**Zeitschrift:** Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

**Herausgeber:** Université de Lausanne, Faculté des lettres

**Band:** - (1991)

**Heft:** 2

**Artikel:** Deux lectures antiques de Virgile : à propos des vers 1, 42 et 8, 731 de l'Énéide

**Autor:** Spaltenstein, François

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-870599

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 07.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# DEUX LECTURES ANTIQUES DE VIRGILE

## (À PROPOS DES VERS 1, 42 ET 8, 731 DE L'*ÉNÉIDE*)

Les poètes postérieurs à Virgile nous montrent indirectement comment on le comprenait dans l'antiquité, ce qui nous permet parfois de corriger nos interprétations modernes. Ainsi, au vers 1, 42 de l'*Énéide*, le pronom *ipsa* fait allusion à une innovation d'Euripide, chez qui Pallas avait eu exceptionnellement le droit de lancer la foudre. Pour le vers 8, 731, où Enée lève son bouclier à l'épaule, les anciens n'y ont vu aucun symbole et le texte de Virgile appuie leur lecture, ce qui contredit l'interprétation actuelle.

Si l'on excepte Lucain, les auteurs épiques du premier siècle n'ont guère intéressé la critique spécialisée, du moins dans les dernières décennies. Mais depuis quelques années, les philologues s'occupent à nouveau de Valérius, de Silius et de Stace. Or, s'il est en soi réjouissant que ces auteurs sortent de l'ombre, c'est aussi la critique de Virgile qui en profite. En effet, ces épopées sont largement tributaires de l'*Énéide* et nous en donnent comme un écho indirect. Cette lecture antique de Virgile permet parfois de préciser ou de modifier les traductions et les explications traditionnelles. Nous allons le montrer à propos de deux passages de l'*Énéide*.

Le premier passage est très connu; tous les écoliers latinistes l'ont traduit. Au début de l'*Énéide*, Junon s'irrite de ne pouvoir empêcher Enée de fonder une ville en Italie. Elle compare sa situation à celle de Pallas Athéna, qui avait pu venger sur les Grecs l'outrage fait à Cassandre. Il s'agit de ces vers:

> *ipsa Iovis rapidum iaculata e nubibus ignem*
> *disiecit [...] rates*
>
> [*Enéide,* 1, 42]

Prenons une traduction courante: «Elle-même, lançant du haut des nues le feu dévorant de Jupiter, a dispersé leurs vaisseaux[1]». Pourquoi cette emphase «elle-même», c'est-à-dire *ipsa*? On ne voit rien qui la justifie et les savants ne s'accordent pas à ce propos.

L'ancien commentaire de Forbiger[2] met *ipsa* en relation avec *ast ego* au vers 46, où Junon oppose sa situation à celle de Pallas. Forbiger invoque des emplois bien attestés de *ipse,* où ce pronom met en évidence un objet par rapport à un groupe[3]. Dans son commentaire, Benoist[4] pense aussi à une opposition avec *ast ego* et rend *ipsa* par «elle», sans plus marquer aucune emphase (Plessis-Lejay reprennent cette explication[5]). C'est aussi le parti de Bellessort en 1925, dans la Collection Guillaume Budé. Perret, dans la nouvelle édition de l'*Enéide* parue dans la même collection, renonce aussi à toute emphase. Enfin, le commentateur moderne anglais Austin[6] pense à un *ipsa* démonstratif, qui attire l'attention sur le personnage central.

On ne saurait rejeter d'emblée ces explications. On sait que *ipse* tient lieu à l'occasion de démonstratif et ramène à tel objet particulier, par exemple après une digression (*Thesaurus* 7, 2, 300, 43). La traduction par «lui-même» dépasserait là l'idée du latin. Mais il reste que pour Ernout et Meillet, dans leur *Dictionnaire étymologique*[7], *ipse* est «intensif» et qu'il «a un sens intensif», cette valeur lui étant originelle. De même, la grammaire de Hofmann et Szantyr[8] donne comme sens premier de *ipse*, «er und kein anderer». Dans les textes classiques tout au moins, il faut donc lui garder un sens plus fort qu'à un simple démonstratif. Il devient alors hasardeux d'annuler le *ipsa* de Virgile en le rendant par «elle», comme le font certains des savants que nous avons cités.

