

## Virgile, prophète du monothéisme dans l'Antiquité tardive ?

*Virgil, a Prophet of Monotheism in Late Antiquity?*

Joëlle Soler

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/10213>

DOI : 10.4000/rhr.10213

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2019

Pagination : 703-730

ISBN : 978-2-200-93261-9

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Joëlle Soler, « Virgile, prophète du monothéisme dans l'Antiquité tardive ? », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2019, mis en ligne le 01 janvier 2023, consulté le 05 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/10213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.10213>

---

JOËLLE SOLER

*Sorbonne Université*

*Laboratoire d'études sur les monothéismes*

## **Virgile, prophète du monothéisme dans l'Antiquité tardive ?**

*Les chrétiens de l'Antiquité tardive, pris dans leur ensemble, ne considèrent pas Virgile comme un prophète de leurs croyances, contrairement à la Sibylle, dont les oracles « véridiques » auraient inspiré le poète. Pour la plupart des non-chrétiens de l'empire tardif, Virgile, dont le prestige et l'autorité sont inégalables, n'est pas non plus pour autant l'auteur sacré d'une « Bible païenne », comme l'ont écrit certains historiens de la période. Les exemples de telles interprétations sont isolés (le Discours à l'Assemblée des Saints, le Centon de Proba, les Saturnales de Macrobie) et témoignent d'appropriations monothéistes, chrétiennes et non chrétiennes, très originales, qui cristallisent les différentes étapes de la christianisation de l'empire.*

### **Virgil, a Prophet of Monotheism in Late Antiquity?**

*The Christians of Late Antiquity, taken as a whole, do not consider Virgil as a prophet of their beliefs, unlike the Sibyl, whose “true” oracles are considered to have inspired the poet. For most of the non-Christians of the declining Empire, Virgil, whose prestige and authority are unequalled, is not the sacred author of a “pagan Bible”, as some scholars have written. Examples of such interpretations are isolated (the Speech to the Assembly of the Saints, the Cento of Proba, the Saturnalia of Macrobius) and bear witness to monotheistic appropriations, Christian and non-Christian, which remain very original, and crystallize the different stages of the Christianization of the Roman empire.*

Il ne faut pas attendre la latinité tardive pour voir Virgile qualifié de prophète : le prince des poètes passe depuis longtemps pour *diuinus*<sup>1</sup>, et réunit toutes les qualités du *uates*. Le double sens, à la fois littéraire (poète inspiré par les dieux) et religieux (prophète, devin), du terme *uates* complique quelque peu les choses<sup>2</sup> : il semble que, dans l'Antiquité classique, ce soit surtout le génie poétique de Virgile, son talent extraordinaire, qui aient impressionné ses admirateurs, sans qu'ils considèrent pour autant l'auteur comme un prophète, au sens strict du terme.

Sénèque qualifie Virgile de *uates* pour montrer, par cette image, que ses poèmes contiennent des vérités salutaires, utiles et en accord avec sa propre pensée<sup>3</sup>. Martial, dans l'épigramme 48 du livre XI, indique que le poète Silius Italicus honore le tombeau de Virgile : ce fait révèle non seulement sa piété envers les morts mais aussi son admiration sans borne pour l'auteur<sup>4</sup>. Pline le Jeune, faisant l'éloge funèbre du même Silius Italicus (*Lettres*, III, 7, 8), affirme que ce dernier « vénérât » (*uenerabatur*) le portrait de Virgile, qu'il possédait, et qu'il célébrait « pieusement » (*religiosius*) le jour de sa naissance, se rendant sur son tombeau, à Naples, comme si c'était un temple.

L'idée que Virgile est un héros que l'on doit honorer est donc bien attestée chez les auteurs d'époque impériale. Cette vénération et le rôle central du poète dans la culture et

1. Il n'est qu'à lire les biographies anciennes de l'auteur, qui font une large part aux miracles et au merveilleux. Cf. *Romane Memento : Vergil in the Fourth Century*, éd. Roger Rees, Londres, Duckworth, 2004 (voir notamment l'introduction de R. Rees sur la biographie de Donat).

2. *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, éd. James L. Kugel, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1990 (en partic. Gregory Nagy, « Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory », p. 56-64 ; Wendell Clausen, « Virgil's Messianic *Eclogue* », p. 65-74).

3. *De breuitate uitae*, IX, 2 : dans un passage des *Géorgiques* (III, 66), Virgile a, d'après Sénèque, conscience de la brièveté de la vie, et engage à se saisir du temps qui fuit, lui qui est un *maximus uates* et « chante son poème salutaire comme sous une impulsion divine » (*uelut diuino horrore instinctus salutare carmen canit*).

4. Voir aussi Martial, *Épigrammes*, XI, 50 (49) : Silius Italicus, nouveau *uates*, est désormais le seul à honorer les cendres délaissées (*desertos cineres*) de Virgile.

l'éducation romaines sont évidemment un terreau sur lequel peuvent croître des formes plus extrêmes d'idéalisation<sup>5</sup> : dans l'Antiquité tardive, aux yeux de certains chrétiens, dont se gausse Jérôme dans la *Lettre 53*, Virgile aurait même eu la prescience du message du Christ, et aurait été « chrétien avant le Christ ». C'est sur ce dernier aspect que nous aimerions revenir ici : est-il juste de dire que Virgile a été considéré comme un prophète du christianisme ? Par qui l'a-t-il été, dans quel milieu, et pour répondre à quelles attentes ? Les chrétiens sont-ils les seuls à orienter cette figure dans un sens monothéiste ? Nous examinerons rapidement les différents textes latins tardifs, déjà beaucoup étudiés, qui procèdent à cette appropriation singulière de certains passages de Virgile, pour nous pencher sur la façon dont la figure même de l'auteur prend une dimension inattendue dans des contextes religieux ou philosophiques que nous essaierons de préciser.

### VIRGILE, PROPHÈTE ANNONÇANT LE CHRISTIANISME ?

Une des premières idées qui vient à l'esprit lorsque l'on s'interroge sur la christianisation de la figure de Virgile dans l'Antiquité tardive nous mène à l'interprétation messianique de la quatrième Églogue<sup>6</sup>, qui commence par ces vers fameux, dont certains ont pu croire qu'ils annonçaient l'avènement du christianisme :

Le voici venu, le dernier âge prédit par la prophétie de Cumès ; la grande série des siècles recommence. Voici que revient aussi la Vierge,

5. Jan Den Boeft, « *Nullius disciplinae expers*. Virgil's Authority in (Late) Antiquity », *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, éd. Leonard Victor Rutgers [et al.], Leuven, Peeters, 1998, p. 175-186 ; *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, éd. Jan M. Ziolkowski et Michael C. J. Putnam, New Haven et Londres, Yale University Press, 2008.

6. Pour une synthèse plus complète sur cette question, voir Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, vol. I, nouv. éd. G. Pasquali, Florence, La Nuova Italia, 1937 [1872<sup>1</sup>] ; Pierre Courcelle, « Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue », Id., *Opuscula selecta*, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 156-181 (reprise d'un article paru dans la *Revue des études anciennes* 59, 1957, p. 294-319) ; Stephen Benko, « Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. II, 31, 1, Berlin, de Gruyter, 1980, p. 646-705.

que revient le règne de Saturne ; voici qu'une nouvelle génération descend des hauteurs du ciel<sup>7</sup>.

