

Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Le premier cours a été consacré à quelques aspects de la vie municipale sous la République. Dans les quatre premières heures, on a esquissé la définition de certaines notions sociologiques : la ville préindustrielle, la cité (indépendante ou autonome), le gouvernement des notables. A l'exemple de Sombart et de G. Sjoberg, on a caractérisé la cité préindustrielle comme le lieu où les rentiers du sol se réunissent pour optimiser leurs relations politiques ou symboliques, et non comme le lieu central qui permet d'optimiser les relations économiques et de produire des effets d'externalité ; l'importance économique de la ville préindustrielle est la simple conséquence de son importance politique et sociale : la description de Sombart reste excellente, et, avant Sombart, celle de Cantillon ; autour d'un noyau de rentiers du sol, qui sont la population urbaine primaire, se réunissent les domestiques et fournisseurs de ces rentiers, qui sont la couche secondaire ; enfin les fournisseurs de ces fournisseurs, qui forment la population tertiaire. Ce phénomène d'habitat groupé est « culturel », « arbitraire », il va sans dire, et n'est pas universel : il suffit de lire Polybe, IV, 73-75 d'un côté, et II, 6 de l'autre, pour le voir.

Mais toute ville n'est pas une cité : depuis Max Weber, il est classique d'opposer le monde gréco-romain, où la ville est cité autonome, tandis que le village n'est pas politiquement autonome, et le monde chinois, où le village est autonome, tandis que la ville est le lieu où résident les mandarins, organes du pouvoir central, et n'est pas une cité. Ce que E. Balasz a confirmé.

Une cité hellénistico-romaine a une autre caractéristique : elle est gouvernée par des notables. On a repris, pour les notables, l'analyse de Max Weber et on a montré que cette analyse ne semblait pas très bien s'arranger avec la théorie des trois fondements de l'autorité selon le même Weber : le pouvoir politique des notables n'est, ni traditionnel, ni formel, ni charisma-

tique. On a esquissé une critique de la notion très équivoque de pouvoir charismatique et on a développé la critique que fait incidemment Alfred Schutz de la notion de pouvoir traditionnel (*Phenomenology of the social world*, p. 91 et 197).

De la Chine à l'Angleterre victorienne, le pouvoir social et le mécénat des rentiers du sol sont un fait banal ; le gouvernement politique de ces mêmes rentiers est moins banal : il s'oppose au système de la clientèle. La classe élevée des eupatrides peut se contenter d'habiter la cité sans chercher à la diriger (elle peut fuir en une émigration intérieure), ni même à y acquérir de la distance sociale : alors il n'y aura pas de vie municipale. Tantôt les différents membres de la classe élevée cherchent à exercer un pouvoir et un prestige sur un seul et même objet, à savoir, sur la collectivité un peu abstraite qu'est le corps civique, et alors il y a vie municipale et évergétisme ; tantôt les différents eupatrides cherchent chacun à se constituer leur propre clientèle, avec laquelle ils ont des liens personnels et non abstraits. Multiplicité des clientèles ou rapport à la seule cité. A Rome même, les sénateurs, qui ont un rapport politique avec l'Etat, n'ont de rapport social et symbolique qu'avec leur clientèle ; dans les villes municipales, au contraire, on est passé, du système des clientèles, au système du mécénat civique ou évergétisme. Régner moralement et socialement sur une cité est devenu le digne objet de fierté des notables ; d'où l'évergétisme.

Un premier phénomène est donc le passage, de la clientèle, au mécénat civique ; il est ancien et italique : la « palestre samnite » de Pompéi a été élevée avec les « revenus qu'a donnés à la jeunesse pompéienne, par testament » (*eitiuvam paam vereiiai Pompaianai tristaamentud deded*) un riche mécène.

Le problème de l'hellénisation de la vie municipale est alors celui-ci : en Italie républicaine et dans le monde des cités hellénistiques se trouve également un phénomène qui, avec des variétés locales, est essentiellement le même, à savoir le mécénat civique des notables. Est-ce dû à une influence grecque sur le monde romain, ou bien le phénomène est-il endogène, les mêmes causes ayant produit les mêmes effets, tant en Grèce qu'en Italie ? La seconde hypothèse est la bonne : l'influence grecque a été partielle et limitée ; elle est très grande dans la diplomatie, les libellés épigraphiques (on ne saurait trop insister sur l'origine hellénique des formulaires épigraphiques latins, à commencer par la diplomatie des décrets ou sénatus-consultes), les honneurs municipaux, etc. En revanche, c'est une évolution autonome qui a transformé les notables italiens en évergètes ; de même, l'influence des concours grecs sur les *ludi* municipaux est réduite.

Les dix autres heures du cours ont été consacrées à une étude systématique des documents. Tandis que, dans le monde grec, les magistrats des cités exercent un mécénat en prenant à leurs propres frais les dépenses afférentes

à leurs fonctions (*analômata*), l'évolution, en pays romain, est tout à fait différente : le point de départ en est que les magistrats romains ont, très tôt, contribué de leur propre bourse à la splendeur de leurs *ludi* ; phénomène nécessairement indigène : en Grèce, les concours ne dépendent pas des magistrats de la cité ; seule Rome a voulu que les *ludi* fussent contrôlés par le Sénat, qui gardait l'œil du maître sur la religion. D'où le contraste : le magistrat grec paie de sa bourse les *analômata* de sa magistrature, le magistrat italien paie ses propres *ludi* ou, à la place, fait construire un monument public *pro ludis*. Verser de l'argent à la cité, à la place de l'argent qu'il convenait (*oportet*, mot de la langue des contrats) de verser pour les jeux, *pro ludis* : tel fut le point de départ de l'évergétisme italien. Sous les Julio-Claudiens (mais pas avant), il en sortira la *summa honoraria* ou *legitima* au sens précis du mot, c'est-à-dire le versement, au trésor de la ville (*in publicum*), d'une somme en espèces d'un montant déterminé une fois pour toutes.

Comme exemple d'*analômata* à la manière grecque, on a étudié des inscriptions de Rhégion (*I.G.*, XIV, 612-619). On a montré qu'après la Guerre Sociale Rhégion, devenue ville municipale, n'en avait pas moins conservé par privilège sa constitution grecque et ses prytanes et archonte : la constitution n'a été romanisée que plus tard ; cela explique que Rhégion soit, avec Locres (dont l'histoire constitutionnelle est mal connue) la seule cité, devenue *municipe* à la suite de la Guerre Sociale, qui ait des quattuorvirs, et non pas deux couples de duumvirs.

On a étudié ensuite l'évolution des dépenses pour les *ludi* : 1°) D'abord les *ludi* sont payés, non par les magistrats qui les éditent, mais par le trésor municipal ; on a étudié le sens du mot *Lucar* (qui se lira encore, au second siècle, dans une inscription gamalienne d'Ostie, *C.I.L.*, XIV, 375) et on a montré qu'il désignait la somme versée directement par la cité à l'impresario. 2°) Les dépassements de crédits par le magistrat éditeur sont coutumiers et finissent par devenir obligatoires, la *lex Genetivae Juliae* en témoigne ; le supplément de 2 000 sesterces dont parle cette loi se retrouve à Cnossos (*Inscriptiones Creticae*, vol. I, p. 81, n 51). 3°) Au lieu de jeux, les magistrats peuvent élever un monument, « leur monument », dit la Table de Tarente ; on en rapprochera l'inscription des Thermes de Stabies à Pompéi, qui parle de la *pequnia quam duumvros, e lege, in ludos aut in monumento consumere oportuit*, et une inscription des *pagi* de Capoue, où apparaît une *lex pagana* qui prescrit aux *magistri* de *consumere pequniam in porticum*. Ainsi donc la population locale était parfois privée de jeux, si un magistrat choisissait d'élever « son monument » ; il n'avait pas moins droit à l'« honorariat », aux honneurs publics à la sortie de charge, *tam qua sei ludos fecisset*. Et le monument était élevé *pro ludis*.

On a étudié systématiquement les mentions de monuments républicains élevés *pro ludis* ; on a suivi les progrès de l'urbanisation de l'Italie ; mais

une étude de ce genre se prête mal à un résumé. Disons seulement que les monuments élevés par des magistrats sont encore une minorité : peut-être de dixième des édifices publics. Ce qui révèle que le mécénat édilitaire, sous la République, était encore une activité méritoire et librement choisie : ce n'était pas encore un devoir d'état, comme cela le deviendra dès le premier siècle de l'Empire. On a étudié en particulier l'amphithéâtre de Pompéi, montré que sa date tombait en 76 ou 71 (car il n'y a pas eu de « consuls de l'an zéro ») et confirmé épigraphiquement que le monument avait été élevé par des mécènes à partir de ses fondations mêmes, sur un sol primitivement privé. On a rapproché les jeux à la lueur des torches, *lumina, ludi*, de Pompéi et de Lanuvium, et un vers de Lucilius. On a étudié la mention de largesses faites *honoris causa* (C.I.L., X, 852 et 1236) ; mention qui veut dire que des édifices ont été élevés volontairement par un mécène qui s'en fait un mérite, parce que, ce faisant, il a fait plus que son devoir. Il faut en rapprocher la *vacca honoraria*, qui est une victime supplémentaire, offerte aux dieux par pure piété, sans que le rituel ait strictement ordonné de l'immoler. Or l'expression *honoris causa* apparaît chez Cicéron, *ad Fam.*, VII, 1, 2, à propos de *ludi splendidi*, et dans le *Pro domo*, XLIII, 111, à propos de jeux des édiles ; le mot appartient donc au vocabulaire des pollicitations que les nouveaux magistrats faisaient par édit au peuple romain, « pour marquer (à ce peuple) leur considération » (et non pas : « en vertu de l'honneur, c'est-à-dire de la magistrature, que le peuple leur avait conféré »). Pour ces pollicitations de *munus*, de largesses, au peuple romain, voir surtout *I Verr.*, XII, 36.

Enfin on a étudié longuement l'inscription de Clodius Flaccus à Pompéi, qui n'a jamais été commentée, ni même exactement traduite. On a montré qu'elle ne donne pas un compte rendu complet des jeux, mais énumère seulement les parties de ces jeux que le magistrat avait payées de sa bourse ; la mention de *catervarii* a permis d'évoquer l'admirable étude du folkloriste que fut aussi H. Usener, intitulée *Heilige Handlung : Caterva*.

*
**

Le deuxième cours n'a pu donner lieu à un enseignement de séminaire ; il a été consacré à des leçons sur quelques *aspects de la piété hellénistique et romaine*.

On a esquissé d'abord une phénoménologie des dieux antiques, à partir d'indications de Husserl (*Erfahrung und Urteil*) et d'Alfred Schutz (*Collected Papers*, vol. 1 : *On multiple realities*). L'espace et le temps d'un horizon imaginaire n'ont, à l'insu des sujets, rien de commun avec l'espace et le temps réels : les Grecs auraient été très étonnés d'apprendre, en 434 ou en

197, qu'Héphaïstos venait de se remarier, ou d'apercevoir un dieu dans le ciel au milieu des oiseaux. Une doctrine bien connue, selon laquelle les dieux se cachaient aux regards des hommes, permettait précisément de concilier l'univers réel et l'univers imaginaire (mais au prix d'une difficulté de détail : les dieux visibles qu'étaient les astres ; voir par exemple Platon, *Lois*, 931 A ; Artémidore, 2, 36, 162).

Il s'ensuit qu'un abîme mental séparait les dieux comme figures mythologiques (cf. les *Götternamen* d'Usener) et les dieux comme objets de la piété des fidèles : Nock l'a dit dans une page remarquable (*Essays*, vol. 1, p. 261), et il faut utiliser en ce sens la célèbre tripartition de Varron : les « dieux des poètes » ne sont pas les « dieux de la cité » (Boyancé, *Etudes sur la religion romaine*, p. 253).