Mais ce vers n'a pas intrigué que les critiques modernes. Nous possédons l'ouvrage d'un commentateur antique de Virgile,

---

1. M. LEFAURE, Paris, Le Livre de Poche, 1973.
2. Leipzig, 1872.
3. Il cite par exemple Virgile, *Bucoliques* 4, 15 *divisque videbit/ permixtos heroas et ipse videbitur illis*: «il verra les héros mêlés aux dieux et lui-même sera vu parmi eux».
4. Paris, 1872.
5. Paris, 1963.
6. Oxford, 1985.
7. Paris, 1967.
8. *Lateinische Grammatik*, München, 1965, p.189.

Servius, et des notes complémentaires à ce commentaire, attribuées à un grammairien anonyme, appelé parfois le Pseudo-Servius. La lecture de Servius montre que les anciens ne mettaient pas l'accent à la même place que les commentateurs actuels. Pour *ipsa* notamment, Servius commente: *bene ipsa, dulcis enim est propria manu quaesita vindicta, unde plus dolet Iuno alienis se viribus niti*[9]. Servius parle certes aussi d'une opposition entre les déesses (ce qui est naturel, puisque le texte compare leurs situations), mais il ne donne pas à *ipsa* la même valeur que les critiques modernes. Pour lui, ce pronom ne marque pas une opposition, mais il présente sa valeur usuelle (cf. *propria manu*).

Cela dit, il faut admettre que l'explication de Servius laisse aussi à désirer. Si l'idée essentielle est que Pallas se venge elle-même, on ne voit pas pourquoi Virgile précise *Iovis*, «de Jupiter». L'économie habituelle de sa poésie suggère que ce génitif devrait être pris en compte dans une explication du passage.

A ce propos, Austin esquisse une explication pour *Iovis*, qui est celle-ci: Junon se plaindrait en plus («an added grievance») de ce que Pallas puisse se servir de l'arme du dieu suprême. Cette explication, reprise par Paratore dans son édition commentée[10], rejoint ce que le Pseudo-Servius note pour *e nubibus* (cf. *infra*), mais elle a le défaut de ne pas rattacher *ipsa* à *Iovis* dans une analyse d'ensemble.

D'autres commentaires modernes traitent aussi de ce génitif *Iovis*, mais sans en tirer les conclusions que nous verrons. Ils ne vont d'ailleurs pas plus loin que Servius, qui relève dans sa note pour *iaculata* que d'après les «livres étrusques» (les Romains avaient appris de ce peuple la divination) *certa esse numina possidentia fulminum iactus, ut Iovem Vulcanum Minervam*[11]. Le Pseudo-Servius développe cette idée, notamment avec la remarque *quaeritur cur Minerva Iovis fulmen miserit* («on se demande pourquoi Minerve a lancé la foudre de Jupiter»), puisqu'elle possède elle aussi le *iactus fulminum*, le pouvoir de lancer la foudre. Il répond, en reprenant une opinion semble-t-il courante (*multi*

9. «*Ipsa* est bien venu; en effet, il est agréable de se venger personnellement [litt. "de sa propre main"], ce qui fait que Junon souffre plus de recourir à la puissance d'un autre».

10. Verona, 1978.

11. «Ce sont des divinités déterminées qui peuvent lancer la foudre, comme Jupiter, Vulcain, Minerve.» Minerve est l'équivalent latin de Pallas.

*dicunt*), que la foudre de Jupiter serait plus efficace que celle de Pallas. Ce n'est pas convaincant (on attendrait plutôt *ipsius Iovis* ou *ipsum Iovis ignem,* si Virgile avait voulu marquer une telle idée), mais on gardera de cette remarque que Pallas ne se sert pas de sa propre arme.

Enfin, pour *e nubibus*, le Pseudo-Servius commente *indignatur Iuno quod, cum nubes suae sint, pariter eis Minerva ac Iovis fulmine usa sit*[12], ce qui, au travers d'une analyse sans doute fausse (*e nubibus* n'est qu'une touche descriptive), nous ramène cependant à cette idée que Pallas se sert d'une arme qui n'est pas la sienne.

Ces remarques nous invitent à examiner qui des dieux pouvait lancer la foudre, hors Jupiter. Nous commencerons par une remarque de principe. Dans le passage cité plus haut, où il énumère les dieux qui disposent de la foudre, Servius fait certes référence aux «livres étrusques» et à Varron, érudit bien connu, mais ce n'est pas à ces textes qu'il faut penser pour l'*Enéide* (ni à Pline, *Histoire naturelle* 2, 138, qui reprend les théories étrusques). Tout savant qu'il fût, Virgile ne destinait pas l'*Enéide* à un public spécialisé dans la *disciplina Etrusca*, mais il se basait sur le sentiment commun. La question est donc celle-ci: Pour le grand public, quels étaient les dieux habilités à lancer la foudre?