Le poème, sans doute composé en 40, prédit que l'histoire du monde va recommencer et qu'un enfant va naître, pendant le consulat d'Asinius Pollion<sup>8</sup>, dont la croissance coïncidera avec le retour de l'âge d'or. L'expression énigmatique et la référence initiale à une prophétie de la sibylle<sup>9</sup> expliquent que tout un courant de lecteurs l'ait interprété dans un sens messianique et mystique. Il est vrai que l'on peut y déceler plusieurs sortes de spéculations païennes, stoïciennes, orphiques, étrusques ou pythagoriciennes<sup>10</sup>, sur la palingénésie et l'avènement d'une nouvelle époque de bonheur pour l'humanité. Mais ce retour de l'âge d'or est associé au renouveau politique de l'empire romain, et ne peut être réduit au seul domaine « philosophico-religieux »<sup>11</sup> : qu'il s'agisse d'un enfant réel, peut-être l'un des fils de Pollion, ou d'un enfant symbolique, l'important est que son destin soit comme la figure d'un avenir meilleur, que laisse espérer la paix de Brindes, dont Pollion, justement, fut le négociateur. L'interprétation strictement religieuse remonte, pour sa part, à l'Antiquité tardive, et c'est Lactance qui, le premier, établit un lien entre la prophétie de la bucolique et l'annonce biblique d'un gouvernement de Dieu sur la terre.

7. *Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas ; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna ; iam noua progenies caelo demittitur alto* (Virgile, *Bucoliques*, éd. et trad. fr. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres [CUF], 1967<sup>2</sup> [1942<sup>1</sup>] ; cf. la trad. d'Anne Videau avec introduction, commentaire et annotations d'Hélène Casanova-Robin, Paris, Les Belles Lettres [« Commentario », 2], 2014).

8. Le vers 11 de la bucolique fait référence au consulat d'Asinus Pollion en 40. Cet homme politique influent, qui était aussi un homme de lettres, protecteur de Virgile, s'attacha successivement à César et à Antoine, qu'il représenta lors des pourparlers de Brindes.

9. Virgile semble se référer à un oracle connu des Romains : le commentateur tardif du poète, Servius, glose ce passage en expliquant qu'il s'agit d'un *carmen*, d'une prophétie, de la Sibylle de Cumes, qui avait divisé l'histoire de l'univers en *saecula*, dont chacun était désigné par le nom d'un métal et placé sous le commandement d'un dieu.

10. Salomon Reinach, « L'orphisme dans la IV<sup>e</sup> églogue de Virgile », *Revue de l'histoire des religions* 42, 1900, p. 365-383 ; Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes : Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1924 ; Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> Églogue*, Paris, L'Artisan du livre, 1943<sup>2</sup> [1930<sup>1</sup>].

11. J. Carcopino, *Virgile*, p. 171-194.

### Lactance : guidé par la Sibylle, Virgile « ne fut pas loin de la vérité »

Lactance, au début du IV<sup>e</sup> siècle, est l'un des premiers<sup>12</sup> à avoir donné une lecture chrétienne de Virgile. La formule qu'il emploie à son propos est souvent citée comme exemple de cette appropriation, qui peut apparaître, si on la comprend mal, comme une véritable prise de possession : *nostrorum primus Maro*, « Virgile, le premier d'entre nous » (*Institutions Divines*, I, 5, 11). Salomon Reinach pensait que le « nous » ici évoqué renvoyait aux chrétiens, dont Lactance fait partie<sup>13</sup> ; mais, dans le contexte du chapitre, qui présente les témoignages d'auteurs classiques importants sur l'unicité de Dieu, ce sens ne peut être retenu. En effet, la mention de Virgile arrive après celle de plusieurs poètes grecs, en première position, donc, parmi les poètes latins. Autrement dit, ce *nostrorum primus* signifie simplement que Virgile est le premier parmi les concitoyens de Lactance, le prince des auteurs de langue latine. Lactance ne dit pas que Virgile a été chrétien avant la naissance du Christ et l'un des premiers à annoncer sa venue.

En revanche, dans la suite du chapitre, l'auteur affirme que, grâce à son génie extraordinaire, Virgile « ne fut pas loin de la vérité » (I, 5, 11 : *non longe afuit a ueritate*). Recherchant un consensus avec les païens sur le fait que Dieu est un, Lactance le cite, après Orphée, alors qu'il écarte Homère et Hésiode : Virgile parle en effet de l'âme (*mens*), de l'esprit (*spiritus*) qui anime et fait vivre le monde, d'une « divinité » qui « se répand partout »<sup>14</sup>.

L'interprétation de ces extraits, décontextualisés et recontextualisés au sein d'une argumentation visant à prouver par des témoignages non bibliques que Dieu est un, rejaillit sur la personne même de leur auteur : Lactance suppose qu'il s'est approché, sans doute par l'effet de son intelligence hors du commun, de la vérité monothéiste, sans pour autant être chrétien avant l'heure. Ce propos s'inscrit dans la logique de son exposé, qui cherche à prouver que

12. Voir aussi Minucius Felix, *Octavius*, XIX, 2.

13. Lactance, *Institutions divines*, livre I, introd., texte latin, trad. et notes Pierre Monat, Paris, Le Cerf (« Sources chrétiennes », 326), 1986, p. 64, n. 1.

14. *Énéide*, VI, 724-727 ; *Géorgiques*, IV, 221 : « en effet Dieu se répandait partout, dans les terres, dans les espaces de la mer et les profondeurs du ciel ». Cf. la contribution de Blandine Colot dans ce même fascicule.

le monothéisme s'impose naturellement à l'intelligence humaine, et que c'est par une sorte de dévoiement que les hommes se sont éloignés de ce monothéisme originel et se sont égarés dans le polythéisme. Seuls, certains êtres exceptionnels, tel Virgile, ont été en mesure de ne pas trop s'écarter de la vérité, guidés qu'ils étaient par une « inspiration de la nature »<sup>15</sup>.

Dans le livre VII des *Institutions divines*, Lactance développe davantage l'interprétation chrétienne du texte de Virgile, en se penchant sur la quatrième Églogue. Cette fois, c'est la dimension prophétique de l'œuvre qui est considérée. Évoquant la période de mille ans qui suivra le jugement dernier, et durant laquelle le fils de Dieu gouvernera les hommes, vivants ou ressuscités (VII, 24, 2), il la rapproche de l'âge d'or imaginé par les poètes. Lactance cite alors le texte de la bucolique<sup>16</sup>, mais aussi plusieurs extraits, en grec, des *Oracles sibyllins*<sup>17</sup>, essentiellement tirés du livre III, composé par des Juifs d'Alexandrie entre les II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. Les points communs entre les deux sources retenues par Lactance sont : la naissance d'une nouvelle génération, envoyée du ciel (Virgile) / l'envoi par Dieu, depuis le ciel, d'un roi (*Or. Sib.*, III, 286) ; la terre qui produit tout d'elle-même (Virgile, *Buc.*, IV, 39 et *Or. Sib.*, III, 675) ; la paix qui régnera entre les hommes et les animaux.

Lactance affirme en fait que Virgile a « prédit » cela « en suivant les prophéties de la Sibylle de Cumès » (*Inst.*, VII, 24, 3 :

15. *Institutions divines*, I, 5, 14 : « l'opinion qu'ils se sont faite sous l'inspiration de la nature » (*quae natura ducente senserunt*).