Il a fallu alors prendre position sur le trop célèbre problème du *mana*, des *numina*, du *Roman dynamism* ; on a commencé par rappeler sur ce sujet les justes positions de Boyancé et de Dumézil. Il n'est pas vrai que le divin soit une puissance impersonnelle : en aucun cas une force impersonnelle ne peut attirer de sentiments de piété ; on « admire » les chefs-d'œuvre et les paysages, mais on ne les adore ni ne les vénère ; en un mot, une divinité est un être, jamais une chose ; elle est un *alter ego* : on ne sacrifie ni n'adresse de prière à des choses. Mais un « être », une « personnalité », n'est pas pour autant une figure mythologique, pourvue d'une biographie mythique : c'est seulement un « être » comme moi. Mais alors, qu'est-ce que le moi ? Aux phénoménologues de répondre : « Je » ne suis ni mon corps, ni ma conscience, ni mon passé ; un dieu, comme objet d'adoration, est pareillement au delà de ses déterminations mythologiques ; il n'est pas impersonnel pour autant : il est, comme l'Ego de chacun, un puits d'égoïsme. Il suffit, sur cette question délicate, de renvoyer aux pages excellentes et trop oubliées de Bergson, dans le deuxième chapitre des *Deux sources*, sur les « forces ».

On a alors repris l'étude de l'expression « le dieu », « les dieux », « le divin », que I.M. Linforth et G. François n'ont pas épuisée. Quand un Romain dit que « les dieux » punissent les méchants ou que « les dieux » on fait la grandeur de Rome, de quels dieux veut-il parler ? On a mis en vedette une phrase de Valère-Maxime, VII, 9, 4 : « Ce scélérat expira en pensant à sa perfidie et à son ingratitude, l'âme déchirée comme par un bourreau, car il comprenait que sa mort était due à la haine des dieux d'en haut et qu'il serait l'objet de la haine des dieux d'en bas ». En principe, les différents dieux mythologiques ne s'occupent guère de morale, ni de rétribution dans l'au-delà ; en principe, les différents dieux mythologiques ne sont pas non plus des providences. Seulement le pluriel ou le collectif « les dieux » ou « le dieu » sont davantage que la somme des différents dieux mythologiques ; on attribue « aux dieux » un rôle de providence et

de rétribution dans l'au-delà qu'on n'attribuait à aucun des différents dieux mythologiques. Il s'ensuit :

1) Que « les dieux » ou « le dieu » assurent la grandeur de Rome et qu'ils jouent, à un moindre degré il est vrai, le rôle national d'un Iahvé des Romains ; même si, dans le détail, les légendes ne savent pas trop bien expliquer par quelles voies les *différents* dieux procèdent pour cela. Une comparaison éclairante peut être faite avec Xénophon, *Le commandant de cavalerie*, IX : Xénophon pose d'abord en principe que seuls « les dieux » font réussir ou échouer à leur gré les entreprises militaires ; puis il entreprend d'expliquer dans le détail comment ils s'y prennent pour cela, c'est-à-dire de considérer l'action des différents dieux ; il en est alors réduit à alléguer la seule divination, par laquelle un dieu révèle à ses fidèles les ruses de l'ennemi. Bref, on pensait que « les dieux » dirigeaient le cours de l'Histoire, mais sans pouvoir dire comment les différents dieux, concrètement, s'y prenaient.

2) Il s'ensuit également que « les dieux » n'aiment pas les méchants et qu'ils les punissent en ce monde ou dans l'autre, même si la mythologie et l'éthique n'ont, au niveau des différents dieux, que bien peu de points communs... Le célèbre problème philosophique des rapports de la religion et de la morale reçoit des réponses bien différentes, selon qu'on envisage les dieux déterminés ou « les dieux » en général, lesquels ne sont pas la somme des dieux déterminés. On a rappelé les lois sacrées grecques et leurs prescriptions de pureté éthique, on a mis en vedette les textes qui montrent que les agonisants craignaient la rétribution morale dans l'au-delà (ainsi « Zaleucos » chez Stobée, IV, 2, 19 ; vol. 4, p. 124 W.-H.). Alors qu'au niveau mythologique il n'y a pas de rétribution dans l'au-delà, au niveau de la sensibilité vécue et des « dieux » en général cette rétribution passait pour exister. On a montré que cette idée de rétribution, au delà de mythes et de théologèmes, était, non pas spécialement néo-pythagoricienne, mais plutôt populaire et très généralement ressentie (même si les textes en parlent peu, et pour cause, puisqu'elle ne s'investissait pas dans les mythologèmes explicites). Cette sensibilité populaire, cette croyance en une rétribution dans l'au-delà de la part « des dieux » en général, suffisent à expliquer la prétendue angoisse de Lucrèce ; on a montré que la prétendue obsession de la mort dans le *De natura rerum* n'est pas propre à Lucrèce, mais se retrouve aussi nettement chez Epicure ; elle est représentée par eux avec intensité, non pas parce que, personnellement, Lucrèce ou Epicure auraient été des angoissés, et pas davantage parce qu'ils voudraient présenter les hommes comme plus malheureux qu'ils ne sont, à des fins d'apologétique doctrinale (comme Voltaire prétendait que faisait Pascal) : mais tout simplement parce qu'Epicure décrit les attitudes vécues de ses contemporains devant l'au-delà, leur angoisse à l'idée de leurs péchés, et qu'il ne se contente pas de prendre

en considération la religion *explicite*, la mythologie, les différents dieux et leurs sphères d'action trop étroitement délimitées.

Ainsi donc « les dieux » sont législateurs moraux, rétribuent les mérites et les péchés dans l'au-delà et dirigent le cours de l'histoire : Rome doit sa grandeur « aux dieux ». Tout se passe comme si les Romains avaient l'idée implicite et vécue d'une divinité rémunératrice et providentielle, même s'ils n'ont pas su expliciter et concrétiser cette idée quand ils ont monnayé le divin en dieux mythologiques. On a alors pris parti sur le livre justement célèbre de R. Otto, *Das Heilige*. Il a paru que ce livre, qui est phénoménologique avant la lettre, a eu l'immense mérite d'affirmer fortement la spécificité du sentiment religieux, le caractère irréductible de l'émotion religieuse, mais au prix d'un appauvrissement de l'expérience religieuse : Otto réduit le divin à une qualité, le *tremendum adorandum* ; mais est-il possible de rationaliser à ce point l'expérience religieuse, de la réduire à une expérience psychologique, à la manière de l'expérience esthétique, par exemple ? Le divin ne saurait être une qualité : il est moins rassurant ; il est toujours 1°) un être, un Ego, un des êtres ; 2°) des êtres providentiels ou, du moins, tout-puissants ; 3°) des êtres qui veillent sur la moralité des hommes. Le *tremendum adorandum* d'Otto est, au mieux, un critère (extrêmement pénétrant et saisissant, il est vrai) du divin ; il n'en est pas l'essence. Il permet de distinguer la religion de recette d'autotransfiguration (bouddhiste hinayanique) ou des idéologies (marxisme) : mais il n'est pas une description de la religion. La religion ne se réduit pas à une qualité et n'est pas non plus un système rationnel ; par exemple, la liaison du religieux et de l'éthique a une réalité psychologique indéniable : on a rappelé l'historiette de C. Valérius Flaccus, qui, après s'être adonné à tous les vices, apprit à modérer ses passions quand il fut créé flamine et devint un modèle de vertu (Val.-Max., VI, 9, Rom. 3 ; Tite-Live, XXVII, 8, 5-6) et on a parcouru les « caractères » de dévots que, nouveau Théophraste, Ptolémée retrace dans sa *Tétrabible* et qui, pour être voltairiens, n'en sont pas moins révélateurs ; la liaison de la morale et de la religion, pour n'être pas philosophiquement évidente et pour n'être pas révélée non plus dans l'unité intuitive d'une qualité, celle du « divin », n'en a pas moins une réalité psychologique et caractérielle. De même, on imagine mal un dieu qui ne serait pas très puissant ; le dieu n'est pas nécessairement bon, providentiel : il peut avoir les caprices et l'injustice d'un maître et on peut médire de lui comme on médit du gouvernement (Epictète, *Diatribes*, III, 4, 7-8) ; le thème de l'injustice et de l'*invidia* des dieux est bien connu et il arrivait que l'on lapidât leurs temples (Suétone) : il demeure qu'un dieu est un maître puissant ; plus encore, sa puissance n'est pas la puissance telle qu'on la connaît dans le monde réel ; bref, un mot fait curieusement défaut chez Otto : celui de « surnaturel ».

Si l'on étudie les rapports entre la religion et la morale, on aboutit à des conclusions assez différentes selon qu'on prend en considération les phrases où les Anciens parlent d'un dieu déterminé et celles où ils parlent des dieux ou « du » dieu en général : c'est la « piété envers les dieux » qui soutient la société humaine, dit le *De natura deorum*, de même que, dans l'*Odyssée*, un peuple civilisé, qui n'est ni Cyclopes, ni Lestrygons, est un peuple qui « respecte des dieux » ; aucun méchant ne peut espérer « échapper aux dieux », dit le fragment 835 d'Euripide. Et Aristote : « On croit que le Divin (*to theion*) secourt ceux qui sont victimes de l'injustice » (*Rhét.*, II, 5, 21). Souvent, à la place des dieux ou du dieu, apparaît Zeus, un Zeus fort peu mythologique et qui est en-deçà du polythéisme et du monothéisme : comme roi des dieux, il est « le dieu » même ; ce rôle de Zeus protecteur de la justice ne commence pas avec Hésiode : dans la *Patroclie*, XVI, 385, Zeus lance l'orage pour montrer sa colère contre les hommes injustes. Le spectacle du méchant heureux et du juste souffrant fera dire à Théognis : « O Zeus, je ne te comprends pas ! », *thaumazo se*.

En somme, le pluriel « les dieux » a deux significations bien différentes. Parfois ce pluriel n'est que l'agrégat des différents dieux ; il en était ainsi dans les hymnes et les prières où, traditionnellement, après avoir salué tel ou tel dieu, on ajoutait prudemment : « je salue aussi les autres dieux ». C'est en ce premier sens, semble-t-il, que l'Inde védique parlait des « Tous-les-dieux » et même avait fait de ce collectif un dieu déterminé : certains hymnes invoquent le dieu « Tous-les-dieux ». Mais, en un deuxième sens, beaucoup plus fréquent, « les dieux » sont la puissance et la justice divines et contiennent beaucoup plus que la somme des différents dieux individuels. Un phénomène fort comparable se retrouve dans beaucoup de religions : le ou les grands dieux y sont souvent ceux qui y reçoivent le moins de culte et d'hommages et qui ont le moins de mythes ; le plus grand dieu, par exemple celui du ciel, y est le moins adoré. Il joue en revanche un rôle éthique proverbial : c'est à lui qu'on prête le souci de punir les méchants et de récompenser les justes.

Les sept autres heures du cours ont été consacrées à étudier certaines pratiques de piété. On a d'abord suivi à la trace l'expression *invitare deos* ; la principale référence, que le *Thesaurus* a bizarrement omise, est *C.I.L.*, XI, 3303. On en a rapproché les « théoxénies » grecques, ou ce qu'on appelle ainsi, le *xenismos* (Dittenberger, *Sylloge*, n° 1106, ligne 61) et, bien entendu, les lectisternes. Voir aussi L. Robert, *Hellenica XI-XII*, p. 566. Un texte important et négligé d'Artémidore, *Onirocritique*, III, 14, p. 210, 4 Pack, semble bien indiquer que, dans le monde grec, inviter les dieux était une pratique courante de la piété des simples particuliers, bien qu'aucune trace épigraphique ne subsiste évidemment de cette pratique pourtant répandue qui devait être une sorte de supplication privée. Le point de départ de la

coutume, en Rome comme en Grèce, est un banquet humain, ou le repas du soir : les dieux du foyer (Castor en Grèce archaïque, les Lares et les Pénates) sont invités au repas des hommes ; on leur offre une *patella* (Varron, Ménippée *Manius*, fr. XIX ; Ovide, *Fastes*, 2, 633 ; Wissowa, *Religion und Kultus*, p. 162, n. 1 et p. 173, n. 5 ; Marquardt, *Staatsverwaltung*, vol. 3, p. 126 ; Marquardt, *Privatleben*, vol. 1, p. 318 et 326). Si donc les dieux domestiques prennent naturellement part au repas des hommes, chaque soir, les hommes peuvent aussi inviter à leur dîner, non plus les dieux de la maison, mais des dieux étrangers ; peut-être les invitations aux dieux étaient-elles fréquentes dans la piété privée (qu'on songe au festin que les marchands offraient sur la dime à Hercule) ; mais, dans la grande inscription *C.I.L.*, XI, 3303, qui est le seul bon témoignage d'*invitatio deorum*, il s'agit du culte impérial : les génies des souverains seront invités, *ture et vino*, au festin que se donnent les décurions pour l'anniversaire des empereurs. Cependant, on doit expliquer aussi par une invitation aux dieux les vers d'Horace, *Satires*, II, 6, 65 :