Pour nous limiter au domaine latin, le *Thesaurus* 6, 1, 1526, 35 cite, à propos de *fulmen*, quelques textes où d'autres dieux que Jupiter lancent la foudre. Certains textes nomment Pallas; nous en parlerons plus loin. Pour les autres dieux, ce sont Hercule, dans une hypothèse d'ailleurs (Sénèque, *Hercules Oetaeus* 1994 et 1996), Mars (Pline, *Histoire naturelle* 2, 139, mais qui renvoie à l'opinion des Etrusques), Junon (Stace, *Thébaïde* 10, 69, mais comme hypothèse; le *Thesaurus* cite aussi la *Thébaïde* 1, 258 *mea fulmina torques* «tu lances mes éclairs», mais Junon pense aux infidélités de Jupiter et *mea* implique «qui devraient m'être réservés», ce qui ne signifie pas qu'elle puisse s'en servir elle-même), et enfin le Soleil (mais c'est mal comprendre Silius, *Punica* 14, 589, où *fulminis igni* est figuré). Cette rubrique du *Thesaurus* est donc courte; et nous pouvons déjà en retrancher tous les passages mentionnés, comme étrangers à notre problème. A cette liste, qui dépend naturellement de la présence du terme *fulmen* dans ces textes, ajoutons, au hasard de nos lectures, Virgile, *Enéide* 4, 120 (Vénus lance la foudre), Valérius Flaccus, *Argonautica* 1, 116

12. «Junon s'indigne de ce que Minerve se soit servie des nuages tout autant que de la foudre de Jupiter, alors que les nuages lui appartiennent.»

(Junon voudrait le faire; *inviti,* «malgré lui», renvoie à la paternité de Jupiter, qui serait irrité que son épouse foudroie Hercule) et *ibid.* 4, 671 (de Pallas; nous en parlons *infra*); enfin, Servius *(ibid.)* mentionne que chez le poète tragique Accius, Junon lançait la foudre.

Il reste vraisemblablement bien des passages que nous ignorons, mais ils ne semblent pas devoir être très nombreux, et le rédacteur du *Thesaurus* témoigne bien que l'attribution de la foudre à ces dieux est inattendue, en lui réservant une rubrique particulière dans l'article *fulmen.* Le lecteur antique ne devait donc pas rencontrer souvent des textes où un dieu autre que Jupiter lance la foudre (cf. aussi le Pseudo-Servius *[ibid.]: antiqui Iovis solius putaverunt esse fulmen*), et un savant comme Benoist, par exemple, exprime aussi ce sentiment immédiat en relevant que la foudre était d'habitude réservée à Jupiter.

La foudre n'était donc pas l'arme des autres dieux, mais il faut aussitôt préciser ceci, qui est important: lorsque les auteurs montrent un autre dieu que Jupiter lançant la foudre, aussi rare que cela puisse être, ils ne marquent pas cependant que cet événement soit paradoxal ou inouï.

Mais les choses changent avec les passages que le *Thesaurus*, dans le même article, cite pour Pallas Athéna, c'est-à-dire Sénèque, *Agamemnon* 528 sqq., Valérius Flaccus, *Argonautica* 1, 372, Silius, *Punica* 14, 479[13]. Ces textes soulignent d'une façon ou d'une autre que cet armement de Pallas est exceptionnel. Et qui plus est, ils parlent tous du même épisode, celui que Virgile raconte dans les vers qui nous occupent.

Voyons d'abord les textes de Sénèque, auxquels nous ajoutons quelques vers que le *Thesaurus* ne cite pas, soit (dans l'*Agamemnon*) les vers 528 *fulmine irati Iovis/ armata Pallas* («Pallas armée de la foudre de Jupiter irrité»), 531 *igne patrio* («avec le feu de son père»), 537 *imitata patrem* («imitant son père») et 551 *aliena [...] tela mittis* («tu lances les traits d'un autre»). Sénèque insiste donc sur le caractère inhabituel de cet armement de Pallas — et le vers 531 *novae... procellae* pourrait dire plus que «nouvelles tempêtes», mais présenter le sens assez fréquent de «inouï», en continuant donc aussi l'idée qu'il y a là un fait notable.