16. Les vers 38-41 (« le voyageur, de lui-même, renoncera à la mer, le pin flottant ne fera plus l'échange des marchandises : toute terre produira tout. La glèbe ne subira plus les hoyaux, ni la vigne la serpe ; de même, le robuste laboureur déliera leurs jougs aux taureaux ») et successivement le vers 30 (« et le bois dur des chênes distillera la rosée de miel »), les vers 42-46 (« la laine n'apprendra plus le mensonge des teintures multicolores, mais, de lui-même, alors, dans les prés, le bélier prendra sur sa toison la couleur délicatement pourpre du murex, ou jaune de la gaude ; spontanément, les agneaux à la pâture se revêtiront d'écarlate »), et enfin les vers 21-22 (« Spontanément, les chèvres ramèneront au logis leurs mamelles gonflées de lait, et les troupeaux ne redouteront pas les grands lions »).

17. Sur ce corpus de textes composites placés sous le nom générique de « Sibylles » et écrits par des auteurs juifs et chrétiens entre le II<sup>e</sup> siècle av. et le VII<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., voir l'introduction de Jean-Michel Roessli dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. II, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 2005, p. 1047-1053. On lira la traduction française du livre III par Valentin Nikiprowetzky dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 1987, p. 1035-1140.

*quae poeta secundum Cumeae Sibyllae carmina prolocutus est*). C'est sans doute sur la base de cette affirmation que plusieurs savants modernes supposèrent que Virgile aurait pu avoir connaissance des *Oracles sibyllins* judéo-alexandrins, et que sa bucolique était empreinte d'un esprit messianique juif<sup>18</sup>. Cette thèse paraît aujourd'hui peu probable : les parallèles avec le livre III des *Oracles* ne sont pas si convaincants<sup>19</sup>, et les comparaisons que l'on peut faire entre ces mêmes vers de la bucolique et des passages d'Hésiode ou d'Empédocle sont plus éclairantes<sup>20</sup>.

Dans le chapitre suivant (*Inst.*, VII, 25), Lactance explique pourquoi il n'a pas cité les prédictions des prophètes de la Bible, plutôt que celles de Virgile et de la Sibylle : il veut, dit-il, éviter de lasser le lecteur par de trop longs extraits, mais aussi montrer que la vérité est présente chez ceux-là même qui ont persécuté les chrétiens, les Grecs et les Romains.

Autrement dit, l'interprétation chrétienne de la quatrième Églogue par Lactance s'adresse à un public païen qu'il s'agit de convaincre, en montrant la convergence entre certaines prophéties païennes et le message biblique. Le contexte historique dans lequel écrit Lactance et la visée apologétique de son œuvre expliquent sans doute cette appropriation : contemporain du « tournant constantinien », il cherche à démontrer que le christianisme est compatible avec Rome<sup>21</sup>, en s'annexant l'autorité très forte de Virgile. Cependant, pour lui, Virgile n'est pas un prophète : c'est un homme inspiré

18. Auguste Sabatier, « Note sur un vers de Virgile », *Études de critique et d'histoire publiées par les membres de la section des sciences religieuses à l'occasion de son dixième anniversaire*, Paris, E. Leroux, 1896, p. 149-168 ; S. Reinach, « L'orphisme dans la IV<sup>e</sup> églogue ».

19. Ainsi la *noua progenies* descendue du ciel chez Virgile, ainsi que l'enfant, bien humain, qui est sur le point de naître, ne ressemblent-ils pas vraiment au « roi » que Dieu enverra du ciel, dans l'*Oracle Sibyllin* (III, 286) ; et le fait que la terre produira tout d'elle-même, s'il est évoqué aussi dans l'*Oracle* (III, 675), est une caractéristique de l'âge d'or décrit par Hésiode (*Travaux et Jours*, v. 117-118).

20. Le vers 22 de la bucolique (« et les troupeaux ne craindront pas les grands lions »), pour lequel A. Sabatier et S. Reinach ne trouvaient pas de parallèle chez les poètes grecs ou latins antérieurs à Virgile, et qui justifiait selon eux le rapprochement avec l'oracle sibyllin et la prophétie d'Isaïe, s'explique aussi de manière convaincante si on le relie au fr. 130 (Diels) d'Empédocle, cité par J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> Églogue*, p. 103.

21. Blandine Colot, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, L. S. Olschki, 2016.

par un monothéisme « naturel », ou guidé par les prédictions d'une prophétesse véritable, la Sibylle.

Cet usage chrétien de la bucolique se diffuse ensuite chez d'autres auteurs. Virgile apparaît-il alors chez eux comme un prophète du monothéisme ?

### **L'*Oratio Constantini* : une appropriation déformante de la quatrième Bucolique**

On retrouve l'interprétation chrétienne de la quatrième bucolique dans l'*Oratio Constantini* (*Discours à l'assemblée des saints*, XIX) : ce discours, très probablement prononcé en latin par Constantin, puis traduit en grec, transmis par Eusèbe<sup>22</sup>, et où l'on trouve peut-être la trace de l'influence de Lactance<sup>23</sup>, cherche à instruire l'auditoire de la doctrine chrétienne, en montrant que la naissance du Sauveur a été prophétisée chez les païens eux-mêmes. Constantin cite d'abord les oracles sibyllins, puis Virgile. Il commente beaucoup plus longuement que Lactance, vers après vers, la bucolique, en lui donnant une signification chrétienne : la Vierge, dont Virgile chante le retour, est Marie, l'amome qui croît partout<sup>24</sup> symbolise l'expansion du christianisme, l'enfant qui naît est l'enfant Jésus etc.

Cette *interpretatio christiana* marque d'ailleurs la traduction grecque versifiée de la bucolique<sup>25</sup> : les noms des dieux païens n'y

22. Constantin le Grand, *Lettres et Discours*, présentés et traduits par Pierre Maraval, Paris, Les Belles Lettres (« La roue à livres », 57), 2010.

23. Sébastien Morlet, « À propos du prince théologien. Constantin, Eusèbe et le discours À l'assemblée des saints », *Le Prince chrétien de Constantin aux royautés barbares (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. Sylvain Destephen, Bruno Dumézil et Hervé Inglebert, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (« Travaux et Mémoires », 22/2), 2018, p. 101-125 : l'auteur montre l'influence d'Eusèbe sur ce discours, attribué à Constantin, sans que l'on sache où et pour qui il fut prononcé, mais reconnaît aussi une influence de Lactance, qui reste à préciser, après les travaux anciens de Jean-Pierre Rossignol, *Virgile et Constantin le Grand (Première partie)*, Paris, J. Delalain, 1845. Voir aussi Mark Edwards, « The Constantinian Circle and the *Oration to the Saints* », *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, éd. M. Edwards, M. Goodman, S. Price, Ch. Rowland, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 251-275.

24. *Buc.*, IV, 25 : « partout poussera l'amome syrien » (*Assyrium uolgo nascetur amomum*).

25. Bruno Rochette, « De la Rome païenne à l'Empire chrétien : la traduction grecque de la *Quatrième églogue* dans le *Discours à l'assemblée des saints* attribué à Constantin », *Hommages à Carl Deroux*, t. V : *Christianisme et Moyen*

sont pas traduits, le nom de Saturne est transposé en *basileus*, la prédiction sur la naissance de l'enfant, au futur en latin, devient en grec proclamation au passé d'un événement déjà advenu, les *dei* latins deviennent un *theos* grec unique. La traduction grecque modifie donc, pour la convertir à l'interprétation chrétienne, la bucolique de Virgile, alors que le commentaire, lui, suit de près le texte latin. Il s'agit d'une appropriation déformante du poème, qui pousse l'interprétation beaucoup plus loin que Lactance. Si le parallèle entre la prophétie millénariste et l'annonce d'un âge d'or restait dans les limites du raisonnable, les identifications fantaisistes du *Discours* s'éloignent complètement du *carmen* original, et l'on comprend qu'il ait fallu le retoucher ici et là pour répondre aux besoins de l'herméneute. La transposition du latin au grec fournit une bonne occasion de modifier le poème : la *translatio* linguistique, qui est déjà une forme de transfert culturel, justifie et recouvre une autre sorte de *translatio* : le texte de Virgile, dont l'environnement littéraire ou politique originel est complètement oublié par Constantin, est transposé dans un univers référentiel exclusivement chrétien. Traduit en grec, il est de surcroît traduit en langage chrétien.

