et platonisme chez Virgile », dans *Forschungen zur Römischen Literatur*, Wiesbaden, Steiner, p. 197-205.

—, 1992 : « Poésie et sagesse chez Virgile », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, vol. 1, n° 3.

MISDOLEA, 2012 : Misdolea Ana Maria, « La représentation dans le *De Rerum Natura* de Lucrèce : des *simulacra* au *carmen* », *Cominae*, n° 10.

MOLINIER ARBO, 2009 : Molinier Arbo Agnès, « Sous le regard du Père : les *imagines maiorum* à Rome à l'époque classique », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35, n° 1, p. 85-94.

MONET, 2010 : Monet Annick, « Philodème, *Les Poèmes*, livre V. Notice », dans Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (dir.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. 1284-1287.

MONTANO, 1984 : Montano Aniello, « La genèse de la croyance religieuse d'après Démocrite », dans *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, Xanthi, International Democritean Foundation, p. 447-468.

MOREL, 2011 ; Morel Pierre-Marie, « Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés », *Antiquorum philosophia*, n° 5, p. 31-50.

MOREAU, 1969 : Moreau Joseph, « Épicure et la physique des dieux », dans *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 188-189.

MORTON BRAUND, 1997 : Morton Braund Susanna, « Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge University Press, p. 201-221.

MUGNIER, 1953 : Mugnier René, « Introduction », dans Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres.

NEGRI ANGELA, 1992 : Negri Angela Maria, « Le psyché chez Virgile : conceptions et terminologie », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, p. 273-294.

NÉRAUDAU, 1997 : Néraudau Jean-Pierre, « Introduction », dans Virgile, *Bucoliques*, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, p. VII-XXXIII.

NOVARA, 1987 : Novara Antoinette, « Les Imagines de l'Élysée virgilien », dans François Hinard (dir.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Centre de publications de l'Université de Caen, p. 321-349.

—, 2007 : « Un couple virgilien sublime : Énée et Créuse », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, n° 2, p. 351-371.

OBBINK, 2007 : Obbink Dirk, « Lucretius and the Herculaneum library », dans Stuart Gillespie et Philip Hardie (dir.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, p. 33-40.

OROZ-RÉTA, 1969 : Oroz-Réta José, « Virgile et l'épicurisme », *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 436-447.

PÉDECH, 1965 : Pédech Paul, « Les idées religieuses de Polybe. Étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au II^e siècle av. J.-C », *RHR*, vol. 167, n° 1.

PELLEGRIN, 2005 : Pellegrin Pierre, « Scepticisme et sémiologie médicale », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 65-82.

PIGEAUD, 2010 : Pigeaud Jackie, « Introduction », dans Delattre Daniel et Pigeaud Jackie, *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. XIII-L.

POWELL, 1998 : Powell Anton, « The peopling of the underworld », dans Hans-Peter Stahl (dir.), *Vergil's Aeneid: Augustan epic and political context*, Londres, Duckworth, p. 85-100.

PURINTON, 2001 : Purinton Jeffrey, « Epicurus on the Nature of the Gods », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n° 21, p. 181-231.

RAMBAUX, 1998 : Rambaux Claude, « L'originalité de la poésie de Lucrèce », *Vita Latina*, n° 152, p. 10-21.

RIFFATERRE, 1994 : Riffaterre Michael, « L'illusion d'ekphrasis », dans Gisèle Mathieu-Castellani (dir.), *La pensée de l'image*, Presses universitaires de Vincennes, p. 211-229.

ROBERT, 1971 : Robert Louis, « Un oracle gravé à Oinoanda », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 3, p. 597-619.

(perseus.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1971_num_115_3_12680).

ROBERT, 1998 : Robert Renaud, « Quelques usages romains du portrait peint à l'époque médio-républicaine », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 73-89.

ROBINNE, 2003 : Robinne Grégoire, « Lucrèce : une poétique du rêve », *Latomus*, n° 62, p. 560-573.