13. Draconte, *Romulea* 4, 43, qui est plus général et d'ailleurs beaucoup plus tardif, n'importe pas ici.

Quant à Valérius Flaccus (*Argonautica* 1, 372) *tortum non a Iove fulmen* («la foudre que ne lança pas Jupiter»), il est encore plus explicite avec cette négation insistante: que Pallas ait alors lancé la foudre était donc un acte inouï. Notons de plus que Valérius montre une seconde fois (vers 4, 671) Pallas lançant la foudre, mais dans une autre occasion et sans relever alors que cela soit inattendu. Apparemment, et comme on l'a déjà dit, seul l'épisode de la mort d'Ajax appelle cette remarque que la foudre n'est pas l'arme habituelle de Pallas.

Enfin, Silius (*Punica* 14, 479) *fulmen iaculante Minerva* («quand Minerve lança la foudre») prend un relief nouveau à la lueur des textes précédents. Silius aurait pu se contenter d'écrire qu'Ajax avait été foudroyé et nageait pour sauver sa vie, puisqu'il le compare à un guerrier victime de l'incendie de son bateau et qui nage tout enflammé. Il était superflu de préciser que c'est Pallas qui a lancé la foudre, et si Silius le relève expressément, c'est sans doute parce que quelque chose d'extérieur à son texte l'y engageait.

Résumons la discussion jusqu'à ce point. Le sentiment intuitif des lecteurs antiques doit être que la foudre est proprement l'arme de Jupiter. Cependant, d'autres dieux peuvent la lancer, et les auteurs n'en soulignent pas le caractère inattendu (même si cela reste rare). Par contre, là où c'est Pallas qui le fait, mais dans l'épisode concernant Ajax seulement, les auteurs notent que c'est inhabituel.

Comme on le sait (et Macrobe, *Saturnales* 5, 22, 8 l'indiquait déjà), Virgile s'inspire ici d'Euripide, qui avait raconté le naufrage des Grecs et la punition d'Ajax dans les *Troyennes*. Euripide avait modifié la légende homérique, qui montrait Poséidon punissant lui-même Ajax pour son impiété (Homère, *Odyssée,* 4, 499 sqq.). Chez le poète tragique, au contraire, c'est Pallas qui tue Ajax, et Euripide marque par deux fois que la déesse a obtenu de son père Zeus de pouvoir se servir de la foudre (vers 80 sq. et 92 sq.). Si Pallas précise que Zeus accepte de lui prêter la foudre, c'est que, dans le cadre de cette pièce tout au moins et dans l'univers qu'elle institue, l'emploi de la foudre ne lui était pas permis[14]. Et puisque Euripide le précise à deux

14. On entrevoit quelques faits qui expliquent son innovation. Chez Eschyle (*Euménides* 827), Pallas affirme connaître seule le secret d'ouvrir la chambre où Zeus enferme la foudre, et Servius, à propos de l'*Énéide* 11, 259 (*triste Minervae Sidus*, lors du naufrage des Grecs également) dit que

reprises, le lecteur devait inévitablement y voir un élément notable de cet épisode, inséparable de la légende telle qu'elle apparaît chez lui.

Nous pouvons maintenant conclure sur ce point. En poète savant qu'il était, Virgile a choisi pour cette légende la version d'Euripide de préférence à celle d'Homère et il en reprend aussi ce trait que Pallas s'est servie de la foudre. Par ailleurs, l'insistance de ses successeurs à souligner ce dernier détail implique qu'ils ont pu lire chez lui cette intention. Pour Sénèque, les choses sont certes plus compliquées que pour Valérius et pour Silius, car ces deux auteurs renvoient directement à Virgile, alors que Sénèque a dû penser aussi à Euripide. Mais il reste que Sénèque insiste plus qu'Euripide sur ce point, de sorte qu'on peut supposer légitimement que c'est Virgile qui lui suggérait cette insistance. Il reste maintenant à identifier chez Virgile ce qui souligne cette idée inattendue.

La réponse est évidente. Si le texte de Virgile est assez explicite pour qu'on y lise ce paradoxe, ce ne peut être qu'à cause de *ipsa*, que suit de plus immédiatement le génitif *Iovis*, en une juxtaposition qui prend alors tout son sens. Et nous voyons que ce pronom *ipsa* n'a que son sens le plus habituel dans ce texte: Pallas s'est servie elle-même de l'arme de Jupiter. Il faut lui donner son sens originel tel que le définit Hofmann-Szantyr: «elle, et pas un autre», avec une emphase qui dès lors n'a plus rien de surprenant. On traduira donc par «lançant elle-même le feu de Jupiter», ce qui ne modifie que peu les termes de la traduction de Lefaure, mais en change le sens.