### **Le Livre des promesses et des prédictions de Dieu de Quodvultdeus : la Sibylle avant Virgile**

Écrit en Afrique du Nord dans la première moitié du v<sup>e</sup> siècle, le *Liber promissionum et praedictorum Dei* de Quodvultdeus est centré sur une interprétation typologique de la Bible : tous les événements, personnages et institutions de l'ancienne Alliance préfigurent ceux de la nouvelle Alliance. Ce livre intègre aussi quelques témoignages profanes, ceux de la Sibylle et de Virgile en particulier (III, 33). Comme le remarque René Braun<sup>26</sup>, les vers de la quatrième bucolique et de l'*Énéide* cités par l'auteur du *Liber*<sup>27</sup>

*Âge, néo-latin et survivance de la latinité*, éd. Pol Defosse, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 217-232. Nous reprenons ici ses analyses.

26. Quodvultdeus, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, introd., texte latin, trad. et notes René Braun, t. I, Paris, Le Cerf (« Sources chrétiennes », 101), 1964, p. 54-60.

27. Par exemple les vers 8 et 9 de la bucolique IV sont cités (*Quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo*) après l'évocation des créatures nouvelles dans le Christ évoquées par Paul (*Eph.* 4, 23-24 ; *II Cor.* 5, 17).

l'ont déjà été par Augustin. L'auteur s'inscrit dans une tradition de l'*interpretatio* chrétienne de Virgile, tout en faisant preuve d'originalité à l'intérieur de cette tradition.

Mais nulle part l'auteur ne s'explique sur l'inspiration de Virgile. Le lien entre les citations virgiliennes et scripturaires n'est pas glosé, les citations sont simplement juxtaposées, comme si la cohérence entre les vers de Virgile et le message chrétien était une évidence pour cet auteur et son public. De fait, comme pour les « prophètes du paganisme », il doit penser que l'inspiration de la Sibylle remonte aux démons<sup>28</sup>. Il subordonne d'ailleurs toujours Virgile à la Sibylle, plaçant des *testimonia* de la Sibylle avant Virgile : la Sibylle est donc, là encore, « l'agent de transmission » des prophéties<sup>29</sup>.

### Fulgence et d'autres commentateurs de Virgile

Le commentaire de Philargyrius à la quatrième bucolique, dans la seconde partie du v<sup>e</sup> siècle, ainsi que les *Scholia Bernensia*, mentionnent aussi ces interprétations chrétiennes, alors que, dans l'*Expositio Virgiliana continentiae* de Fulgence (fin du v<sup>e</sup> siècle, Afrique vandale), Virgile, interlocuteur du narrateur, refuse lui-même d'être christianisé<sup>30</sup> :

Je me réjouis, homme de peu, de ces remarques que tu as ajoutées [sur la congruence des vers de Virgile avec le christianisme], car même si je n'ai pas reçu en partage la vérité sur la question de la vie droite, cependant, par une espèce de fécondité aveugle, elle a semé ses étincelles jusque dans les esprits stupides<sup>31</sup>.

Voici ce que le poète répond avec humour au narrateur, qui vient de citer les premiers vers de la quatrième Bucolique pour souligner combien ils étaient proches de la vérité chrétienne :

Personne en effet n'a la chance d'accéder à la vérité tout entière, hormis vous, sur qui s'est levé le soleil de la vérité. Au demeurant,

28. III, 45, 10 : « car comme l'esprit de Dieu annonça d'avance les événements futurs, l'esprit des démons eux aussi n'ont pas pu les taire dans leurs aveux » (*quae futura ut spiritus Dei ante praedixit, spiritus etiam daemonum confitendo tacere nequiverunt*). Cf. Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 47.

29. R. Braun, dans *Quodvultdeus*, p. 57.

30. Fulgence, *Virgile dévoilé*, traduit, présenté et annoté par Étienne Wolff, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

31. *Ibid.*, 89, 10-13. Cf. aussi 87, 11-12.

engagé comme exégète, je ne suis pas venu dans ton livre pour discuter de ce que je devrais penser, mais plutôt afin de t'éclaircir ma pensée<sup>32</sup>.

Pour Fulgence, il est possible de chercher des points de contact entre la doctrine chrétienne et certaines pensées morales que l'on trouve chez Virgile, sans en induire pour autant que Virgile était un prophète, chrétien avant la lettre. Fulgence distingue ainsi, de manière assez moderne, la personne historique de l'auteur et son œuvre, qui peut faire l'objet d'interprétations permettant de trouver des enseignements concordant avec la foi chrétienne.

En réexaminant les sources, on peut conclure, contrairement à ce que Pierre Courcelle laisse supposer au début de son article sur le sujet<sup>33</sup>, que Virgile n'est pas considéré par la plupart des auteurs chrétiens comme un prophète du monothéisme, mais comme un génie, qui a eu des intuitions véridiques ou a repris des oracles sibyllins. L'interprétation chrétienne de ces poèmes ne va pas forcément de pair avec une christianisation de la figure de Virgile, qui germe avec Lactance et s'épanouit seulement, comme on va le voir, dans le *Discours à l'assemblée des saints* ; la Sibylle, en revanche, était censée avoir accédé, d'une manière ou d'une autre, à la vérité émanant de Dieu.

### **VIRGILE, INITIÉ AU « MYSTÈRE » DU CHRIST PAR UN EFFET DE LA GRÂCE DIVINE ?**

Si l'on revient au *Discours à l'assemblée des saints* de Constantin, une façon très singulière de christianiser la figure de Virgile apparaît. L'empereur suppose en effet que le poète « connaissait le bienheureux mystère (*téléte*) du Sauveur, et qui s'accorde avec son nom » (XIX, 8) : « C'est juste, très sage poète. Tu as fait bon usage, comme il convenait, de la licence poétique, car ton propos n'était pas de faire des prédictions, n'étant pas un prophète, et le danger, je pense, t'en empêchait, menaçant ceux qui critiquent les institutions des anciens » (XX, 8). Virgile n'est donc pas un prophète, mais un initié, qui crypte la vérité, grâce

32. *Ibid.*, 103, 9-10.

33. P. Courcelle, « Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue », p. 156-160.

à la technique de l'allégorie, à l'intention de ceux-là seuls qui peuvent la comprendre, et la dissimule aux yeux des ignorants susceptibles de la condamner pour sa science. Il est vrai que les auteurs chrétiens des premiers siècles utilisaient le vocabulaire des mystères païens, présent dans les évangiles synoptiques et les épîtres de Paul, pour évoquer, notamment, l'enseignement par parabole du Christ<sup>34</sup>. Constantin cherche à universaliser la doctrine chrétienne<sup>35</sup>, dans sa version ésotérique, et utilise pour cela le lexique mystérieux antique : comme les apôtres, Virgile comprend les mystères de Dieu, qu'il exprime sous une forme voilée que seuls les initiés pourront déchiffrer, afin de se protéger contre d'éventuelles persécutions.