*O noctes cenaeque deum, quibus ipse meique
ante Larem proprium vescor vernasque procaces
pasco libatis dapibus.*

Je crois que *libare dapem* a ici un sens religieux : présenter sur une *patella* la bouillie de blé salé qui nourrira, soit les dieux domestiques (cf. *ante Larem*), soit peut-être un dieu étranger à la maison, qu'Horace aura invité pour le grand dîner qu'il offre à des amis ; les mots *cenae deorum* auraient alors leur sens le plus précis, Horace ayant invité quelque dieu à sa *cena*, qui devient une théoxénie privée, comme chez Artémidore. Le texte nous apprend aussi que la *patella*, offerte ce soir-là au dieu invité, ou offerte chaque soir aux Lares et Pénates (*nutrire Lares, nutrire deos*) ne restait pas à pourrir près du foyer, soir après soir, mais était mangée par les esclaves (*vernas pasco*, dit Horace) : c'est une aubaine que les plus vieux esclaves de la maison (*vernae*) se réservent visiblement. De même, les prêtres et les assistants mangeaient la viande offerte aux dieux dans les sacrifices, et les mets offerts aux morts étaient mangés en réalité par les parents qui allaient banqueter sur les tombeaux (St Augustin, *Confessions*, VI, 2). Pour finir, on a indiqué rapidement que, dans l'ode *Nunc est bibendum* d'Horace, le vers 3 (*ornare pulvinar deorum*) se rapportait certainement à la *supplicatio* publique qui célébra la prise d'Alexandrie : quelque évidente que soit cette explication, elle n'a encore été vue que par J. Vogt, sauf erreur. Après cette *supplicatio* publique, Horace et ses amis célèbrent une *comissatio* privée (d'où l'opposition entre l'imparfait *tempus erat* et le présent *nunc est bibendum*, sur laquelle on a tant glosé).

Il fallait alors se poser une autre question : est-ce sur sa propre initiative qu'Horace célèbre une beuverie après la *supplicatio* ? Ne serait-il pas conce-

vable que le Sénat, ayant décrété la *supplicatio* officielle, ait décrété aussi que les citoyens, dans leur maison, se donneraient chacun un festin privé pour célébrer la victoire d'Octave ? Existait-il, dans le monde romain, des sacrifices ou cérémonies privés qui étaient exécutés par les simples particuliers sur l'ordre des autorités publiques, lors d'une grande circonstance politique ? La chose n'était pas rare dans le monde hellénistique. A Rome, on sait que l'assistance aux cérémonies *publiques* du culte impérial était obligatoire (Tertullien, *Apol.*, 38 ; cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 584, n. 2) ; et aussi que les particuliers étaient tenus d'associer le génie de l'empereur à leur culte domestique : mais c'étaient là des mesures de durée permanente et non des cérémonies de circonstance. Mais on sait aussi que l'anniversaire de la naissance de César fut obligatoirement célébré par chacun, sous peine d'amende pour le sénateur qui négligerait de le célébrer ; si le coupable n'était pas sénateur, sa peine sera... d'être voué aux dieux infernaux (Dion Cassius, 47, 18 ; cf. *Strafrecht*, p. 568, n. 3) ; comprenons, malgré Mommsen, que le coupable est, non pas condamné à mort, mais maudit en paroles : faute de pouvoir pratiquement poursuivre ceux qui négligeraient de fêter chez eux l'anniversaire de César, l'Etat se borne à attirer sur leur tête les pires malheurs et les désigne à la vengeance du ciel ; nous allons retrouver les mêmes sanctions platoniques dans le monde hellénistique.

Il est difficile de décider si le sénatusconsulte de l'année 30, qui avait décidé une *supplicatio* publique avec lectisterne, au témoignage de Dion Cassius, avait fortement conseillé aussi, aux simples citoyens, de célébrer dans leur maison un festin où ils inviteraient les dieux qui avaient assuré la victoire de Rome, et si les mots *nunc est bibendum* se rapportent à un pareil festin : mais la chose est possible. Dans le monde hellénistique, en tout cas, il est courant que les citoyens se voient ordonner (ou plutôt fortement conseiller) de célébrer des fêtes politiques ou religieuses par un sacrifice privé qu'ils offrent dans leur maison, ou plutôt devant la porte de leur maison, sur un petit autel élevé *ad hoc* à côté de l'autel domestique d'Apolon Agyieus ; le grand décret de Magnésie du Méandre (O. Kern, *Inscriptionen von Magnesia*, n° 100, B 42) prescrit aux citoyens, « dans la mesure du possible », d'élever des autels d'Artémis devant leurs demeures et y ajoute une sanction platonique : « si quelqu'un ne le fait pas, qu'il n'ait pas à s'en féliciter ! ». Sur les autels élevés devant chaque maison pour les entrées solennelles des rois et pour le culte des souverains, voir L. Robert dans les *Essays in honor of C. Bradford Welles*, p. 193 sqq ; cf. Veyne dans *Latomus*, XXI, 1962, p. 72. Nous avons rapidement présenté à nos auditeurs deux séries de ces autels, à Mytilène (*Inscriptiones Graecae*, XII, 2, 140-201 ; XII, Suppl., 39-57) et à Andros (XII, 5, 741 sqq.) ; dans un des textes de Mytilène, rédigé en grec lesbianisant (cette renaissance affectée des dialectes est caractéristique de la renaissance du nationalisme grec sous Hadrien), l'empereur Hadrien est qualifié de sauveur et d'*oikistès* de la cité : ce qui veut

dire qu'il a offert à la ville quelque beau monument ; ce bienfait d'Hadrien est probablement la raison du culte que lui rendent tous les citoyens devant leur maison, sur ordre des autorités. Une autre série célèbre, dans la même cité, la victoire parthique de Trajan (que le monde grec dut considérer comme une revanche de l'hellénisme contre les Barbares asiatiques) ; comme on voit, ces autels privés ne sont pas nécessairement liés à une *epidemia* ou *hypanthisis* de l'empereur, comme on aurait pu légitimement le supposer dans le cas d'Hadrien (qui a dû passer par Mytilène dans son deuxième voyage, et précisément nos autels datent de ce second voyage, car Hadrien y est qualifié d'*Olympios*).

Dans la suite du cours, on s'est posé le problème de la pratique religieuse à Rome, dans l'esprit des beaux travaux de sociologie religieuse de Gabriel Le Bras : au lieu de prendre diachroniquement l'histoire de la religion romaine, il faudrait y faire une coupe synchronique ; par exemple, il faudrait essayer de dire en quoi consistait, au premier siècle, la pratique religieuse *réelle* du romain *moyen*, ou plutôt il faudrait distinguer plusieurs types de pratiquants : les tièdes, semblables au *parcus deorum cultor et infrequens* dont parle Horace, les « conformistes saisonniers », les fidèles ayant choisi une secte ou un dieu d'élection, etc. Il va sans dire que, dans une religion sans orthodoxie ni théologie, les types de pratiquants ne seront pas du tout les mêmes que les types que Le Bras a distingués dans le catholicisme ! Cette étude difficile, mais passionnante, devrait être poursuivie dans d'autres leçons ou par d'autres que l'auteur de ces lignes. Elle présenterait au moins deux difficultés. D'abord, il faudrait distinguer les pratiques réellement vivantes, des survivances ou des souvenirs archéologiques dont les érudits antiques et les rhéteurs parlent au présent, selon l'optique essentialiste ou aitiologique de la rhétorique et de la philologie antiques, pour lesquelles ce qui a été vrai *in illo tempore* demeure vrai à jamais : le sens « étymologique » est le vrai (*etymon*) sens des choses. Deuxièmement, les pratiques qui furent peut-être les plus répandues sont parfois les moins bien attestées : on l'a vu à propos des théoxénies selon Artémidore et Horace ; de même, les offrandes de chevelure aux dieux, si fréquentes, n'ont laissé de témoignages épigraphiques qu'en des points isolés du monde grec : ailleurs, la tablette de consécration, qui pouvait accompagner la chevelure, était faite dans une matière périssable et a disparu sans laisser de trace ; de même enfin, Pline le Jeune (VIII, 8, 7) nous apprend que les temples romains étaient couverts de graffiti (cf. les « proscynèmes » de l'épigraphie grecque) : aucun de ces graffiti ne se lit encore aujourd'hui.

Pour étudier la pratique religieuse, on s'est borné, en cette première année, à commenter deux textes d'Apulée, dont le premier, il est vrai, est sensationnel : « Mon adversaire », dit le rhéteur, « est un impie : il n'a encore jamais adressé de *supplicatio* à aucun dieu ; il n'a fréquenté aucun

temple ; quand il passe devant un *fanum*, il croirait pécher s'il portait à ses lèvres sa main, en signe d'adoration ; même aux divinités de l'agriculture qui le nourrissent et l'habillent, il n'offre jamais les prémices de ses vignes, de ses moissons, de ses troupeaux ; il n'a aucun *delubrum* situé sur sa *villa*, aucun lieu ni *lucus* consacrés ; ceux qui ont été chez lui disent n'avoir jamais vu sur ses terres de pierre ointe d'huile » (*Apol.*, LVI, 4). La très grande importance de ce texte est due au fait que, pour les nécessités de son procès, de sa défense, Apulée est tenu d'y donner une image de la piété moyenne, normale : il ne saurait reprocher à son adversaire de n'être pas un dévôt fervent, mais il doit lui reprocher d'être moins dévôt que ne prescrivaient les simples convenances. Le second texte d'Apulée est la *Floride* I (dont l'étude se poursuivra l'année prochaine, avec l'étude de Fronton, *Ad Verum*, 2, 6 Naber). On y a étudié la coutume si fréquente de s'asseoir près des autels ou des statues divines, de passer quelque temps dans la compagnie des dieux ; cette position assise n'était pas spéciale aux Juifs ni aux dévôts d'Isis ; cf. les *anapulai* qui servent de cadre aux Lois de Platon, ou l'épigramme *Anthol. Pal.*, IX, 144, X, 12 ; XVI, 249, etc. ; « il y a des femmes qui viennent s'asseoir au Capitole dans la pensée que Jupiter est amoureux d'elles », écrit Sénèque chez Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10 (autre texte sensationnel et négligé, dont l'étude sera poursuivie l'année prochaine) ; ainsi s'explique l'inscription *I.G.*, II-III², n° 3190, où un fidèle élève un monument aux dieux « après s'être assis et avoir sacrifié ».

On est en présence de pratiques de piété qu'on dirait pré-chrétiennes ; rappelons d'un mot la pratique de la prière chaque matin (Martial, 10, 92 : *mane deos oro* ; Marc-Aurèle chez Fronton, *Ad Verum* 5,25 : je prie les dieux chaque matin pour la santé de Faustine). L'étude des pratiques de piété privées, trop négligée au profit de la « grande histoire » de la religion, donne, comme on voit, une toute autre idée du paganisme ; la ferveur n'était pas spéciale aux « religions orientales ». Dans le fragment cité de Sénèque se trouve l'ancêtre spirituel de notre « jongleur de Notre-Dame » : un vieux cabotin, raconte le philosophe, venait chaque matin jouer quelque seynette devant la statue de Jupiter au Capitole. Comprenons qu'il offrait au dieu ce qu'il pouvait : son temps et son savoir-faire. D'autres offraient de même leur compétence de coiffeuse ou de parfumeuse et faisaient à vide, devant la statue, les gestes de leur métier.

Le cours s'est continué par l'étude de l'expression *frequentare templa* (cf. *frequentare ecclesiam* chez saint Augustin), sur les séjours qu'on faisait dans les temples (Boyancé), sur la visite des temples par les souverains et les grands personnages lors de leurs *adventus* ou *hypantêseis*, sur les visites quotidiennes des temples (*Dyskolos*, Clément d'Alexandrie, Théocrite, etc.), qui étaient, il est vrai, la seule promenade que les femmes convenables eussent le droit de faire : c'était le thème de leur promenade matinale (Aristote va jusqu'à

prescrire cette habitude hygiénique aux femmes enceintes, pour leur santé !). Parfois ces promenades faisaient jaser (Lucien, *Les Amours*, 42) ; Plutarque, paternel bourreau du deuxième sexe, interdit aux femmes d'avoir des cultes furtifs qu'ignorent leurs maris (*Préceptes conjugaux*, 19). On notera, pour l'étude des grands types de pratique religieuse, qu'il était courant, pour les maris religieusement tièdes, de se décharger sur leurs femmes de leurs devoirs de piété ; ainsi faisait Cicéron et qui chargeait sa femme de sacrifier pour lui à Esculape (*Ad Fam.*, XIV, 7) et Milon chargea une femme d'exécuter son vœu pour le meurtre de Clodius (Asconius, *In Milon.*, 28).