- ROLLAND, 1957 : Rolland Louis-Francis, « Pourquoi Énée sort-il des Enfers par la Porte d'Ivoire, la Porte des Songes Faux (*Énéide*, VI, 898) ? », *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*, vol. 101, n° 2, p. 185-188.
- ROPARS-WUILLEMIER, 1994 : Ropars-Wuillemier Marie-Claire, « Image, vision, dissimulation », dans Gisèle Mathieu-Castellani (dir.), *La pensée de l'image*, Presses universitaires de Vincennes, p. 135-144.
- ROSSI et Breed, 2006 : Rossi Andreola et Breed Brian W., « Ennius and the invention of Roman epic », *Arethusa*, vol. 39, n° 3, p. 397-425.
- ROUVERET, 2006 : Rouveret Agnès, « Les yeux pourpres : l'expérience de la couleur dans la peinture classique entre réalités et fictions », dans Agnès Rouveret, Sandrine Dubel et Valérie Naas (dir.), *Couleurs et matières dans l'Antiquité : textes, techniques et pratiques*, Paris, Presses de l'ENS, p. 17-28.
- RÜPKE, 2005 : Rüpke Jorg, « Divination et décisions politiques dans la République romaine », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n° 16, p. 217-233.
- SAURON, 1998 : Sauron Gilles, « Un procédé de l'imagerie à Rome : la transposition ornementale », dans Clara Auvray-Assayas (dir.), *Images romaines*, Paris, Presses de l'ENS, p. 91-114.
- SCHILLING, 1982 : Schilling Robert, « Romanité et ésotérisme dans le chant VI de l'*Énéide* », *RHR*, t. 199, p. 363-380.
- SCHRIJVERS, 1976 : Schrijvers Peter H., « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil (*DNR*, IV, 907-961 et Scolie *ad* Épicure, *Ep. Ad Her.* 66) : Un chapitre des *Parva Naturalia* épicuriens », dans Jean Bollack et André Laks (dir.), *Études sur l'épicurisme antique*, Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, p. 229-259.
- , 1978 : « Le regard sur l'invisible. Étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce », dans David J. Furley, Knut Kleve et Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucrèce : huit exposés suivis de discussions*, Genève, Fondation Hardt, p. 77-121.
- SEDLEY, 2012 : Sedley David, « Epicureanism in the Roman Republic », dans James Warren (dir.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, p. 29-45.
- SÉTAIOLI, 1997 : Setaioli Aldo, « Évidence et évidenciation : le message de Virgile et son explication par Servius (*ad Aeneidem*, 6, 703) », dans Carlos Lévy et Laurent Pernot (dir.), *Dire l'évidence*, Paris, L'Harmattan, p. 59-73.

- , 2005a : « Le fragment II Soubiran du *De consulatu* de Cicéron, le *De divinatione* et leur lecture par Virgile », dans José Kany-Turpin (dir.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 241-261.
- , 2005b, « Le doute chez Virgile », *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 25, n° 1, p. 27-47.
- SIDER, 1995a : Sider David, « Epicurean Poetics: Response and Dialogue », dans Dirk Obbink (dir.), *Philodemus and Poetry*, Oxford University Press, p. 35-41.
- , 1995b : « The Epicurean Philosophers as Hellenistic Poet », dans Dirk Obbink (dir.), *Philodemus and Poetry*, Oxford University Press, p. 42-57.
- SMITH, 1976 : Smith Martin F., « More new fragments of Diogenes of Oenoanda », Jean Bollack et André Laks (dir.), *Études sur l'épicurisme antique*, Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, p. 280-318.
- , 1977 : « Diogene of Oinoanda and l'École française de Rome », *Bulletin de correspondance hellénique*, n° 101, p. 353-381.
- , 1997 : « The Chisel and the Muse : Diogenes of Oenoanda and Lucretius », dans Keimpe A. Algra, Mieke H. Koenen and Peter H. Schrijvers (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, North-Holland, p. 67-78.
- SOLMSEN, 1990 : Solmsen Friedrich, « The world of the dead in Book 6 of the *Aeneid* », dans Stephen Harrison (dir.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford University Press, p. 208-223.
- TESTARD, 1976 : Testard Maurice, « Les idées religieuses de Lucrèce », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, vol. 1, n° 3, p. 249-262.
- THÉODORAKOPOULOS, 1997 : Théodorakopoulos Elena, « Closure: the Book of Virgil », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge University Press, p. 155-165.
- THURY, 1987 : Thury Eva M., « Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura », *The American Journal of Philology*, vol. 108, n° 2, p. 270-294.
- TURCAN, 1965 : Turcan Robert, « Pierre Boyancé, *La religion de Virgile*. Compte-rendu », *RHR*, vol. 176, n° 2, p. 202-206.
- VALETTE-CAGNAC, 2005 : Valette-Cagnac Emmanuelle, « La Grèce en Italie. Le statut de Naples dans l'imaginaire romain (1^{er} siècle av. J.-C.-1^{er} siècle apr. J.-C.) », *Mètis*, n° 3, p. 215-252.