Rien de bien précis n'est dit, dans le *Discours à l'assemblée des saints*, sur la façon dont Virgile a pu bénéficier de cette révélation du mystère chrétien. L'explication de l'énigme se trouve peut-être chez Augustin<sup>36</sup> : dans la *Cité de Dieu* Augustin reconnaît, sans citer l'exemple de Virgile, qu'il y eut des citoyens de la Cité de Dieu chez les païens, et que certains ont été touchés par la grâce divine. D'où les prophéties véridiques sur la venue du Christ présentes chez certains auteurs :

C'est pourquoi, s'il se lit dans quelque auteur étranger, c'est-à-dire non issu de la race d'Israël et non reçu au canon des saintes Écritures par ce peuple, quelques prophéties sur le Christ, nous pouvons, si du moins nous le connaissons ou un jour pouvons le connaître, le citer comme témoin de surcroît ; non qu'il soit indispensable, viendrait-il à faire défaut, mais parce qu'il n'est pas inconvenant de croire que parmi les autres nations il y a eu des hommes auxquels ce mystère a

34. Marc 4, 11 ; Matthieu 13, 11 et Luc 8, 10 ; *Épître aux Romains* 11, 25 ; *Première épître aux Corinthiens* 2, 1 ; 13, 2 ; 14, 2 ; 15, 51 ; *Épître aux Éphésiens* 1, 9 ; 3, 3 ; 5, 32 et 6, 19 ; *Épître aux Colossiens* 1, 26-27 ; 2, 2 et 4, 3 ; *Deuxième épître aux Thessaloniens* 2, 7. Cf John D. B. Hamilton, « The Church and the Language of Mystery. The First Four Centuries », *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 53, 4, 1977, p. 479-494 ; Guy G. Stroumsa, *Savoir et salut*, Paris, Cerf, 1992, p. 127-143 ; Francesco Massa, « La notion de "mystères" au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : regards païens et *Christian turn* », *Mètis* 14, 2016, p. 109-132.

35. Mark Edwards, « The Constantinian Circle and the *Oration to the Saints* », *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, éd. Mark Edwards, Martin Goodman et Simon Price, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 251-275.

36. Jean-Michel Roessli, « Augustin, les sibylles et les *Oracles sibyllins* », *Augustinus Afer*, éd. Pierre-Yves Fux, J.-M. Roessli et Otto Wermelinger, Fribourg, Éditions Universitaires, 2003, p. 263-286.

été révélé, et qui ont été poussés à l'annoncer aussi, soit qu'ils aient bénéficié de la même grâce, soit qu'ils en aient été dépourvus, mais qu'ils aient été instruits par les mauvais anges, qui, nous le savons, ont aussi confessé le Christ de son vivant, quand les Juifs refusaient de le reconnaître<sup>37</sup>.

Augustin pensait-il que Virgile était l'un de ces citoyens de la cité de Dieu ? Dans la *Lettre 137* à Volusien, il cite la quatrième églogue, pour attirer à lui son correspondant très fortement attaché à la culture classique et au *mos maiorum* :

Maintenant, ce que Virgile a dit, nous le voyons tous ; « l'amome de Syrie croît partout » ; en ce qui touche le secours de sa grâce, nous pouvons dire du Christ ce que dit le poète : « Sous un chef tel que lui, s'il reste quelque vestige de notre crime, ils sont effacés, et la terre ne connaîtra plus l'effroi ».

Augustin reconnaît que ces propos poétiques s'appliquent avec pertinence à l'ère ouverte par le Christ, mais sa réflexion reste allusive : on ne trouve rien de plus approfondi sur la révélation qu'aurait reçue Virgile. Les citations ont surtout ici pour fonction d'établir une connivence culturelle et intellectuelle avec le destinataire, pour mieux le gagner à la cause des chrétiens.

La même citation de la quatrième églogue apparaît sous la main d'Augustin dans un autre passage de la *Cité de Dieu* : le Christ a été évoqué par « le plus illustre des poètes », qui a parlé de lui

en poète, certes, car il traçait l'ébauche d'un autre personnage, mais non sans vérité, si on rapporte au Christ ces vers : « sous ta conduite, s'il reste quelque trace de nos crimes, elle sera effacée et la terre délivrée de son perpétuel effroi » [*Buc.*, IV, 13]. [...] Qu'il ne parle pas en son nom propre, Virgile l'indique lui-même au quatrième vers, je crois, de son églogue en disant : « Déjà voici venu le dernier âge de l'Oracle de Cumes » [*Buc.*, IV, 4]. D'où il apparaît immédiatement qu'il parle ainsi d'après la Sibylle de Cumes<sup>38</sup>.

37. Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 47 : *Quapropter quisquis alienigena, id est non ex Israel progenitus nec ab illo populo in canonem sacrarum litterarum receptus, legitur aliquid prophetasse de Christo, si in nostram notitiam uenit aut uenerit, ad cumulum a nobis commemorari potest ; non quo necessarius sit, etiamsi desit, sed quia non Incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium reuelatum est, et qui haec etiam praedicere impulsus sunt, siue participes eiusdem gratiae fuerint siue expertes, sed per malos angelos docti sint, quos etiam praesentem Christum, quem Iudaei non agnoscebant, scimus fuisse confessos.* (trad. Gustave Combès, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994)

38. Augustin, *Cité de Dieu*, X, 27 : *de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, ueraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit : Te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri, / Inrita perpetua soluent*

Ainsi, dans l'*Oratio Constantini*, Virgile serait initié au christianisme, peut-être par un effet de la grâce divine évoquée par Augustin à propos d'autres sages extérieurs à la doctrine chrétienne ; mais pour Augustin, comme pour Lactance avant lui, et toute une tradition de commentateurs chrétiens, c'est la Sibylle qui est le véritable prophète, en raison de ses fameux oracles monothéistes.

**« VIRGILE A CHANTÉ LES DONNS MISÉRICORDIEUX DU CHRIST » :  
LES AUTEURS DE CENTONS ET L'IRE DE JÉRÔME**

Dès lors, contre qui précisément Jérôme s'emporte-t-il, lorsqu'il s'en prend à ceux qui affirment que Virgile était chrétien avant le Christ ? Dans sa *Lettre 53*, il ne fait aucune allusion au discours de Constantin ni à l'initiation mystérieuse du poète qui y est évoquée.