Pour la coutume d'avoir sur ses terres un sanctuaire rustique, un arbre consacré, voire une pierre ointe, il faut citer plusieurs odes d'Horace (par exemple l'ode *Montium custos*), l'épigramme X, 92 de Martial, ou certains passages des *Gromatici* : les *arae terminales* ou *termini sacrificales* jouent le rôle à la fois de bornes et d'autels domestiques ; le passage connu sur les « trois Silvains » du domaine (p. 302 Lachmann) s'explique aussi par ces cultes de propriétaires fonciers ; plusieurs inscriptions disent qu'un fidèle a élevé un autel *solo suo* ou *in praediis suis*. Il faut avouer qu'à la campagne les Romains se sentaient plus pieux qu'à la ville : la religion faisait partie des charmes et du recueillement de la vie rustique ; c'était seulement quand il était à la campagne que Martial, cité plus haut, faisait chaque matin sa prière. Au Bas-Empire, ces cultes des forces naturelles personnifiées : dédicaces aux Vents, à la Pluie, à la Bonne Saison (*C.I.L.*, VIII, 3935) sont une piété de latifondiaires à mi-chemin entre la spéculation savante et le sentiment des forces surnaturelles ; ne sommes-nous pas à l'époque où les dieux sont de moins en moins des figures mythologiques et de plus en plus des *dynameis* ? En tout cas, il y avait une « religion du domaine » (mosaïque du seigneur Julius à Carthage, mosaïque syrienne publiée par Ernest Will dans les *Annales archéol. de Syrie*, I, 1950, etc.). On rangera dans cette série épigraphique une dédicace religieuse de Glanum dont Hirschfeld, en son temps, avait pu suspecter l'authenticité : nous voyons maintenant que cette dédicace « entre en série ».

Le dernier cours a été consacré à une phrase de Suétone, *Auguste*, 59 : « mener les victimes au Capitole en faisant porter devant soi une pancarte (*titulo praelato*) .» On a montré que cette pancarte était destinée à faire savoir à tous les raisons de l'ex-voto ou du sacrifice, qu'elle était un hommage publiquement rendu à l'arété du dieu, à son *epiphaneia*, à sa *dynamis*. On a retrouvé pareilles pancartes sur divers monuments figurés, en particulier une lampe du Musée Lavignerie et un relief funéraire du Vatican : d'un côté de l'autel, on voit le mari qui ausculte un malade, car il faut saluer en lui un médecin ; de l'autre, son épouse, qui se livre à une action pieuse, comme il convient aux femmes, action qui fait pendant à l'activité professionnelle du mari : à chaque sexe ses attributions. Or l'épouse pré-

sente aux dieux l'hommage d'une fleur ou d'un fruit (elle tient une corbeille de la main gauche) et elle est précédée d'un petit esclave qui porte une pancarte. Des *pinakes* de ce genre se retrouvent aussi, si je ne m'abuse, sur des reliefs culturels *privés* dans Athènes classique. Voir W. Amelung, *Vatikan. Museum*, vol. 1, n° 115 A ; *C.I.L.*, VI, 18911. On rapprochera les *tituli* de ce genre d'une pratique un peu différente, étudiée par Louis Robert dans le présent *Annuaire*, 1973-1974, p. 476 : quand un bienfaiteur ou une cité offre une victime pour le sacrifice, une pancarte, qu'on fait porter à côté de la victime, fait connaître à tous le nom du généreux donateur. Stace fait allusion, je crois, à cet usage dans la *Thébaïde*, VI, 126 :

*Portant inferias arsuraque fercula primi
Graiorum, titulisque pios testantur honores
gentis quisque suae.*

Il s'agit ici de faire connaître l'identité et les mérites des fidèles, plutôt que le mérite du dieu lui-même.

M. Pierre COURCELLE, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Le cours a porté, cette année, sur la survie du Livre I de l'*Énéide* (v. 166-564). Dans la crique où aborde Énée après la tempête se trouve une grotte avec des sièges dans la pierre vive (vers 166-167). Expression reprise par Ovide et Tacite, puis par Paulin de Béziers ; une inscription de Mactar du VI^e siècle reproduit l'un de ces vers de Virgile. « Point n'est besoin d'amarre ou d'ancre au croc mordant » : locution agréée avec bonheur par Sidoine Apollinaire, puis Ennode de Pavie. Virgile nous décrit les marins des sept derniers vaisseaux qui restent à Énée, au moment où ils s'élancent en proie au désir de toucher terre. A ce désir charnel, Paulin de Nole oppose le désir tout spirituel qui l'a conduit à quitter Bordeaux, sa patrie, à courir des dangers sur terre et sur mer pour venir se fixer auprès du sanctuaire de saint Félix ; il songe encore à ces vers lorsqu'il décrit un pèlerin abordant au port de Centumcellae et poursuivant à pied sa route vers Rome.

Les rescapés étendent sur les grèves leurs membres corrodés par le sel. L'expression se retrouve chez saint Cyprien, à propos des maux physiques de Job, et chez saint Jérôme à propos du voyage de Paula vers les Lieux Saints. Comme des Robinsons, les Troyens nourrissent de brindilles une étincelle et font jaillir la flamme sur un foyer. Saint Cyprien reprend le doublet *fomes ac nutrimentum*, mais au sens moral. Sedulius, dans sa *Lettre à Macedonius* qui est d'ordre autobiographique, remploie tout le passage virgilien. Claudius Marius Victorius montre Adam cherchant à brûler le serpent par le feu. Paulin de Nole emploie ces expressions virgiliennes pour peindre le développement rapide de l'incendie d'un édifice. Ambroise remploie le passage virgilien dans son *Exameron* et Paulin de Béziers le transpose au feu des passions, qui fait préférer à saint Paul et à Salomon la Didon de Virgile ou la Corinne d'Ovide.

Le passage de Virgile sur les Troyens qui retirent de leurs navires les provisions de Cérès et s'apprêtent à les griller au feu est appliqué ironiquement par Jérôme aux partisans de Rufin qui fourbissent des armes contre lui-même : le *Cerealia arma* virgilien fait ici allusion au nommé Cerealis,

dont Jérôme déplore les menées au service de Rufin et de sa contre-propagande.

Dans un tout autre sens, Calcidius évoque aussi les *arma Cerealia* de ce vers de Virgile lorsqu'il commente le passage du *Timée* où Platon comparait la séparation de la matière en quatre éléments à l'action d'un crible servant à épurer le grain.

Énée saisit son arc et ses « flèches rapides ». Fin de vers adoptée par Cyprianus Gallus lorsqu'il dépeint Esaü partant pour la chasse à la demande d'Isaac. Énée abat trois cerfs qui portaient haut leur tête aux longues ramures. Expression reprise par Dracontius, que reproduit Eugène de Tolède dans son *Hexaemeron*. Au retour, Énée partage entre ses compagnons les amphores que le bon Aceste, sur le rivage de Sicile, leur avait données au départ. Parmi les questions ridicules que les parents d'élèves posent à brûle-pourpoint au « grammaticus », si l'on en croit Juvénal, figurent celles-ci : combien Aceste vécut-il d'années et combien d'amphores donna-t-il aux Troyens ? Le *litore Trinacrio* de Virgile est repris dans une inscription funéraire du pape Damase.

Au début de son discours, Énée veut rendre courage à ses compagnons affligés. Vers repris dans le centon *De Ecclesia* à propos du Christ. Énée leur dit : « Vous avez vu de près la rage de Scylla et ses écueils mugissants » : « penitusque sonantis accestis scopulos » (*Aen.* I, 200-201, p. 13). Ce mode de construction, au lieu de l'emploi de la préposition, sert à saint Augustin pour expliquer un cas analogue dans un verset du Livre des *Nombres*. Énée exhorte ses hommes à reprendre cœur et à bannir la tristesse et la crainte. Une épitaphe — pourtant chrétienne — répond en écho qu'il est impossible, devant un tel deuil, de reprendre cœur et de dompter la tristesse.

L'un des vers suivants a frappé surtout par sa poésie : « Peut-être un jour aurez-vous plaisir à vous souvenir même de ces épreuves ». Ovide, Valerius Flaccus et Stace le répètent sous une forme nouvelle. Sénèque le cite dans un contexte où il indique qu'on accroît sa peine en se plaignant ; il ne sert de rien de repasser en esprit les peines disparues ; au contraire le sage stoïcien se dit, au milieu des épreuves, qu'un jour ses souvenirs mêmes auront peut-être leur charme. Pacatus, dans son panégyrique de l'an 389, exprime la même *sententia* en songeant aux marins troyens dans la tempête. Au livre V des *Saturnales* de Macrobe, Eustathe dit que cette page surpasse Homère : car Énée rappelle à la fois Scylla et les rochers du Cyclope, deux épreuves passées d'où les Troyens se sont tirés, alors qu'Ulysse parle seulement du Cyclope ; de plus l'expression d'Énée : « Forsan olim meminisse iuuabit » est plus claire que celle d'Ulysse : il promet pour prix de ces épreuves un séjour tranquille et même un empire. Claudien hésite à rappeler les alarmes qu'ont causées les Wisigoths, mais il se ravise, car *ce rappel est un plaisir* d'autant

plus grand que la joie a suivi de grandes douleurs et que la victoire de Pollenza fut très inattendue. Orose connaît visiblement le contexte de ce vers et sait qu'Énée le prononce à l'adresse de ses *socii* après la fin du péril que lui a fait courir la tempête, cause de naufrage pour plusieurs des siens ; il commente longuement cette *sententia* et en tire des remarques psychologiques : le passé est d'autant plus agréable en récit qu'il a été plus pesant dans les faits ; le futur paraît désirable du fait de notre dégoût du présent ; le présent semble toujours plus accablant que le passé ou le futur, justement parce que seul il est présent ; de même, l'homme est plus accablé par une insomnie due à des poux qui le grattent, que par le rappel de longues nuits d'insomnies dues à des fièvres brûlantes. Comme nous l'avons vu, Dracontius incarcéré par le roi vandale Gunthamund s'applique à lui-même, pour se consoler, le *meminisse iuuabit*. Par la même formule, Arator rappelle que l'Alliance entre Dieu et l'homme remonte jusqu'à la *Genèse*. Grégoire de Tours est encore sensible à la poésie de ce vers virgilien, qu'il insère dans un contexte dévôt touchant les miracles de saint Martin. Tel poète carolingien applique tout le passage à saint Quentin, apôtre des Gaules.

Énée rappelle à ses hommes que ce long chemin de hasards et de périls les conduit vers le Latium. Dracontius reprend ce vers presque mot à mot, sans qu'il soit en rien question du Latium. La fin du discours d'Énée à ses compagnons prêts à se restaurer est une parole d'espoir : « Tenez bon, et conservez-vous pour un heureux avenir ». Ce vers est mentionné par Suétone et mis par lui dans la bouche de Caligula s'adressant aux Germains de sa garde en train de festoyer revêtus de leur cuirasse.

Au moment même où Énée prononce ce discours rassurant, il n'en est pas moins tourmenté d'énormes soucis ; mais il se fait un visage plein d'espérance et « refoule sa douleur au plus profond de son âme ». Cet hémistiche virgilien a frappé Juvencus, prêtre espagnol du IV^e siècle : il applique l'expression aux sentiments du Christ lorsqu'il apprend l'incarcération de Jean-Baptiste ; mais aussi bien à la tristesse de saint Pierre lorsque le Christ laisse prévoir sa crucifixion prochaine, ou encore à Jésus déplorant le manque de foi de ses disciples. Cette fin de vers virgilienne est reprise, en sens inverse, par Paulin de Nole célébrant la joie que fournit le Christ garant de notre salut. Quant à Avit de Vienne, il place la formule virgilienne dans la bouche de Satan, jaloux d'être déchu de son rang angélique tandis qu'une nouvelle créature, l'homme, jouit du Paradis terrestre.