- VERNANT, 1986 : Vernant Jean-Pierre, « Corps obscur, corps éclatant », dans Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant (dir.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, p. 19-58.
- VESPERINI, 2009 : Vesperini Pierre, « Que faisaient dans la baie de Naples Pison, Philodème, Virgile et autres épicuriens », *MEFRA*, vol. 121, n° 2, p. 515-543.
- , 2015 : « La poésie didactique dans l'Antiquité : une invention des Modernes », *Anabases*, n° 21, p. 25-38.
- VEYNE, 2013 : Veyne Paul, « Introduction », *Énéide*, texte établi par J. Perret et traduit par P. Veyne, Paris, Les Belles Lettres, p. 7-18.
- VIRIEUX-REYMOND, 1969 : Virieux-Reymond Antoinette, « Quelques problèmes posés par la théorie des simulacres », dans *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, p. 182-187.
- VLASTOS, 1945 : Vlastos Gregory, « Ethics and Physics in Democritus », *Philosophical Review*, n° 54.
- WIGODSKY, 2004 : Wigodsky Michael, « Emotions and immortality in Philodemus *On the gods* 3 and the *Aeneid* », dans David Armstrong (dir.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin, University of Texas Press.
- WOOLF, 2012 : Woolf Raphael, « Pleasure and desire », dans James Warren (dir.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, p. 158-178.
- ZAMBRANO, 1967 : Zambrano Maria, « Le rêve et la création littéraire », dans Roger Caillois et Gustav von Grunebaum (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, p. 167-176.

Table des matières

Remerciements	1
Introduction.....	2
L'épicurisme au temps de Virgile.....	16
L'épicurisme romain et la baie de Naples.....	17
L'épicurisme attribué à Virgile dans ses premières œuvres	31
Les <i>Bucoliques</i>	31
Les <i>Géorgiques</i>	37
L'épicurisme dans l' <i>Énéide</i>	49
Virgile, un poète au service de l'élite romaine.....	49
Un récit épique autour du personnage d'Énée.....	52
Un récit téléologique	57
Quelques exemples d'empreintes épicuriennes et lucrésiennes dans l' <i>Énéide</i>	65
Les songes, les apparitions et les images mentales.....	75
Les statuts des songes et de la divination dans l'Antiquité.....	75
Les théories des penseurs grecs : Démocrite, Platon et Aristote.....	75
Le rêve dans la tradition littéraire latine.....	84
Rôles des rêves dans les pratiques cultuelles	86
Rêves et épicurisme	95
Théorie de la vision	95
Les simulacres et les rêves	100
L'influence de l'épicurisme dans l' <i>Énéide</i> au travers de l'étude des songes et des apparitions	121
Le vocabulaire virgilien des songes et des apparitions	121
« <i>Imago</i> », un terme clé du corpus	126
Le terme « <i>simulacrum</i> ».....	131
Les emplois spécifiques du substantif « <i>umbra</i> ».....	138
Le cas particulier de « <i>species</i> » et la spécificité de l'expression « <i>naturae species ratioque</i> » dans le contexte de l'épicurisme.....	143
La typologie des songes et des apparitions chez Virgile	150