Dans cette missive, Jérôme donne des conseils à Paulin, futur évêque de Nole, sur ce qu'il doit entreprendre pour parfaire sa formation ; il doit entre autres se livrer assidûment à l'interprétation des Écritures, avec l'aide d'un maître éclairé. Au chapitre 7, Jérôme attaque avec un humour acerbe, digne d'un poète satirique, tous ceux qui se targuent de commenter les Écritures saintes sans avoir les compétences requises, afin d'impressionner un public de « femmelettes » ou de faire étalage de leur propre habileté rhétorique. Pour finir, il critique les auteurs de centons :

Comme si nous n'avions pas lu des centons d'Homère et des centons de Virgile, comme si, par ce moyen, Virgile lui-même, sans le Christ, nous ne pouvions le dire chrétien, parce qu'il a écrit : « Enfin revient la Vierge, et revient l'ère saturnienne ; enfin, une nouvelle progéniture est envoyée du haut des cieux » [*Buc.*, IV, 6-7] ; ou encore, le Père parlant au Fils : « mon enfant, mes forces, ma grande puissance, c'est toi seul » [*Énéide*, I, 664], et après les paroles du Sauveur sur la Croix : « il s'attardait à de tels souvenirs et demeurait immobile » [*Énéide*, II, 650] ! Ce sont là des enfantillages, pareils au jeu des charlatans, que d'enseigner ce que l'on ignore ; pire encore – pour employer une expression désagréable – que de ne pas même savoir que l'on ne sait pas<sup>39</sup>.

formidine terras. [...] *Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in eclogae ipsius quarto ferme uersu indicat, ubi ait : Vltima Cumaei uenit iam carminis aetas ; unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter apparet.*

39. *Epist.*, 53, 7 : *Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit : 'iam redit et uirgo, redeunt Saturnia regna / iam noua progenies caelo demittitur alto' et Patrem loquentem ad Filium : 'nate, meae uires, mea*

Ce sont donc les auteurs de centons virgiliens qui déclenchent l'ire de Jérôme, ce sont eux qui font croire que Virgile était chrétien avant le Christ. On peut penser à la poétesse Proba, qui écrivit, probablement entre 353 et 370, une paraphrase virgilienne de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est elle, en effet, qui utilise les vers de la quatrième églogue pour évoquer la venue des chrétiens dans le monde<sup>40</sup> et la naissance du Sauveur<sup>41</sup>.

Comme pour Juvencus, premier auteur à avoir transposé en hexamètres virgiliens, entre 329 et 330, les Évangiles, la « centonisation » n'est pas seulement un moyen d'exprimer dans une langue noble et élevée, susceptible de séduire un public romain rebuté par le style pauvre et étrange des anciennes versions de la Bible, le contenu des Écritures saintes ; comme Constantin dans son *Oratio*, Juvencus et Proba sont en effet convaincus que Virgile possédait une prescience de la vérité chrétienne<sup>42</sup>. Les vers de Virgile peuvent dans ce cas être l'objet d'une interprétation allégorique, prophétique, atteignant leur accomplissement seulement grâce à ces poètes chrétiens, qui réalisent un travail exégétique pour produire une *interpretatio christiana* de Virgile comparable à celle que mènent les exégètes sur les textes prophétiques de l'Ancien Testament. C'est ce qui apparaît nettement dans le prologue du poème de Proba<sup>43</sup>, au vers 23 : *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi* : « Je dirai que Virgile a chanté les dons miséricordieux du Christ. »

Il semble que ce ne soit pas les théologiens ou les commentateurs qui aient imposé l'idée d'un Virgile prophète du monothéisme

*magna potentia solus', et post uerba Saluatoris in cruce : 'taliam perstabat memorans fixusque manebat'. Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores, immo, ut cum stomacho loquar, nec hoc quidem scire quod nescias.*

40. *The Golden Bough, the Oaken Cross : The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, éd. Elizabeth A. Clark and Diane F. Hatch, Chico [Californie], Scholars Press, 1981 ; *Proba the Prophet : The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, éd. Sigrid Schottenius Cullhed, Leyde-Boston, Brill, 2015 : vers 34 et 338 : *noua progenies*.

41. *Ibid.*, vers 377-379.

42. Michael Roberts, « Vergil and the Gospels : The *Evangeliorum libri IV* of Juvencus », *Romane memento*, éd. R. Rees, p. 47-61.

43. Karla Pollmann, « Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century », *Romane memento*, éd. R. Rees, p. 79-96.

chrétien ; Lactance, Augustin, Quotvultdeus ont plutôt considéré la Sibylle comme une prophétesse annonçant le Christ, et Virgile comme un poète dont le génie inspiré lui fait approcher la vérité, en suivant les oracles sibyllins.

En revanche, les premiers auteurs de centons, eux, proches en cela de l'*Oratio* constantinienne, paraissent avoir pris l'œuvre de Virgile dans son ensemble, et pas seulement la quatrième églogue, comme une œuvre qui annonçait le christianisme, sur laquelle ils pouvaient procéder à un travail d'exégèse typologique. Bien plus, ce n'est pas seulement le texte qui est l'objet de cette appropriation monothéiste, mais la figure même de son auteur. C'est contre cette confusion, ce présupposé, que s'insurge Jérôme, au nom du bon sens, mais aussi pour justifier sa propre supériorité d'exégète savant et son propre travail rigoureux de traducteur de la Bible, fondé sur des rapprochements avec les originaux hébreux et les versions grecques du texte, et non pas sur des comparaisons hasardeuses avec les poèmes de Virgile.

### **VIRGILE, PROPHÈTE DU MONOTHÉISME PAÏEN ?**

Que se passe-t-il du côté des païens de l'Antiquité tardive ? Que devient la figure de Virgile chez les auteurs non chrétiens de la période ?

Sous la plume de certains historiens modernes, pour ces derniers païens, qui connaissent une forme de « renaissance »<sup>44</sup> à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et se réfugient dans une « citadelle des lettres » afin de cultiver leur connaissance du passé et leur attachement à la tradition, Virgile est devenu un « auteur sacré »<sup>45</sup>. Peter

44. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne : étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 1934, rééd. 2005 ; Herbert Bloch, « The pagan Revival in the West at the End of the 4<sup>th</sup> Century », *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, éd. Arnaldo Momigliano, Oxford, Clarendon, 1963, p. 193-218. *Contra* : Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 567-626 (608) : plutôt que de « Bible des païens », il vaudrait mieux parler d'une « Bible des Romains », en ce que Virgile devient l'emblème de la culture romaine.

45. Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres, 2009<sup>3</sup> [1990<sup>1</sup>], p. 161.

Brown compare même ses poèmes à une Bible, source d'un savoir universel pour les lecteurs païens religieux contemporains d'Augustin<sup>46</sup>. Peut-on parler alors d'une appropriation religieuse païenne de Virgile ? La sacralisation du poète est-elle réelle ou symbolique ? S'inscrit-elle dans un contexte « hénothéiste » ou monothéiste ?

### **Les sortes *Vergilianae* dans l'*Histoire Auguste* : la valeur oraculaire, mais surtout politique, des vers virgiliens**

Dans le cadre du développement, dans l'Antiquité tardive, de l'usage oraculaire de certains ouvrages, notamment du corpus homérique<sup>47</sup>, dotés d'une très forte autorité culturelle<sup>48</sup>, les poèmes de Virgile pourraient avoir fait l'objet d'un traitement « cléromantique ». Mais est-il bien assuré que des passages de l'auteur latin étaient extraits au hasard au cours de séances divinatoires, afin de répondre aux questions des consultants, comme cela se faisait avec les textes homériques<sup>49</sup> ? Si tel était le cas, le poète gagnerait un statut prophétique évident.

L'*Histoire Auguste*, compilation de biographies d'empereurs, probablement rédigées à la fin du IV<sup>e</sup> siècle par un ou plusieurs

46. Peter Brown, *Vie de saint Augustin*, trad. fr. Jeanne Marrou, Paris, Seuil (« Points. Histoire », 287), 2001<sup>2</sup> [1971<sup>1</sup>], p. 394 (original anglais 1967<sup>1</sup> [2000<sup>2</sup>]). L'idée de qualifier les œuvres de Virgile de Bible païenne remonte à H. Bloch, « The Pagan Revival », p. 210, et est reprise par Aude Busine, « Usages divinatoires du livre : une anti-exégèse », à paraître dans les Actes du colloque international *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, Paris, 25-26 octobre 2013. Sur ce « paganisme culturel », cf. déjà Gaston Boissier, *La fin du paganisme*, vol. II, Paris, Hachette, 1891, p. 234 sq. Macrobe, *Saturnales*, I, 7, 8 : « pourquoi ne serait-ce pas considéré comme une marque de piété que d'employer les jours consacrés aux dieux, au culte divin des lettres ? ».