Voici maintenant décrit par Virgile le repas des Troyens survivants : les uns découpent les cerfs abattus par Énée : « Pars in frusta secant ». Divers grammairiens avaient vu là un solécisme ou *metaplasmus*. C'est, aux yeux d'Augustin, une attitude scolaire et enfantine à l'égard du plus grand écrivain de langue latine ; il y compare l'attitude des Manichéens qui critiquent les Prophètes. La scène virgilienne des préparatifs du repas : chairs décou-

pées et mises dans des vases de bronze, est reproduite par Paulin de Nole décrivant la mise en pièces et la cuisson d'un porc amené par un pèlerin à l'usage des indigents.

Macrobe, Servius Danielis et Jean de Salisbury ont opposé le repas frugal des Troyens à tel banquet somptueux, soit celui qu'offre Didon, soit celui qu'offre Évangre. Dans le même sens Augustin cite le vers relatif au repas sobre pour opposer les besoins naturels à la *libido*, appétit mental qui subsiste même une fois le besoin assouvi. Peut-être l'un ou l'autre des commentateurs virgiliens lui a-t-il fait songer aussi au repas d'Évangre. En tout cas il tire de cette opposition une définition chrétienne de la *libido*. Ce repas sobre sert encore de modèle à Sedulius pour peindre le repas à l'issue duquel le Christ demande à saint Pierre : « M'aimes-tu ? » Paulin de Périgueux, dans sa *Vie de saint Martin*, revient aussi sur l'épisode.

Virgile montre maintenant Énée et ses compagnons partagés entre l'espoir et la crainte lorsqu'ils se demandent si leurs compatriotes des autres navires survivent ou ont rendu le dernier soupir (*extrema pati*). L'expression *spem metumque inter dubii* est reprise sur le mode prosaïque par saint Jérôme dans sa *Vie de saint Malc* et inspire aussi Sulpice Sévère — à propos de saint Martin mourant — puis le poète Avit de Vienne. L'expression *extrema pati* avait été adoptée déjà par Tacite dans ses *Histoires*.

Pour mettre un terme à cette anxiété, Jupiter s'arrête « au sommet du ciel » et fixe son regard providentiel sur l'« étendue des terres », notamment sur la Libye. L'expression « au sommet du ciel » est placée par Juvencus dans la bouche du Christ disant en fin de vers, comme chez Virgile : « Amassez-vous des trésors au sommet du ciel ». La création providentielle de l'« étendue des terres » apparaît chez Claudius Marius Victorius.

Vénus supplie Jupiter, « toi qui gouvernes sous des lois éternelles l'empire des hommes et des dieux », de mettre fin aux épreuves des Troyens. Formule reprise telle quelle dans le centon *De Ecclesia*. « C'est des Troyens pourtant, dit Vénus, qu'au cours des siècles devaient naître les Romains ». Vers imité sur un graffito de Pompéi. Vénus rappelle à Jupiter que, d'après les destins, les Romains, issus « du sang ranimé » de Teucer, devaient « tenir en pleine souveraineté » la mer et toutes les terres. Le premier vers est appliqué par Sedulius au sang rédempteur de l'Agneau. Le second est appliqué par Juvencus à la souveraineté que Satan exerce sur les puissances du mal, tandis que Prudence l'emploie et le complète pour décrire la puissance du roi du ciel.

Vénus rappelle à Jupiter l'exemple d'Antéonor qui, échappé du milieu des Achéens, a pu pénétrer dans le golfe d'Illyrie et « franchir les sources d'où le Timave, par neuf bouches, au vaste grondement des montagnes, s'en va avec la violence d'une mer et presse les campagnes de ses flots retentissants ».

Sénèque, dans ses *Questions naturelles*, cite textuellement ces vers pour donner, semble-t-il, un éclat littéraire à son livre III relatif aux eaux terrestres, entre une citation d'Ovide et une autre de Lucilius lui-même, son correspondant habituel et dédicataire de cet ouvrage. Claudien nous montre, parmi les fleuves de Ligurie et de Vénétie qui insultent Alaric fugitif, le Timave aux neuf bouches. Anténor, ajoute Vénus, se repose aujourd'hui, tranquille dans une paix profonde. Ce vers trouve écho par trois fois chez Paulin de Nole et fournit aisément aux païens et aux chrétiens un type de formule d'épithète, parfois sous forme de protestation. Vénus elle-même proteste que Jupiter récompense mal sa piété filiale. Cette protestation devient, dans telle autre épithète, une affirmation.

Le plaidoyer de Vénus produit effet sur Jupiter semeur des dieux et des hommes : il effleure d'un baiser les lèvres de sa fille, sourit de ce visage qui rassérène le ciel et la rassure. Claudien utilise deux fois ce passage dans son panégyrique en l'honneur du quatrième consulat d'Honorius, et encore dans son éloge de Serena. Paulin prend soin de qualifier Dieu seulement « semeur des hommes » (et non des dieux). L'un des interlocuteurs du *Contra Academicos* augustinien reprend l'expression des « traits rassérénés ». Grégoire de Tours emploie volontiers l'expression virgilienne *oscula libare*.

Jupiter promet à Vénus qu'elle emportera Énée dans l'espace jusqu'aux astres. Formule de consolation qui reparait sur telle épithète. Le dieu souverain assure n'avoir pas changé d'avis : « Neque me sententia uertit ». Proba, dans son *Centon*, place la même phrase dans la bouche du Dieu de la *Genèse* s'adressant à Ève et lui confirmant, sous peine de mort, l'interdiction de toucher au fruit de l'arbre. Jupiter dévoile à Vénus les destins futurs de la race troyenne en Italie : Énée broiera des peuples farouches, métaphore reprise par Tacite. Il règnera trois hivers sur les Rutules. Même emploi d'*hibernum* chez saint Cyprien, à propos d'un prisonnier. Dans la suite des temps, Romulus sera gorgé de lait à l'ombre fauve de la louve sa nourrice. Claudien songe à ce vers lorsqu'il peint les Romains en proie à la panique du fait de l'approche d'Alaric : deux loups ayant attaqué l'escorte d'Honorius, on s'aperçut que chacun portait dans ses entrailles une main humaine ; présage de défaite, assura-t-on, et triste retour des choses : alors qu'une louve avait nourri Romulus et Rémus, maintenant ces loups menaçaient Rome et son empire.

Jupiter annonce encore que Romulus fondera la ville de Mars et nommera les Romains d'après son propre nom. La formule fut remployée pour faire valoir la haute valeur d'un défunt. Enfin, Jupiter prédit que Junon sera conduite à résipiscence : elle protégera le peuple qui porte la toge, les Romains maîtres du monde. Cette résipiscence de Junon suscita la raillerie de plusieurs apologistes chrétiens.

Ce développement allait devenir très tôt l'un des articles du credo national des Romains. Silius Italicus reprend à son compte le premier de ces cinq vers. Servius dit explicitement que Jupiter attribue l'éternité aux Romains. L'auteur de la *Vie de Claude le Gothique*, dans l'*Histoire Auguste*, déclare que le vers 278 échet par tirage au sort à cet empereur et lui annonça la pérennité de sa race.

Les avis de saint Augustin sur ce point sont très critiques. Dans un *Sermon* qui suit de peu la prise de Rome par Alaric, il considère comme issus de l'adulation les vers de Virgile prêtant à Jupiter ces paroles : « Je n'assigne de borne ni à la puissance ni à la durée des Romains ; je leur ai donné un empire sans fin ». Selon Augustin, la seule manière dont Virgile pourrait se défendre consisterait à dire qu'il n'a rien garanti personnellement, mais qu'il a placé ces propos dans la bouche d'un dieu fictif ; d'ailleurs, dans la seconde *Géorgique*, il a compté Rome parmi les royaumes destinés à périr. Augustin, pour sa part, se refuse à croire que ce soit maintenant la fin de Rome, mais il assure qu'elle périra un jour. Il se montre assez indulgent envers Virgile, mais féroce pour Jupiter qui déclare avoir donné l'empire sans fin, alors qu'il n'a rien donné du tout. Ce passage d'*Énéide* n'est, aux yeux d'Augustin, qu'un morceau de déclamation où Virgile « vend des mots », comme Augustin lui-même s'accuse d'avoir fait lorsqu'il était rhéteur. Dans la *Cité de Dieu*, tout en rappelant — peut-être d'après Virgile — la suprématie impériale de Rome, il reprend les paroles de Jupiter, mais les place dans la bouche du Dieu unique et vrai, et fait porter cette promesse non plus sur Rome, mais sur la patrie éternelle. Car il se fie moins à Virgile qu'au Christ qui a dit : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point ». Augustin n'ignore d'ailleurs pas que Virgile a été interprété par les commentateurs — et même par les chrétiens — comme un devin prédisant l'avenir. Lui-même n'agit pas autrement lorsqu'il entend le *peritura regna* comme l'annonce faite par Virgile de la fin de l'empire romain, alors que ce passage des *Géorgiques* signifiait seulement que le paysan ne se soucie pas des vicissitudes politiques. A l'avis d'Augustin, la promesse d'éternité ne peut provenir d'un dieu de pierre — en réalité les fétiches de la naissance même de Rome — mais du Dieu des chrétiens. Tandis que, selon Virgile, Junon lutte contre les Romains, il faut dire, assure Augustin, que tous les démons luttent contre les païens du monde entier pour leur refuser l'accès au Christ sauveur.

Au livre III de la *Cité de Dieu*, Augustin, après avoir décrit la cohue de dieux qui s'installèrent à Rome après le règne de Numa, polémique en faisant remarquer que, même parmi les grands dieux, ni Junon, devenue protectrice des Romains porteurs de toge, ni Jupiter, ni Vénus n'ont pu procurer des épouses aux descendants d'Énée, puisque, selon les récits historiques, ils durent aller ravir des femmes à l'étranger. Au Livre V de la *Cité de Dieu*, Augustin se demande pourquoi Dieu a soutenu les Romains qui, comme dit Salluste, agirent d'abord par amour de la liberté, puis par amour de la domina-

tion et de la gloire. Augustin retrouve l'amour de la liberté au Livre VIII de l'*Enéide* (vers 646-648), puis l'amour de la domination dans les promesses que Virgile place sur les lèvres de Jupiter en ce passage du Livre I, notamment l'expression *servitio premet*. Augustin cite ce passage en entier ; il le commente d'ailleurs en disant que Virgile a forgé ses prédictions une fois l'événement réalisé. Ambroise avait imaginé déjà, d'après Virgile, un temps, aux origines de la vie politique, où personne *ne pressait le voisin du joug de la servitude*.

L'expression *domus Assaraci*, au vers 284, intéresse Augustin pour son rapport avec l'expression biblique *domus Iacob*. Il prétend que Virgile, sur ce point, ne fait qu'imiter l'usage hébraïque. C'est le topos hellénistique de la Sagesse des Barbares. Orose, qui écrit dans l'entourage d'Augustin, montre les Romains devenant maîtres du monde (*rerum dominos*) au détriment non seulement des étrangers mais aussi des Italiens.

En l'an 417, le païen Rutilius Namatianus semble répliquer directement aux vues d'Augustin suivies par Orose : car il fait dire à Rome : « Les siècles qu'il te reste à vivre ne sont soumis à aucune limite (*meta*), tant que subsistera la terre et que le ciel portera les astres. Tu reçois une force nouvelle de ce qui détruit les autres royaumes : trouver dans ses malheurs un principe d'accroissement est la loi de la résurrection ». Ceci est écrit au moment même des grandes invasions germaniques, comme un acte de foi.

Mais les poètes chrétiens du iv^e au vi^e siècle entendent les vers de Virgile en un sens non politique. Paulin de Nole prend bien soin de qualifier *rerum dominus* la divinité et non les Romains. Dans le même sens, Proba, dans son *Centon*, place la prédiction de Jupiter sur l'éternité de Rome dans la bouche du Dieu créateur des éléments organisés au sein du Paradis terrestre et mis à la disposition de l'homme. Prudence voit en Jésus-Christ fils de Dieu, non le roi des Romains, mais le « seigneur de l'univers » ; à ses yeux, la puissance romaine est non un don de Jupiter, mais une valeur spirituelle acquise par l'empereur chrétien et qu'il répand à jamais ; tout en contestant la puissance de Jupiter, Prudence agrée la promesse d'éternité virgilienne, dans la mesure où elle protège la Rome chrétienne. Sedulius dit que le nom de Dieu et son empire subsistent sans fin. Dracontius, quoique chrétien, garde le registre de l'ancienne Rome dans ses *Romulea* ; au contraire, dans son *De laudibus Dei*, il s'inspire de Sedulius. Quant à Avit de Vienne, il se souvient des promesses virgiliennes, mais les place dans la bouche du Dieu de la *Genèse* instituant le mariage ; il substitue donc *progeniem* à *imperium* ; désormais il ne s'agit plus des seuls Romains, mais de l'espèce humaine en général.