Les images des morts	152
Images divines	155
Les messages délivrés	164
Les songes et les apparitions chez Virgile et leur écho dans le <i>De rerum natura</i> de Lucrèce	168
Lien entre apparition et nuage	169
Les épisodes de la descente aux Enfers et des portes jumelles du Sommeil.....	178
Conclusion	196
Annexe 1	201
Annexe 2	202
Bibliographie	212
Table des matières	236

Songes, apparitions et images mentales : les influences de la doctrine épicurienne sur
l'*Énéide* de Virgile

Cette thèse s'attache à mettre en lumière les points de rencontre entre la philosophie épicurienne et l'épopée de Virgile. Si les relations entre la philosophie d'Épicure et l'œuvre de Virgile ont fait l'objet de nombreux développements, les correspondances et les liens mis en lumière concernent pour l'essentiel ses œuvres de jeunesse, soit les poèmes des *Géorgiques* et des *Bucoliques*. *A contrario*, on constate que dans l'épopée d'Énée, les empreintes de l'épicurisme se trouvent bien souvent mises au second plan.

Chez Virgile comme chez Lucrèce et les épicuriens, ce qui a trait à la vision et au phénomène des songes tient une place importante.

Cette étude envisage de montrer dans quelle mesure le traitement littéraire des différents épisodes de songes et d'apparitions qui rythment l'épopée virgilienne constitue un reflet des considérations épicuriennes qui ont participé à la formation philosophique du jeune poète. La façon dont il aborde le sujet des rêves et des apparitions au travers d'un récit épique codifié se trouve mise en parallèle avec les écrits d'Épicure et plus spécifiquement avec de *De rerum natura* de Lucrèce. Les questions épistémologiques en lien avec l'épicurisme, de même qu'une analyse du vocabulaire lié aux images et aux songes sont au cœur de ce travail.

S'il y avait *a priori* un enjeu dans le choix d'appréhender une œuvre de l'ampleur de l'*Énéide* du point de vue de l'épicurisme et en se limitant aux seuls textes traitant des songes et des apparitions, l'analyse des vers de Virgile à la lumière du texte de Lucrèce permet de faire émerger des affinités tant au niveau du lexique que des thématiques traitées.

Les empreintes d'une influence épicurienne dans l'épopée de Virgile sont, comme les songes et apparitions, d'une nature parfois ténue, mais si on veut bien y prêter attention, elles ne sont pour autant ni impalpables ni insaisissables.

Mots clés : Virgile, Épicure, Lucrèce, épicurisme, rêve, apparition, image mentale, image des morts, image des dieux, épopée.

Dreams, apparitions and mental images: the impacts of epicureanism
on the Vergil's *Aeneid*

This thesis aims to highlight links between the epicurean philosophy and Vergil's epic. If the relations between Epicurus' philosophy and Vergil's work have been widely discussed, the highlighted interconnections and links mainly deal with his early works, *ie. Georgics* and *Bucolics*. On the other hand, it is possible to note that in Aeneas' epic the footprint of epicureanism are often put on a second plan.

Both as in Vergil and in Lucretius and the Epicureans, the topic dealing with the vision and the dream has an important status.

This study aims to demonstrate the way the literary interpretation of the different episodes of dreams and apparitions, that punctuate Vergil's epic, is a mirror of the epicurean considerations that took part in the philosophical background of the young poet. The way he deals with the subject of the dreams and the apparitions through a codified epic story is compared with Epicurus' writings and more specifically with Lucretius' *De rerum natura*. Epistemological questions linked with the epicureanism, as well an analysis of the vocabulary referring to images and dreams are the main point of the study.

If there would have been a priori an interest choosing to study such a work as the *Aeneid* through the epicureanism, limited to the texts dealing with dreams and apparitions, the analysis of Vergil's verses thanks to Lucretius' work allows us to highlight affinities in terms of the lexicon as well as the topics covered.

The marks of an epicurean influence in Vergil's epic are, as the dreams and the apparitions, of a tenuous essence, but if we look at this carefully, they are nevertheless neither intangible nor elusive.

Keywords: Vergil, Lucretius, Epicurus, epicureanism, dream, apparition, mental image, image of dead, image of the gods, epic.