47. Pieter W. Van der Horst, « Sortes : Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity », *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, éd. L. V. Rutgers [et al.], Leuven, Peeters, 1998, p. 143-174 (p. 159-164).

48. A. Busine, « Usages divinatoires du livre ».

49. Andromache Karanika, « Homer the Prophet : Homeric Verses and Divination in the *Homeromanteion* », *Sacred Words : Orality, Literacy and Religion*, éd. A.P.M.H. Lardinois, J.H. Blok, M.G.M. Van Der Poel, Leyde, Brill, 2011, p. 255-277. P. W. Van der Horst, « Sortes », p. 168 et 171, pense que, sur le modèle des sorts homériques, il existait des sorts virgiliens. Il ne se fonde que sur les exemples tirés de l'*Histoire Auguste*, ainsi que sur les passages de Jérôme et d'Augustin, dont nous voyons dans cet article qu'ils parlent d'un autre sujet.

auteurs païens facétieux, dissimulés sous divers pseudonymes<sup>50</sup>, est notre seule source à ce sujet<sup>51</sup>.

Les *sortes Vergilianae* sont mentionnées pour la première fois dans la *Vie d'Hadrien*, II, 8 (cf. *Énéide*, VI, 808-812). Aucun détail n'est fourni sur le tirage de ces sorts (*cum... uergilianas sortes consuleret*) : s'agit-il de citations écrites sur des billets qui tombent d'une boîte que l'on secoue ? Les vers sont tirés de la descente d'Énée aux Enfers, et évoquent l'ombre de Numa, roi pacifique et religieux, auquel peut être identifié Hadrien. L'auteur précise que certains pensent qu'Hadrien a reçu cette prophétie des vers de la Sibylle. Cela renvoie non seulement au fait que la Sibylle guide Énée aux Enfers dans le chant VI de l'*Énéide*, mais aussi au lien établi par les auteurs chrétiens entre les vers de Virgile et les oracles sibyllins : autrement dit, la valeur prophétique des vers de Virgile est toujours justifiée, chez les païens comme chez les chrétiens, par les révélations qu'il aurait reçues de la Sibylle.

Les *sortes* apparaissent ensuite dans la *Vie de Pescennius Niger*, VIII, où une prédiction, donnée par l'Apollon de Delphes, comprend deux citations de l'*Énéide* (I, 340, et, plus bas, I, 381), mais déformées. Dans la *Vie de Clodius Albinus*, V, 1, l'oracle d'Apollon à Cumes comporte aussi une citation de l'*Énéide*, VI, 857-858. Enfin, dans la *Vie d'Alexandre Sévère*, IV, 6, l'empereur reçoit un oracle dans le temple de la Fortune de Préneste, qui est une citation de l'*Énéide*, VI, 882-883. Au chapitre XIV, 5, apparaît même l'expression *sortes Vergilianae* (*illustratus est Vergilii sortibus* : il fut éclairé par des oracles virgiliens) : l'oracle consiste encore en une citation de l'*Énéide*, VI, 847-853.

50. Pour un état de la question, voir l'introduction de Cécile Bertrand-Dagenbach dans *Histoire Auguste*, t. III, Paris, Belles Lettres (CUF), 2014, p. VII-XI.

51. Même si Augustin, dans les *Confessions*, IV, 3, 5, mentionne des pratiques de faiseurs d'horoscopes (*genethliaci*) fondées sur la consultation de pages de poètes. Mais il ne parle pas de Virgile ; l'usage du terme grec *genethliaci* peut renvoyer à des consultations privées de poèmes grecs, de compilations homériques par exemple, cf. Athanassia Zografou, « Un oracle homérique de l'Antiquité tardive : un livre-miniature à usage oraculaire », *Kernos* 26, 2013, p. 173-190 ; *My Lots are in Thy Hands. Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity*, éd. AnneMarie Luijendijk, William E. Klingshirm, Leyde, Brill, 2019.

Ces passages ont donné lieu à une importante bibliographie<sup>52</sup>. Selon Yves de Kisch<sup>53</sup>, la longueur et les maladroites citations prouvent que ces sorts virgiliens ne se comprennent que dans le contexte païen où sont rédigées ces biographies, et qu'il ne s'agit pas d'oracles véritables, mais d'une fiction permettant de réaffirmer, à travers ces citations virgiliennes, la pérennité de Rome, *urbs aeterna*. Ce point est par ailleurs l'objet d'une polémique avec les chrétiens, si l'on songe aux propos de Prudence, qui attribue au Christ l'éternité de Rome, en reprenant les mêmes citations de Virgile<sup>54</sup>.

Pour Phyllis Katz<sup>55</sup>, reprise et nuancée par André Chastagnol<sup>56</sup>, les citations des *sortes*, toujours extraites du chant I (les prophéties sur l'éternité de Rome) et du chant VI (la prophétie d'Anchise déroulant le catalogue des héros romains), ont des résonances politiques certaines. Mais elles doivent être comparées aux pratiques chrétiennes contemporaines, qui consistent à tirer des *sortes* de la Bible<sup>57</sup>, pratiques critiquées par Augustin dans la *Lettre 55*, 20, mais qui inspirent peut-être l'épisode fameux du *Tolle lege* [trad. « Prends et lis ! »] de la conversion d'Augustin, telle qu'il la raconte dans les *Confessions*<sup>58</sup>.

Dans cette perspective comparatiste, A. Chastagnol a avancé une hypothèse : il s'agirait d'une pratique divinatoire nouvelle, qui se serait développée parallèlement aux pratiques chrétiennes

52. Voir la synthèse dans Daniël den Hengst, « The Plato of Poets : Vergil in the *Historia Augusta* », *Romane memento*, éd. R. Rees, p. 172-188 [réimpr. dans *Id.*, *Emperors and Historiography. Collected Essays on the Literature of the Roman Empire* by Daniël den Hengst, introd. et éd. D.W.P. Burgersdijk, J.A. van Waarden, Leyde-Boston, Brill, 2010, p. 160-176].

53. Yves de Kisch, « Les *sortes Vergilianae* dans l'*Histoire Auguste* », *Mélanges de l'École française de Rome : Antiquité* 82, 1970, p. 321-362.

54. Prudence, *Contre Symmaque*, I, 528-543.

55. Phyllis B. Katz, « The *sortes Vergilianae* : Fact and Fiction », *Classical and Modern Literature* 14, 1994, p. 245-258.