Au dire de Suétone, l'empereur Auguste lui-même aurait proféré par indignation le vers 282 de Virgile le jour où il vit, dans l'assemblée du peuple,

les Romains non revêtus de la toge. Un vers de Martial répète ironiquement ce même vers de Virgile, et Arnobe reproche aux Romains d'adorer le dieu Succès et toutes les abstractions qui conviennent à leur impérialisme. Ausone, au contraire, célèbre toujours la gloire de Rome souveraine du monde.

Jupiter prédit maintenant que Iule aura dans sa descendance Octavien « dont les astres seuls borneront la renommée » et qui « chargé des dépouilles de l'Orient » recevra l'apothéose. D'après ce modèle, Mamertin, panégyriste de Maximien Hercule, lui dit que les bornes de son empire sont les régions célestes. Claudien prédit à Honorius que son frère Arcadius sera un jour chargé des dépouilles de Babylone. Ce *spoliis onustus* est repris par le pseudo-Cyprien dans son *De laude martyrii*, tandis que Jérôme, dans son panégyrique funèbre de Paula, rappelle que son mari Toxitius et sa fille Julia, en tant que membres de la *gens Iulia*, descendaient d'Iule, fils d'Énée ; Jérôme précise qu'il ne mentionne ce titre glorieux que parce que ces chrétiens n'en ont pas tiré gloire ; en particulier Iulia, dite aussi Eustochium, est devenue religieuse. Dans le centon *De Verbi incarnatione*, la prédiction de Jupiter à Vénus touchant l'histoire de Rome et le moment « où les durs siècles renonceront aux guerres et s'adouciront » devient une prédiction de Dieu le Père à son Fils, qu'il envoie en mission sur terre comme dans le contexte du Livre I (v. 297) Jupiter envoie Mercure. Jupiter annonce qu'alors *Cana Fides* et Vesta, Quirinus de concert avec son frère Rémus donneront des lois. Par sarcasme, Claudien applique ce *iura dabunt* à l'eunuque Eutrope ministre d'Arcadius. Les chrétiens ne retiennent que *Cana Fides*, au sens de : la foi chrétienne. Orose applique à l'aurore des temps chrétiens les vers par lesquels Jupiter annonçait pour l'avenir la fermeture des portes de la guerre et la fin de la fureur guerrière ; car dès le temps de Caligula, celui-ci déplorait, dans sa férocité, qu'il n'y eût plus de calamités publiques. Les vers 294-296 sont cités par Cassiodore. Après Rufin, Grégoire de Tours reprend le *uinctus... post tergum* ; il le soude avec un passage du Livre V.

Jupiter envoie Mercure fils de Maia pour que l'hospitalité ouvre aux Troyens le territoire de Carthage. Mêmes termes chez Juvencus pour désigner les Élus qui, durant leur vie, ont donné l'hospitalité au Christ sous forme d'un pauvre. Chez Paulin de Nole, ce n'est plus Mercure qui est *demissus ab alto*, mais le Saint-Esprit divisé en langues le jour de la Pentecôte.

Sous l'influence de Mercure envoyé par Jupiter, les Carthaginois déposent, en effet, leur humeur farouche, surtout la reine Didon qui conçoit à l'égard des Troyens des sentiments de bonté. Cette fin de vers *mentemque benignam* devait rester une sorte de « cliché » même aux temps chrétiens.

Voici qu'Énée part pour explorer les terres pour rapporter à ses compagnons les résultats précis de son enquête. Cyprianus Gallus répète l'expression à propos des explorateurs à qui Moïse dit de monter par le Negeb pour explo-

rer le pays de Chanaan. Alors qu'Énée se dirige vers la forêt, sa mère Vénus prend et « porte le visage et l'attitude » d'une jeune fille spartiate ou de la Thrace Harpalcè. Une inscription funéraire de Mayence inverse la formule, vers l'an 60, pour caractériser non plus une jeune fille, mais un jeune homme qui avait « le visage et l'attitude de Cupidon ».

Dans une *Lettre à Lucilius*, Sénèque assure que l'âme de l'homme de bien a une *facies pulchra*, où reluisent les diverses vertus, et compare cette âme à une vierge qui inspirerait à la fois amour et respect. Cette figure grandiose et éclatante donnerait, à qui la verrait, l'impression de rencontrer sur son chemin une divinité ; l'homme qui aurait ce bonheur la prierait sans paroles de « se laisser voir impunément » ; engagé par la bienveillance répandue sur ses traits, il contemplerait longuement cette figure sublime aux yeux de feu et dirait avec l'Énée et Virgile : « Ah, quel nom te donner, vierge ? Tes traits ne sont pas d'une mortelle, ta voix ne sonne pas comme une voix humaine. Montre-toi favorable et, qui que tu sois, allège le poids de notre épreuve ». Sénèque attribue ici à l'âme vertueuse l'allure d'une statue divine, tradition qui remonte au *Phèdre* de Platon où est présentée la figure du Beau en soi. Le passage virgilien auquel se réfère Sénèque nous montre, en effet, Vénus mère d'Énée, venant à sa rencontre (*occursu* chez Sénèque ; *obuia* chez Virgile) avec les traits et l'attitude d'une vierge (*faciem* chez Sénèque ; *os habitumque* chez Virgile). Sénèque supprime la comparaison des vers 315 à 320 avec une Spartiate en armes ou la Thrace Harpalcè à cheval, ainsi que tout le discours de Vénus à Énée et Achate pour leur demander s'ils ont vu une de ses sœurs en train de chasser. Sénèque garde, en revanche, dans la réponse d'Énée, cette mention des traits et de la voix qui décèlent un personnage divin. Il supprime le vers 329 où Énée lui demande si elle est sœur de Phébus ou l'une des Nymphes. Il conserve l'appel à l'aide adressé à la déesse au vers 330. Ce vers de Virgile : « Sis felix nostrumque leues quaecumque laborem » explique deux formules d'épithètes qui l'évoquent tout en l'adaptant, l'une d'Aquincum, l'autre de Thagora. Énée poursuivait en demandant à la divinité sur quel rivage il se trouvait « poussé ici par le vent et par les vastes flots », et en promettant, à titre d'action de grâces, de lui sacrifier plusieurs victimes. Sénèque, tout au contraire, précise que la divinité ne cherche ni l'immolation de taureaux bien gras ni des ex-voto ni un tribut en argent, mais l'élan religieux et la droiture d'intention. Saint Jérôme rappelle la description virgilienne d'Harpalcè, vierge de Thrace, et y joint, d'après le Livre XI, celle de la vierge Camille, reine des Volsques, afin de montrer d'après ces deux *exempla* en quelle estime fut tenue la virginité dès les temps les plus reculés. Harpalcè fut mentionnée à nouveau par Sidoine Apollinaire, qui fait valoir sa vélocité.

Dans sa *Lettre CII*, Augustin riposte à six objections que Deogratias a entendu poser par des païens et lui a soumises. L'une de ces objections consistait à dire que les chrétiens offrent des sacrifices tout comme les

païens. Augustin réplique que les chrétiens sacrifient à Dieu seul, non à ses créatures. Plus une créature est pieuse, « moins elle se juge digne d'un tel honneur » qu'elle sait réservé à Dieu. Les paroles entre guillemets reprennent mot-à-mot les paroles de Vénus à Énée au moment où celui-ci, la soupçonnant d'être déesse, Diane ou Nymphé, venait de lui promettre en remerciement — si elle le renseigne sur le rivage où il vient d'aborder — que plus d'une victime tomberait au pied de ses autels. Selon Servius, par ce refus, Vénus proteste qu'elle est non pas déesse, mais jeune fille tyrienne. Augustin se plaît à interpréter ce passage comme si Virgile admettait par là que seul le Dieu suprême mérite des sacrifices. Il tire ici Virgile en un sens chrétien tout en se gardant de le nommer.

Vénus expose à Énée qu'il a sous les yeux le royaume punique, un état des Tyriens et d'Agénor. Expression reprise textuellement par Jérôme dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*. Virgile conte à grands traits, d'après Névius, l'histoire de Didon qui dut se sauver de Tyr pour fuir son frère : « L'injustice qu'elle a soufferte serait longue à raconter et longues les péripéties ; je n'en effleurerai que les plus saillantes ». Sénèque reprend ingénieusement cette formule de prétéition pour dire qu'il n'énumèrera pas toutes les subdivisions de la dialectique. Commodien semble connaître aussi cette formule de prétéition, que l'on retrouve encore à l'époque carolingienne.

Vénus narre maintenant que Didon apprit par un rêve comment son époux Sychée, « qu'elle chérissait d'un grand amour », fut tué par son beau-frère Pygmalion, le plus abominable scélérat. La formule relative au « grand amour » revient plus d'une fois sur des épitaphes, même chrétiennes. Sychée conseille à Didon de fuir et lui révèle à cette fin d'anciens trésors enfouis dans la terre, « une masse d'or et d'argent ». Tacite reprend la formule en déplaçant les mots pour éviter l'aspect métrique.

La suite du récit touchant la venue de Didon en Afrique est connue d'Augustin. Dans une *Enarratio in Psalmos*, il identifie les *naues Tharsis*, dont parle le *Psaume XLVII*, 8, avec les navires de Carthage : dès ses débuts cette ville a été florissante par ses navigateurs et ses commerçants ; Didon, « fuyant son frère » a glissé vers les terres d'Afrique en utilisant à cette fin les navires apprêtés pour le commerce, d'accord avec les chefs de la région de Tyr. Ainsi Carthage est devenue synonyme d'orgueil. Augustin songe à Virgile qui montrait Didon « fuyant son frère » Pygmalion en montant sur « des navires qui étaient prêts à appareiller ». Il ne suit peut-être, pour ce récit, aucune autre source que l'*Énéide*.

Virgile conclut le récit de la fondation de Carthage en disant : « Les richesses que Pygmalion avait convoitées sont confiées à la mer : une femme a tout conduit ». Cette brève *sententia* a tant frappé Jérôme qu'il l'a repro-

duite à trois reprises. Dans sa *Lettre LXVI* à Pammachius, il parle des diverses vertus et fait l'éloge de Paulina dont le mariage a été honorable puisqu'elle s'empressa, dès qu'elle eut un enfant, de gagner le second degré de chasteté et « en femme qui conduit un si grand événement » associa son mari à ce dessein tout en sachant attendre qu'une résolution pareille à la sienne mûrit dans l'esprit dudit mari. Selon Jérôme, sainte Vera peut être aussi, pour Julien, un guide de vie ascétique. Quant à la femme de Rusticus, elle l'a décidé à mener une vie ascétique et continente ; mais lui-même hésite par attachement aux richesses, au lieu d'aller la rejoindre aux Lieux Saints où elle s'est enfuie lors des invasions barbares.

Didon et les Tyriens, dit Vénus à Énée pour conclure, sont parvenus dans ce pays où tu verras surgir d'énormes remparts. Le vers a paru commode, à l'époque carolingienne, pour présenter et ennoblir les murailles de Fulda.

En réponse à Vénus, qu'il n'a toujours pas reconnue, Énée soupire et répond d'une voix profonde que, s'il lui fallait « remonter à la première origine de ses épreuves », la journée ne lui suffirait pas. Cette formule d'introduction au discours a été retenue par Prudence et placée par lui dans la bouche du martyr Romanus s'apprêtant, au tribunal, à témoigner en faveur du Christ. Paulin de Nole se réfère aussi à cette formule, à propos des poèmes où il célèbre la vie et les hauts faits de saint Félix. Sulpice Sévère et Grégoire de Tours ont retenu également le soupir d'Énée. Le héros troyen narre comment une tempête l'a poussé sur les rives (expression reprise chez Alcuin) et comment il a arraché ses pénates à l'ennemi (expression reprise par Tacite) et gagné par sa piété envers ces pénates une renommée qui l'a fait connaître jusqu'au ciel. Ce vers revient sur telle épitaphe chrétienne du iv^e siècle, puis dans le poème d'Aldhelm, lorsque celui-ci vante Grégoire de Nazianze.