Nous avons ainsi précisé un point de traduction. Ce n'est pas grand chose, même si une correction est toujours bonne à prendre. Mais cette enquête nous restitue aussi l'intention de Virgile, qui ne s'était pas borné à choisir une version plutôt qu'une autre. En effet, il en faisait aussi, discrètement, une question de doctrine, affirmait son choix esthétique et marquait en quelque sorte une allégeance littéraire.

---

cette époque de l'année était celle des *manubiae Minervales, id est fulmina* («les *manubiae* de Minerve, c'est-à-dire la foudre»), lesquelles provoquent les tempêtes (ce terme de *manubiae* désigne tout objet que l'on tient en main, donc aussi la foudre que brandit un dieu). Enfin, Pallas partage avec Jupiter le privilège de manier l'égide, une arme associée au tonnerre et aux éclairs. Tout cela suggère qu'Euripide n'a pas modifié arbitrairement la légende homérique, mais cette enquête nous entraînerait plus loin que la seule explication du vers 1, 42 de l'*Énéide*.

C'est que les poètes de ce temps étaient confrontés à des doctrines poétiques et à des options esthétiques importantes. Cette situation était d'autant plus urgente pour des auteurs comme Horace ou Virgile, qui se présentaient aussi comme des novateurs et comme des chefs de file en littérature, en même temps que ce dernier poursuivait le but avoué de donner à Rome l'épopée qui l'égalerait à Homère. Une telle allusion à Euripide, érudite et ingénieuse, ne représentait donc pas qu'un simple jeu de lettré et les lecteurs y voyaient une déclaration d'intention et une prise de position littéraire. C'était, en réduction, affirmer une filiation littéraire, comme le faisait Catulle, lorsqu'il traduisait un poème de Sapho ou adaptait la *Chevelure de Bérénice* de Callimaque, le maître des poètes alexandrins.

Il reste un petit problème. Si notre raisonnement est juste, Sénèque, Valérius et Silius ont lu chez Virgile une intention que le commentateur Servius n'a pas remarquée. Le lecteur moderne peut s'en étonner, mais on voit par exemple que Servius ne mentionne pas même Euripide, et si son commentaire fourmille de renseignements de toutes sortes, il faut aussi admettre que l'intelligence littéraire en est médiocre. Par ailleurs, rien de ce que les critiques modernes ont pu dire d'essentiel sur Virgile n'apparaît, même en esquisse, chez Servius, ce qui témoigne bien des lacunes de ce commentaire. Enfin, on peut supposer que des poètes étaient plus à même de comprendre Virgile que le grammairien Servius.

Virgile conclut le livre VIII de l'*Enéide* en montrant Enée qui empoigne les armes que Vulcain lui a forgées: *attollens umero famamque et fata nepotum* (*Enéide* 8, 731), ce que Lefaure par exemple traduit par: «tandis qu'il charge sur ses épaules les glorieuses destinées de ses descendants». Si l'on excepte *famamque et fata*, ce vers semble limpide et son interprétation ne paraît pas prêter matière à discussion. Or, il n'en est rien.

En effet, la question centrale est aujourd'hui celle-ci: Virgile donne-t-il à cette vision d'Enée emportant ses armes une valeur symbolique? Car ce bouclier représente sur son métal des épisodes célèbres de l'histoire future de Rome, et la critique de Virgile, depuis quelques années, suppose qu'Enée supporte ainsi symboliquement tout cet avenir formidable.

A notre avis, cette interprétation ne tient pas. Mais seuls peuvent nous le prouver l'examen précis de ce vers et ce que les

D. Bobillier, illustration pour le vers 8, 731 de l'*Enéide* de Virgile, trad. Marc Chouet, Genève, Alexandre Jullien, 1984.

anciens en ont pensé. Pour cela, nous disposons notamment des critiques antiques dont Servius se fait l'écho; d'autre part, cet épisode a été imité par Silius Italicus.

Le Pseudo-Servius écrit à propos de ce vers: *hunc versum notant critici quasi superfluo et humiliter additum nec convenientem gravitati eius; namque est magis neotericus*[15]. La critique moderne explique ce commentaire de la façon suivante: *superfluo* renvoie à l'inutilité de cette notation; puisque Enée est venu prendre possession de ses armes, il est superflu de dire qu'il le fait. Pour *humiliter*, c'est apparemment le caractère terre-à-terre de cette notation qui gênait ces *critici* dont parle le Pseudo-Servius. Quant à ce coloris «néotérique[16]», on l'explique par l'association d'un geste concret et trivial à une idée emphatique et ingénieusement tournée, celle de *famamque et fata nepotum*.