A la suite du désastre troyen, Énée s'est embarqué sur la mer phrygienne avec vingt navires. Augustin, dans un passage de la *Cité de Dieu* où il suit la *Chronique* de saint Jérôme, ajoute ce chiffre vingt qu'il emprunte à ce vers de l'*Énéide* ; il commet d'ailleurs une inexactitude en disant qu'Énée arriva en Italie avec ses vingt navires ; car Virgile précise au Livre I, que, lors de la tempête, l'un des vingt navires a sombré. Cette inexactitude est d'autant plus curieuse que l'expression *reliquiae Troianorum* semble elle-même inspirée par deux passages de ce livre I, même si le verbe *portare* au lieu de *uehere* convient mieux aux pénates troyens que portait la flotte qu'aux chefs troyens eux-mêmes. Les deux expressions ont dû se compénétrer dans la mémoire d'Augustin.

En réponse à ce discours anxieux d'Énée, Vénus le rassure en lui disant que les dieux ne veulent pas sa mort puisqu'il respire encore. Formule reprise par Ambroise de Milan qui refuse de confondre l'Esprit et la respiration,

puis par Paulin de Pella au début du v^e siècle. Vénus annonce que les navires dispersés par la tempête sont maintenant tous en lieu sûr et que douze cygnes fêtant leur retour du battement strident de leurs ailes présagent le rassemblement de ces vaisseaux dispersés. Ennode de Pavie fait une citation explicite de ce passage, qu'il applique à la joie de son propre retour de Rome. Vénus termine : « Poursuis donc. Dirige tes pas où ce chemin te conduit ». Ce vers de Virgile a servi, dans telle formule d'épithaphe, comme adieu du défunt à celui qui visite sa tombe. Il est cité comme parole de Vénus dans le *Contra Academicos* d'Augustin. Trygetius vient de proposer une nouvelle définition de la sagesse : elle est le chemin qui conduit droit à la vérité. Licentius réplique que cette nouvelle définition peut aussi se réfuter ; car chez Virgile la mère d'Énée dit à son fils « Poursuis donc ; dirige tes pas où ce chemin te conduit » ; en suivant cette voie, Énée parvient où on lui avait dit, c'est-à-dire à la vérité. « Prétends, si cela te plaît, que l'endroit où Énée, en avançant, posa le pied, peut s'appeler la sagesse ! » Cette objection n'est d'ailleurs que badinage : Licentius est prêt à admettre que quiconque use de ce chemin use de la sagesse et est heureux par sa recherche même.

L'on ne s'étonnera pas de voir ce vers dans la bouche de Licentius, qui s'adonnait lui-même à la poésie. Au surplus, Augustin nous avertit qu'une part des loisirs de Cassiciacum était réservée à la lecture de l'*Énéide*, livre par livre. On notera que ce vers de Virgile se voit ici attribuer un sens hautement philosophique, comme s'il s'agissait non du chemin qui mène à Carthage mais du « sentier de Vérité » cher à Platon. De même, un vers du Livre VI relatif au *biuium* fut entendu au sens de l'Y pythagoricien.

Au moment même où Vénus se détourne, ses cheveux parfumés d'ambroisie exhalent une odeur suave qui révèle en elle la déesse. L'expression a frappé Claudien, Hilaire de Poitiers, Zénon de Vérone, puis Paulin de Nole qui la reprend en deux passages et juge que les saints et leurs reliques exhalent un parfum divin. Quant à la robe de chasseresse qui devient une robe longue, Prudence reprend le vers quasi mot à mot pour peindre les soldats qui, du fait de la paix, quittent la tenue de campagne : en effet, cette tenue comportait un vêtement retroussé afin que l'on eût les jambes libres, tandis que le costume de ville comportait une robe longue. Dracontius imite encore ce vers de Virgile dans ses *Romulea*.

Énée reconnaît enfin sa mère ; il se lamente sur son sort humain : « Pourquoi ne m'est-il pas donné de te presser la main, de t'entendre et de te répondre sans feinte ? ». Ce vers mélancolique fut sans doute célèbre. Tacite, dans ses *Histoires*, reprend de façon neuve l'expression *audire et reddere*. Fulgence assure que cet épisode de non-reconnaissance montre qu'Énée, au livre I, représente l'*infantia*.

Énée se dirige vers les murailles de Carthage. Claudien nous montre le ministre Rufin mettant Stilichon au défi de pouvoir diriger, à partir de l'Italie, une épée contre les murailles de Constantinople.

Virgile décrit Vénus s'élevant dans les airs et s'en retournant à Paphos, son séjour favori, où les cent autels de son temple fument de l'encens sabéen et embaument les fraîches guirlandes. Ces beaux vers inspirèrent ceux de Stace et de Valerius Flaccus. Claudien, lors du consulat de Stilichon, les applique à la déesse Clementia, à qui la poitrine de Stilichon tient lieu de temple et d'autel. Jérôme cite à plusieurs reprises les vers virgiliens relatifs à l'encens qui provient, dit-il, de la ville de Saba. L'encens sabéen fait partie, selon Prudence, des présents apportés par les rois mages à l'enfant Jésus.

En conclusion du Livre III de sa *Cité de Dieu*, Augustin tire argument de cette piété païenne contre ceux qui attribuaient la prise de Rome par Alaric à la punition exercée par les dieux qu'insultait le culte chrétien : même au temps, dit-il, où le feu brûlait sur l'autel des divinités, où l'encens de Saba et les guirlandes de fleurs fraîches y exhalaient leur parfum, quand les sacerdoce rayonnaient de prestige, quand les temples étaient resplendissants, quand on offrait des sacrifices, quand on organisait des jeux et qu'on s'abandonnait au délire sacré, Rome a connu de grands maux, à commencer par le plus grand : la guerre civile.

Fulgence de Ruspes, à son tour, fait un usage apologétique des mêmes vers de Virgile ; il invite par là Fabianus, arien cultivé, à remarquer que l'encens a été offert à Jésus et que l'Église véritable lui offre un sacrifice en tant que Dieu.

Voici maintenant Énée et Achate en route pour Carthage et gravissant une colline qui regarde les remparts en face. Même mode d'expression chez Tacite : *regarder* à propos d'objets inanimés d'ordre géographique. Le *collis, qui plurimus... imminet* de Virgile devient chez Ausone une colline qui surplombe non plus Carthage, mais la Moselle, et où s'installe une belle villa romaine. Du haut de cette colline, Énée admire d'abord la masse monumentale — jadis un amas de gourbis — le bruissement de la foule, le pavé des rues, surtout l'ardeur au travail des Tyriens. L'expression *strata uiarum* se retrouve chez Ambroise dans son *Commentaire sur le Psaume CXVIII*. Le passage de Virgile a servi aussi à Cyprianus Gallus pour décrire l'ardeur au travail des fils de Noé créant des villes.

Dans un poème attribué — à tort ou à raison — à Angilbert de Saint-Riquier, Charlemagne voit s'élever sous ses yeux sa capitale d'Aix-la-Chapelle dans un cadre qui s'inspire nettement de Carthage telle qu'Énée, du haut de cette colline, la voit s'ériger et s'organiser sous la conduite de Didon. Le vers sur les hautes murailles de Rome provient du prologue de l'*Énéide*,

mais les précisions sur l'emplacement du Sénat, le dégagement de colonnes à partir d'une carrière et leur mise en place, les ports, le théâtre, le bouillonnement de travail comparé longuement à l'activité d'une ruche, tout cela est une mise en œuvre de la description virgilienne, avec recours aussi aux *Géorgiques* pour étoffer ce qui touche la vie des abeilles. Même la suite du poème fait de nombreux emprunts à ce chant I de l'*Énéide* : la haute stature de Charlemagne est calquée sur celle de Diane ; l'impératrice qui avance au milieu d'une escorte et qui est qualifiée *regina* est calquée sur Didon ; Charlemagne, au retour de la chasse, partage des sangliers entre ses compagnons comme Énée avait partagé cinq cerfs ; le banquet lui-même reprend bien des vers du banquet offert par Didon. La construction de Carthage sert aussi de modèle pour l'auteur de la *Vita S. Landelini* lorsqu'il décrit l'érection d'une église, et pour Sigebert de Gembloux auteur d'une *Vita S. Deoderici*.

Le grouillement de la population qui s'affaire est donc comparé par Virgile à celui des abeilles dans des « campagnes fleuries ». Fortunat utilise cette expression lorsqu'il nous peint saint Martin quittant Milan. Au retour de l'été, les abeilles s'évertuent sans trêve, « condensant la liqueur du miel et gonflant leurs cellules d'un doux nectar ». Sénèque reprend ces vers virgiliens pour les appliquer à la lecture et à l'étude : « Imitons, comme on dit, les abeilles qui volètent deci-delà, pilotant les fleurs propres à faire le miel, puis disposent, arrangent en rayons tout leur butin et, comme dit notre Virgile, « amassent le miel le plus pur et emplissent jusqu'aux bords les alvéoles de ce nectar délicieux ». Après une longue digression d'histoire naturelle touchant les abeilles, Sénèque revient à son propos : imiter les abeilles, c'est classer ce que nous avons récolté de nos diverses lectures, puis confondre en une seule saveur ces sucs variés, de façon que tout emprunt soit autre chose que la reproduction du modèle.

Il arrive, ajoute Virgile, que ces abeilles, « en bataillon serré », repoussent de la ruche la troupe paresseuse des frelons. L'expression *agmine facto*, que nous avons déjà trouvée appliquée aux vents, est ici appliquée à la formation de bataille des abeilles. Dans les *Saturnales* de Macrobie, Eustathe compare ces sept vers sur les abeilles à ceux qui se lisent au Livre II de l'*Illiadé*, mais il juge Virgile plus serré et plus brillant ; car il ne décrit pas, comme Homère, des êtres au vol errant, mais les fait voir remplissant merveilleusement leurs fonctions naturelles. Ambroise reprend, dans son *Exameron*, l'image des frelons écartés par les abeilles de leur ruche où elles condensent le miel et gonflent leurs cellules de nectar.

C'est un « bouillonnement de travail » chez les abeilles comme chez les constructeurs de Carthage (*Aen.*, I, 436). Augustin a repris l'expression si heureuse en la contaminant avec l'image — virgilienne aussi — du sentier de fourmis et en l'appliquant au zèle que l'on déploie dans la voie du Seigneur.

« Heureux, s'écrie Énée, ceux qui voient déjà s'élever leurs murailles ! ». C'est très probablement d'après ce vers que le pape Damase pousse pareille exclamation devant les murailles d'un édifice chrétien qui s'élève. Prudence se rappelle aussi ce vers de Virgile et l'utilise pour le discours qu'il prête à Symmaque : chaque ville, quand ses murailles s'élèvent, se voit fixer son destin propre.

Le vers 440 nous montre Énée qui, toujours dans sa nuée, se mêle aux hommes et n'est vu d'aucun d'eux. Ce vers semble à l'origine de la locution qu'emploie, en un tout autre sens, Minucius Felix pour stigmatiser les Vestales qui se sont unies à des hommes en dépit de leur vœu de chasteté.

Les Carthaginois eux-mêmes, nous dit-on, étaient arrivés à Carthage « ballottés par une tempête ». C'est l'expression reprise par Paulin de Périgueux dans sa *Vie de saint Martin*.

Énée se promène là même où Didon édifie en l'honneur de Junon un vaste temple, aussi considérable par les offrandes des hommes que par la puissance de la déesse. C'est en songeant à ce passage que l'auteur d'une inscription funéraire de Lyon mentionne une fondation pieuse et que Prudence décrit le temple élevé à la mémoire du martyr Hippolyte. Contre Dexel qui voit là une opposition voulue au temple virgilien, je croirais comme Schwen à une réminiscence plus ou moins inconsciente sous forme d'une même démarche mentale : une impression générale du temple, vu de l'extérieur, puis de l'intérieur ; puis une description des diverses parties. Déjà Claudien s'était inspiré du *surgebant limina* du temple de Junon à Carthage pour décrire, dans un épithalame, le temple de Vénus à Chypre.