Reprenons ces points. Pour *superfluo*, la critique est naïve, et si l'on voulait supprimer des textes littéraires tout ce qui pourrait être, en stricte logique, passé sous silence, il faudrait en retrancher beaucoup. Les deux autres critiques sont plus sérieuses, puisqu'elles touchent à la cohérence stylistique. Mais là n'est pas notre propos, et peu importe ici la pertinence de ces reproches. L'essentiel est que ces deux critiques, *humiliter additum* et *neotericus*, montrent que l'antiquité ne voyait, dans le geste que décrit Virgile, que l'action objective: c'est un guerrier qui prend ses armes, et ces armes sont seulement des objets concrets, non pas le destin de Rome. D'ailleurs, la première critique montre aussi que l'on prenait ce vers au pied de la lettre: si l'on y avait lu un symbole, on ne se serait pas offusqué qu'il fût exprimé.

Il faut naturellement nuancer. Certes, Virgile dit *attollens famamque et fata nepotum*, non pas *attollens* (le bouclier qui représente) *famamque et fata nepotum*, mais il ne fait pas pour autant de ce bouclier le symbole de la Rome future: la fréquence des ellipses en poésie latine montre que ce vers ne contient aucune intention cachée. Et même si ce bouclier était un symbole de Rome, cela ne signifierait pas d'emblée qu'Enée supporte ce

15. «Les analystes critiquent ce vers comme étant ajouté de manière superflue et sans noblesse, et sans convenir à sa gravité; il est de fait plutôt néotérique.»

16. C'est par ce terme qu'on désignait à Rome, depuis le temps de Cicéron, les poètes modernistes, qui se signalaient notamment par leur virtuosité et les thèmes raffinés qu'ils traitaient avec des recherches inattendues.

futur en tant qu'ancêtre de cet empire. Ainsi lorsque Virgile montre ailleurs (*Enéide,* 7, 789) Turnus équipé d'un bouclier où sont représentés la métamorphose de Io et le fleuve Inachus, son père, il n'y a pas là le moindre symbole, comme si, par exemple, Turnus se chargeait de la souffrance de Io[17].

Passons à Silius Italicus. De même que Virgile s'était inspiré d'Homère pour cet épisode, de même le deuxième livre des *Punica* imite Virgile. Ses alliés espagnols ont offert à Hannibal une armure, dont un bouclier, que Silius décrit. Ce bouclier raconte l'histoire de Carthage. Puis Hannibal revêt ces nouvelles armes (vers 2, 453 sqq.): *nova tegmina latis/ aptat concutiens umeris celsusque profatur:/ heu quantum Ausonio sudabitis, arma, cruore*[18].

Dans ces vers de Silius, tout est certes loin d'être limpide. S'il est évident, d'après les modèles épiques, que Silius décrit ensuite le seul bouclier (ce que confirment les vers 432 *laevum clipei latus* et 449 *clipei... in ora*), on pourrait croire d'après les vers 401 sq. *praeterea textam nodis auroque trilicem/ loricam* («et aussi une cuirasse tissée trois fois de mailles d'or») que *haec* 403 désigne la cuirasse ou toutes les pièces de l'armure, non le seul bouclier. De même, que sont ces *nova tegmina* ? L'exemple de Virgile suggère certes que *tegmina* est un pluriel poétique, ce qui est fréquent, et ne désigne que le bouclier. Dans ce cas, *umeris* est aussi un pluriel poétique (e.g. Valérius, 1, 219 *unde urna umeris*), puisqu'on suspendait le bouclier à une épaule (cf. *infra*).

Mais peu importe le détail de ce passage et notre problème essentiel est celui-ci: Silius présente-t-il la trace d'une interprétation antique qui aurait vu un symbole dans les vers de Virgile? La réponse est négative et Silius insiste au contraire sur le caractère qui a valu à Virgile le reproche de trivialité: Hannibal fait

17. Cet exemple pourrait d'ailleurs être multiplié, tant sont nombreuses ces descriptions de boucliers qui représentent telle histoire. Or, il n'en existe aucune, à notre connaissance, qui ait une valeur symbolique évidente, ce qui montre aussi que le lecteur antique n'avait rien qui l'engage à donner d'emblée une telle valeur au bouclier d'Énée. Enfin, Virgile s'inspire du bouclier que reçoit Achille dans l'*Iliade*, où c'est aussi une arme décorée de scènes diverses, mais qui n'a rien de symbolique. La tradition antérieure à Virgile ne suggérait donc pas non plus une interprétation symbolique.