Arrivé au pied du temple de Junon, Énée parcourt du regard les détails. Ce vers de l'*Énéide* est repris tel que, tout entier, par Proba, pour introduire la scène où Jésus aperçoit les vendeurs du temple de Jérusalem et les chasse à coups de fouet. En attendant la reine, Énée examine les scènes de la guerre de Troie « dont la renommée s'est répandue par le monde entier ». La formule est reprise, à la fin du iv^e siècle, pour un chrétien ayant fait une belle carrière. Elle sert de nouveau à Paulin de Périgueux pour magnifier saint Martin, et à Fortunat pour magnifier le duc Chroдинus. Sont figurés notamment « les Atrides et Priam, et Achille cruel pour les uns comme pour l'autre ». Sénèque cite ce vers en l'appliquant à l'époque des guerres civiles : il substitue volontairement *Atriden* à *Atridas* et désigne par là, suppose-t-on, Pompée vainqueur de Mithridate et des pirates et surnommé Agamemnon, au dire de Dion Cassius, tandis qu'Achille (retiré sous sa tente) désignerait Caton.

Devant l'effigie de Priam, Énée s'écrie : « Ici même, les belles actions ont leur récompense ». L'expression revient plus d'une fois sur les épitaphes. Tout en se repaissant l'âme de ces vaines peintures, Énée gémit, le visage

inondé d'un torrent de larmes. Ce vers se retrouve, tel quel à un mot près, chez Cyprianus Gallus décrivant le peuple juif qui, par peur, veut retourner en Égypte. En voyant représenté Achille qui vend le cadavre d'Hector, Énée pousse au fond de la poitrine un immense gémissement. Telle inscription chrétienne répète cet immense gémissement. Claudien songe à ce vers de Virgile lorsqu'il nous décrit Stilichon indigné du fond cœur à l'idée de ne pouvoir supprimer le ministre Rufin.

Les « vaines peintures » dont Énée se repaît représentent les scènes que voici : d'un côté les Grecs qui fuient, pressés par la jeunesse troyenne, de l'autre les Phrygiens en fuite devant le char et l'aigrette d'Achille ; enfin les tentes de Rhésus, d'une blancheur de neige : *Ce niueis... uelis* reparait chez Paulin de Nole. Celui-ci remploie de façon originale les métaphores : « Se repaître d'une image qui n'est pas vaine », dit-il, quand il s'agit de scènes du *Pentateuque* et de l'*Évangile*, et les « larges flots »... des cascades rafraîchissant le monastère de Nole : il voudrait posséder une éloquence aussi coulante que ces flots ! Pline le Jeune retient l'expression *instare curru*, appliquée non plus à Achille, mais au cortège triomphal de l'empereur Trajan. La scène montrant le jeune Troïlus, inégal adversaire d'Achille, tombé à la renverse et emporté, attaché à son char vide alors qu'il tient toujours les rênes, est appliquée par Prudence, dans sa *Psychomachie*, à *Luxuria* victime de *Sobrietas*. Sidoine Apollinaire décrit le Parthe à cheval, *resupinus* lui aussi, figuré sur une tapisserie.

Énée contemple et admire, stupéfait, ces merveilles, tandis que Didon s'avance vers le temple. Juvencus reprend plusieurs expressions de ce passage lorsqu'il nous montre Jésus sortant du Temple et prédisant à ses murailles, « que l'œil admire et contemple stupéfait », qu'elles vont bientôt crouler. Prudence reprend aussi le vers 495 de Virgile, dans sa *Psychomachie*, lorsqu'il nous montre, au début du combat entre *Luxuria* et *Sobrietas*, les Vertus éblouies d'abord parce qu'elles ont fixé du regard l'essieu d'or massif du char de *Luxuria*.

Le *stipante caterua* de Didon est appliqué chez Ambroise comme chez Virgile à l'escorte d'un haut personnage, mais chez Juvencus à l'escorte que conduit Judas, et chez Sedulius à la foule qui menace la femme adultère. Claudien loue Stilichon de courir sans aucune escorte en Rhétie d'où il pacifiera les peuplades des rives du Rhin.

Didon majestueuse entre au temple avec son escorte d'hommes d'armes comme Diane conduisant ses chœurs, suivie de mille Oréades. Ce morceau paraît avoir inspiré Cyprianus Gallus et une inscription funéraire chrétienne de Verceil. L'image de Didon rayonnante, « hâtant les travaux et la croissance du royaume », est appliquée par Proba à l'activité du Christ obéissant à son Père et hâtant la venue du royaume de Dieu. De même,

chez Proba, ce n'est plus Didon qui rend la justice et édicte des lois, mais Dieu éternel. L'expression *iura dare* revient dans les *Fastes* d'Ovide et sur des inscriptions funéraires païennes ou chrétiennes.

Dans le même sens, Prudence, vers la fin de la *Psychomachie*, s'inspire de la description de Didon siégeant sur son trône et édictant des lois, pour décrire la Sagesse qui règne. Dans le *Contra Symmachum* il évoque aussi Proserpine siégeant sur son trône pour dicter des ordres à Mégère, puis Rome édictant des lois.

Toujours protégés par un manteau de nuées, Énée et Achate voient un groupe de leurs compagnons troyens perdus lors de la tempête, qui se présentent à Didon. Le plus âgé, Ilionée, reçoit la permission de parler devant la reine. Ce *data copia* est appliqué par Paulin de Nole à la permission accordée aux pèlerins fidèles de recevoir des fragments de reliques. Prudence transpose de Carthage à Rome le privilège de mettre le frein de la justice à des nations orgueilleuses : loin de recevoir de Jupiter la grâce d'être fondée, Rome a reçu la grâce de dompter Jupiter lui-même.

Ilionée demande à Didon d'épargner une race pieuse ; expression qui apparaît sur une inscription romaine du début du II^e siècle. Il dit en quel pays il devait se rendre : celui que les Grecs nomment Hespérie. Le même tour de phrase est repris par Pseudo-Lactance dans son poème *Sur le phénix*. Ce pays, ajoute Ilionée, est riche par la « fécondité de la glèbe ». Même expression reprise par Sénèque, Ambroise et Dracontius. Ilionée conte comment l'orageux Orion l'a entraîné avec ses compagnons sur des bas-fonds invisibles où ils firent naufrage et périrent presque tous. Ces expressions reviennent dans la description que fait Ambroise du naufrage de la vraie foi parmi les Ariens.

Ilionée assure Didon qu'il arrive non en conquérant, mais dans la détresse ; il se plaint des Carthaginois qui se comportent en barbares et refusent l'hospitalité à des naufragés : « Quelle est cette race ? Quelle patrie assez barbare souffre de pareilles mœurs ? On nous refuse l'hospitalité du rivage. On pousse des cris de guerre ; on nous défend de mettre le pied sur une bande de sable ». Dans sa *Lettre* écrite vers l'an 376 au prêtre Marc de Chalcis qui lui a demandé compte de sa foi, saint Jérôme, avant de répondre à cette question, exhale sa rancœur pour l'accueil qu'il a reçu dans ce pays, notamment de la part de moines chrétiens qui le croient hérétique. C'est le mot *barbare* de la citation virgilienne qui lui paraît convenir à ces gens, et il nous apprend ainsi que ces vers étaient très connus. De même, dans son *Centon*, Proba reprenait le vers 539, mais en le plaçant dans la bouche des Juifs qui complotent contre le Christ et ses apôtres. Ambroise aussi évoque l'expression *hospitio prohiberi*. Orose admire que, grâce au christianisme qui règne sur le monde méditerranéen, il ait pu trouver refuge sur cette terre d'Afrique qu'Ilionée décrivait tellement inhospitalière.

Si les Carthaginois méprisent le genre humain, poursuit Ilionée, ils s'apercevront que les dieux ont la mémoire de ce qui est *fas* ou *nefas*. La locution virgilienne semble avoir été reprise par saint Cyprien dans une *Lettre* et appliquée au tyran qui ne tient aucun compte du droit sacré. A travers Cyprien, elle a passé chez Lucifer de Cagliari. Elle devient en quelque sorte proverbiale sous la plume de Rufin.

Puis Ilionée parle, au nom des Troyens, de leur roi Énée qui, plus que tout autre, fut juste, grand par la piété et grand dans la guerre. Lactance cite ces vers et les rapproche de passages des livres X et XI pour montrer que même Énée, le plus grand exemple de piété chez les païens, manqua de clémence. La pitié filiale que lui attribue Virgile ne le pousse pas à épargner ceux qui le conjurent par son père ou par son fils Iule. En fait, la piété désigne, aux yeux des chrétiens, ceux qui ne font pas la guerre (*bello, Aen., I, 545*), préservent la concorde, aiment même leurs ennemis comme des frères, savent refréner leur colère. Il est curieux de voir Lactance prendre pour exemple un personnage fictif (*personam poeticam*). Si célèbre que soit cet *exemplum*, le fait même qu'il soit fictif peut affaiblir la démonstration. Lactance s'en rend compte. Aussi s'en prend-il à Virgile lui-même, dans la mesure où son idéal de piété n'excluait nullement la férocité guerrière. Dans le même sens, Augustin critique, dans sa *Cité de Dieu*, l'idéal selon lequel la paix se fonde sur l'impérialisme romain.

Ilionée demande à Didon la permission de tirer sur le rivage sa flotte maltraitée par les vents. Ce vers est appliqué par Ambroise au refuge que la foi offre aux croyants. Ilionée conclut qu'il espère toujours, si Énée lui est rendu, « gagner le Latium ». Cette fin de vers reste dans la mémoire de Grégoire de Tours qui compare Sigivaldus meurtrier à Saturne qui gagna le Latium et s'y cacha.

Voici que, miraculeusement, la nuée dont Vénus avait entouré Énée et Achate se déchire et Vénus transfigure son fils. Saint Cyprien imagine, au contraire, l'ascension du Christ comme un enveloppement par une nuée.

Didon répond à Ilionée les yeux baissés : ce *uoltum demissa* est appliqué par Paulin de Nole à la Vierge Marie, lors de l'Annonciation. Selon Didon, le mauvais accueil qu'Énée a reçu tient à une « dure situation » et à la nouveauté de son empire. Sedulius applique le *dura res* à la condition de l'aveugle qui, à force de cris, obtient de Jésus la guérison. Grégoire de Tours reprend l'expression *custode tueri*.

Le « soluite corde metum » de Didon a inspiré le poème XXXI de Paulin : le croyant, dit-il, doit délier la crainte de son cœur lors de la crucifixion, puisque le Christ ressuscite aussitôt ; Jésus ressuscité invite les Apôtres à témoigner de cette résurrection et à délier, eux aussi, de la crainte les cœurs des hommes. A l'époque carolingienne, Raban Maur reprend presque tel

quel le vers de Virgile pour dire qu'il faut laisser de côté les soucis du monde.

La fin du Livre I et en particulier la description du banquet offert par Didon à Énée seront traitées l'an prochain en même temps que le récit prononcé par Énée à l'issue de ce banquet. Ces deux morceaux ont joui d'un retentissement considérable au cours des siècles.

PUBLICATIONS, MISSIONS ET DISTINCTIONS

— *Verus homo (Studi classici in onore di Quintino Cataudella, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, t. II, 1972, p. 517-527, paru en 1975).*

— *S. Ambroise devant le précepte delphique (Forma futuri, Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino, Torino, 1975, p. 179-188).*

— « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à S. Bernard, 3 vol., Paris, « Études Augustiniennes », 1974-1975, 790 pages.

— *Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après S. Augustin (Corona gratiarum, Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata, t. I, Brugge, 1975, p. 245-288).*

— *Huit rôles des tailles inédits de Sully-sur-Loire (1440-1484) (Mémoires de l'Institut national de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XLV, 1975, p. 1-55).*

— *L'interprétation évhémériste des Sirènes-courtisanes jusqu'au XII^e siècle (Gesellschaft - Kultur - Literatur. Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur und Geistigkeit. Beiträge Luitpold Wallach gewidmet, Stuttgart, 1975, p. 33-48).*

— *Quelques témoins du précepte delphique au XV^e siècle et leurs sources (Images of Man in Ancient and Mediaeval Thought, Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata, Leuven, 1976, p. 353-356).*

Délégué par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à la « Table ronde internationale sur l'édition patristique ; rétrospective et prospective » qui s'est tenue à Chantilly (17-19 mai 1975) à l'occasion du centenaire de Jacques-Paul Migne.

Promu Commandeur de l'ordre des Palmes académiques (1975).