18. «Il ajuste cette nouvelle armure (?) à ses larges épaules en la faisant sonner et, plein d'orgueil, il déclare: "Ah, mes armes, combien vous serez trempées de sang italien."»

sonner démonstrativement ses armes (*concutiens*) comme un guerrier robuste et heureux de sa force. C'est dire que Silius n'a vu que l'idée immédiate et concrète chez son modèle. Rien chez lui ne fait référence à un symbole ni ne suggère une telle interprétation, comme s'il fallait imaginer Hannibal en «soutien» de Carthage, dont il porterait l'histoire en même temps que le bouclier qui la représente.

Nous ne pouvons bien sûr pas tirer argument du seul Silius. Il a pu mal comprendre Virgile, ou même négliger une interprétation qui aurait pourtant eu cours. Mais tant le Pseudo-Servius que Silius n'ont pas trace d'une lecture symbolique de Virgile, ce qui prend un certain poids. Mais passons à Virgile lui-même. En définitive, c'est de son texte que nous pourrons tirer de quoi confirmer ou infirmer les remarques précédentes.

Les traductions usuelles de ce passage ne laissent pas de surprendre. Ainsi Bellessort, dans sa traduction de l'édition Budé, écrit: «charge sur ses épaules», ce qui est repris dans la traduction de Lefaure ou encore dans celle en vers blancs donnée par Chouet[19], dont nous reparlerons plus loin. Ces traductions sont deux fois fautives. Tout d'abord, pourquoi le pluriel «épaules»? Le latin dit *umero* (un singulier) et c'est un détail précis de Virgile, qui nous rappelle que les guerriers antiques, lorsqu'ils n'étaient pas au combat, portaient leur bouclier suspendu à l'épaule par une courroie[20]. Il ne fallait donc pas penser aux deux épaules, et les traductions mentionnées se trompent sur ce point, qui est pourtant tout simple (il est probable que les traducteurs, influencés par leurs prédécesseurs, se sont repassé ce pluriel sans y réfléchir).

Ces traductions présentent une autre erreur (qui apparaît aussi chez Perret pour la nouvelle édition de la Collection Budé, avec «chargeant», même si *umero* y est bien rendu par un singulier). Le verbe *attollere* signifie proprement «élever, soulever vers», et c'est le mouvement naturel du guerrier qui enlève son arme pour la monter à son épaule et l'y accrocher (l'anglais le rend par *«to lift»*). Le dictionnaire Gaffiot, pour prendre un ouvrage français bien connu, ne donne pas le sens de «charger» pour ce verbe, et avec raison, puisque «charger» signifie «poser sur», ce qui est

19. Genève, 1984.

20. La *Realencyclopädie* A2 420, 27 en donne des exemples pour les armes les plus antiques, et les conditions d'emploi ne devaient pas avoir changé.

différent de *attollere*. De même, *umero* est un datif de direction, «à l'épaule», qui continue l'idée de «élever», mais pas celle de «charger» (pour quoi on attend «sur», «dans» etc, et non pas «vers»).

Cette traduction par «chargeant sur ses épaules» ou d'autres semblables ont eu des conséquences diverses, dont une est remarquable. En effet, l'illustrateur de Chouet dessine Enée qui, le dos vouté, porte difficilement sur sa tête un bouclier démesuré (qui pourrait s'en servir?). Cette imagination s'éloigne totalement de Virgile, qui montre Enée, en héros robuste qu'il est, soulevant sans peine cette arme dont il se servira ensuite au combat. Le texte latin n'indique pas que cela lui demande un quelconque effort (et s'il faut aller si loin, on se rappelle que d'après Cicéron, *Tusculanes,* 2, 37: *scutum, gladium, galeam in onere nostri milites non plus numerant quam umeros, lacertos, manus*[21]).

Cette illustration nous ramène à l'interprétation symbolique dont nous parlions. Avec ce bouclier démesuré, l'illustrateur a certainement voulu symboliser ainsi la charge qu'est le futur de Rome. Il rejoint ainsi les analyses symbolistes dont nous parlions plus haut, mais paradoxalement sa représentation hyperbolique montre leur impossibilité.

Car nous pensons à la discrépance qu'il y a entre l'image d'Enée le bouclier à l'épaule, et ses interprétations symboliques. En effet, si ce bouclier représente l'avenir de Rome, il est naturel de l'imaginer imposant, c'est-à-dire pesant, si l'on transpose son caractère abstrait en une représentation matérielle. Donc Enée devrait sentir cette charge (et cela correspondrait à ce personnage certes prédestiné, mais sur qui pèse une mission difficile et dont Virgile ne pouvait faire un héros au cœur léger). Ce bouclier devrait donc être décrit comme une charge pesante. Or, les termes latins ne supposent rien de tel: Enée enlève aisément cette arme et s'en servira ensuite au combat. Si ce bouclier n'est pas plus lourd qu'une arme habituelle et si rien n'en marque l'importance particulière, la cohérence imaginative implique que Virgile ne l'a pas investi d'un symbole.

Mais c'est aussi la cohérence stylistique qui interdit une interprétation symbolique. Des analystes modernes ont comparé Enée portant le futur de Rome à Atlas, qui soutient l'univers. Mais

21. «Nos soldats ne considèrent pas plus comme une charge leur bouclier, leur épée et leur casque qu'ils le font de leurs épaules, de leurs bras et de leurs mains», cette «charge» équivalant à notre «paquetage» du soldat.

Enée porte son bouclier à l'épaule, comme on l'a vu, non sur le dos, comme le fait Atlas du monde. Or, si l'on admet esthétiquement, sentimentalement, qu'Atlas porte ainsi l'univers, en offrant avec sa figure symétrique cette image massive d'un effort énorme, pourrait-on inversement le représenter avec le monde en bandoulière? On voit bien que non, que cette idée serait triviale, incapable de satisfaire l'imagination du lecteur, lequel attend, comme c'est naturel, quelque vision grandiose. De même, si Enée porte le futur formidable de Rome, on ne peut pas l'admettre accroché à son épaule: une telle imagination serait grotesque.

Voilà deux raisons, poétiques et esthétiques, de refuser cette interprétation symbolique. De plus, Silius Italicus n'y a vu qu'une imagination concrète (dont il renforce ce caractère) et la critique antique, que représente le Pseudo-Servius, ne fait pas non plus écho à une interprétation symbolique, dont on peut supposer qu'elle aurait au moins laissé des traces dans ce commentaire, même si son auteur n'y adhérait pas. Devant ce faisceau d'indices antiques et devant la simple réalité des faits, c'est-à-dire les mots du latin et les contraintes stylistiques, il devient impossible d'accepter l'interprétation symbolique de ce vers. Il faut donc faire marche arrière et revenir à une lecture plus simple de ce passage[22].

Il reste un dernier point. On a vu que les traductions courantes sont étrangement approximatives et nous pensons que cela n'est pas étranger à cette interprétation symbolique. En lisant le verbe «charger», sans même y prendre garde, c'est l'idée de «poids» qui s'impose à l'esprit, puisqu'une charge, même si elle peut être

22. On trouvera peut-être dommage de renoncer à cette idée séduisante, mais le progrès ne consiste sans doute pas à admettre une idée fausse, et l'on ne saurait non plus considérer comme un enrichissement de notre lecture de Virgile une traduction inexacte (*umero* comme un pluriel, *attollens* comme «charger»). Par ailleurs, on pourrait se dire que les modernes sont libres de voir ce qui leur plaît chez Virgile, quelle que soit la lecture des anciens. Mais la philologie classique est une science historique, c'est-à-dire qu'elle prétend retrouver, au mieux de ses possibilités, l'état antique des choses: dans ce cas la lecture que Virgile avait prévue pour son œuvre et que son lecteur allait en faire. Ce que le public moderne pense de Virgile, les sentiments et les pensées qu'il peut éprouver à sa lecture, tout cela est sans doute respectable, mais ne rentre pas dans les ambitions de la philologie.

légère, implique l'idée de «pesant». Comme il fallait alors rendre compte de cette notion de «poids», il était naturel de l'imaginer pour les représentations elles-mêmes, puisque le bouclier matériel n'était pas déterminé ainsi dans le texte latin. De même, en voyant Enée se charger d'un poids, l'idée s'imposait de le faire porter sur les deux épaules, en transformant ainsi le singulier *umero* en un pluriel de fantaisie.

François SPALTENSTEIN