56. Dans son introduction à l'*Histoire Auguste*, publiée chez Robert Laffont (« Bouquins »), 1994, p. LXXIX-LXXX.

57. P. W. Van der Horst, « *Sortes* » ; A. Busine, « Usages divinatoires du livre ».

58. Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire : antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963, p. 127-197 ; compte rendu critique de Henri-Irénée Marrou, « La querelle autour du *Tolle lege* », *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, École française de Rome (« Collection de l'École française de Rome », 35), 1978, p. 381-391.

des *sortes* bibliques<sup>59</sup>. Quant à notre hypothèse à nous, elle serait volontiers plus proche de celle d'Yves de Kisch : ces *sortes* sont probablement une invention, parmi d'autres dans l'*Histoire Auguste*, sur le modèle des sorts homériques et bibliques<sup>60</sup>. Cette invention est riche de significations : elle affirme le statut privilégié de Virgile dans ce milieu païen sénatorial : Virgile exprime pour toujours le destin impérialiste de Rome, fondé sur le respect de traditions politico-religieuses (c'est ce qui explique le choix répété des mêmes citations). Mais pourquoi ces citations sont-elles mises en scène comme des *sortes* ? D'une part pour sacraliser, mais sur un plan symbolique, le poète ; d'autre part peut-être aussi pour parodier des usages chrétiens jugés superstitieux. Il ne faut pas oublier que ces biographies d'empereurs comportent une part non négligeable de moquerie antichrétienne<sup>61</sup>. Il s'agirait donc de rappeler le rôle fondateur de Virgile pour l'idéologie impériale romaine, à laquelle cette aristocratie païenne est attachée, en s'opposant à des prophéties chrétiennes ridiculisées<sup>62</sup>.

L'existence des *sortes Vergilianiae* n'est donc pas garantie. Mais, même s'il s'agit d'une invention de la part du ou des auteurs de l'*Histoire Auguste*, même si Virgile n'est sans doute pas considéré comme un prophète proprement dit, ces *sortes* n'en confirment pas moins la valeur presque religieuse prise par le poète dans l'Antiquité tardive, et montrent avec quelle facilité un texte littéraire, fondateur de la culture romaine, peut devenir un objet sacré, sinon en réalité, du moins en théorie, ou en imagination. Ces païens de la fin du IV<sup>e</sup> siècle sacralisent le poète et son œuvre, dans la mesure où ceux-ci deviennent le symbole d'une identité culturelle dont la coutume religieuse fait partie.

59. Voir aussi dans le même sens P. W. Van der Horst, « *Sortes* », p. 168-173.

60. Dans le même sens, voir Moa Ekblom, *The Sortes Vergilianae. A Philological Study*, Uppsala, Uppsala University, 2013.

61. A. Chastagnol, *Histoire Auguste*, p. CXXXVIII-CXLIV.

62. Stéphane Ratti, « La signification antichrétienne des oracles de Virgile dans l'*Histoire Auguste* », *Id.*, *L'Histoire Auguste. Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 307-327.

### Le « Platon des poètes » : la vénération de Virgile dans la *Vie d'Alexandre Sévère*

Virgile est sacralisé aussi d'une autre façon dans l'*Histoire Auguste* : dans la *Vie d'Alexandre Sévère*, il est présenté comme l'objet de la vénération du Prince. Le biographe raconte en effet qu'Alexandre Sévère, personnage emblématique de l'empereur païen idéal, possédait deux laraires : un premier laraire où se trouvaient les « effigies des empereurs divinisés », « choisis parmi les meilleurs », mais aussi des « âmes particulièrement saintes », Apollonios de Tyane, le Christ, Abraham, Orphée et bien d'autres de ce genre, ainsi que des portraits de ses ancêtres ; dans un second laraire, on voyait un portrait (*imago*) de Virgile, qu'il appelait le « Platon des poètes », et celui (*simulacrum*) de Cicéron, d'Achille, d'Alexandre le Grand et d'autres grands hommes<sup>63</sup>.

Ces détails sont très probablement, là encore, des inventions de l'auteur, visant à louer la tolérance religieuse d'Alexandre, qui intègre Abraham et le Christ dans son panthéon païen<sup>64</sup>. La présence de Virgile dans le second laraire place sur deux plans comparables, quoique hiérarchisés, la vénération des « hommes divins » et celle des grands auteurs (ou des héros d'épopée, comme Achille), la vénération proprement religieuse et la vénération culturelle ou littéraire, si l'on peut dire<sup>65</sup>. Il est intéressant de noter que ces deux groupes sont présentés à la fois comme semblables, puisque les personnages des deux laraires sont l'objet d'une dévotion privée,

63. *Histoire Auguste*, XXIX, 2 et XXXI, 4.

64. A. Chastagnol, *Histoire Auguste*, p. CXXXVI. Sur le *lararium* d'Alexandre Sévère, voir aussi plus récemment Cécile Bertrand-Dagenbach, « Alexandre Sévère, ses héros et ses saints, ou quelques pieuses impiétés d'un bon empereur », *Du héros païen au saint chrétien*, éd. Gérard Freyburger et Laurent Pernot, Paris, Études augustiniennes, 1997, p. 95-103 ; Christian Mondello, « Su i *Lares* di Severo Alessandro (*HA Alex. Sev.* 29, 2 ; 31, 4-5) : fra conservazione e trasformazione », *Hormos* 9, 2017, p. 189-229.

65. Salvatore Settis, « Severo Alessandro e i suoi Lari », *Athenaeum* 50, 1972, p. 237-251 : moins que d'images culturelles, il s'agirait ici d'images incarnant des exemples moraux que ce bon empereur chercherait à suivre. Elles seraient comparables, dans le cas du second laraire, aux portraits et aux bustes d'auteurs célèbres qui ornaient les bibliothèques hellénistiques et romaines. Sur la présence d'Apollonios de Tyane dans le premier *lararium*, voir Constantinos Macris, « Becoming Divine by Imitating Pythagoras ? », *Mètis* 4, 2006, p. 297-329, partic. p. 314, qui relève l'arrière-plan dévotionnel et philosophique (pythagorisant) de la dynastie des Sévères.

mais aussi comme distincts, le second laraire ne réunissant que des personnages en lien avec des œuvres littéraires, une production livresque d'un passé idéalisé.

Il nous semble que ce passage est à lire dans la même perspective que les passages de l'*Histoire Auguste* concernant les *sortes Vergilianae* – d'autant que c'est dans la *Vie d'Alexandre Sévère* que l'on trouve les deux occurrences les plus importantes du tirage de ces sorts : il ne s'agit probablement pas de pratiques religieuses réelles, mais de fictions, qui confirment une tendance, chez ces auteurs païens, à sacraliser des œuvres littéraires fondatrices d'une sorte de « mystique du pouvoir » de Rome, incarnée par le « bon empereur » qu'est Alexandre Sévère aux yeux de son biographe.

Peut-on aller plus loin, et relier ces exemples à une théologie spécifique qui ferait de Virgile un intermédiaire entre les hommes et le divin ? Le fait de qualifier Virgile de « Platon des poètes », juste avant de mentionner la présence d'une représentation de Cicéron dans le second laraire, peut évoquer le passage des *Tusculanes* I, 32, 79, où Platon est appelé « l'Homère des philosophes »<sup>66</sup>. La vénération pour Virgile est dès lors située par le biographe dans le contexte d'une *koinè* néo-platonicienne assez vague, à la mode dans le milieu païen où fut composée l'*Histoire Auguste*<sup>67</sup>. Comme pour les *sortes*, Virgile est considéré comme le double latin d'Homère. Or, on sait quelle ampleur prit l'interprétation allégorique d'Homère chez les platoniciens<sup>68</sup>. Le biographe appelle peut-être de ses vœux un traitement semblable pour Virgile : qu'il soit, comme Homère, un homme divin, dont les paroles prophétiques pourraient faire

66. Note 227 du texte édité dans la CUF, p. 25.

67. Sur les influences néoplatoniciennes repérables dans la *Vie d'Alexandre Sévère*, « miroir néoplatonicien du Prince », voir Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2006<sup>2</sup> [1984<sup>1</sup>], p. 241-246. Voir aussi Stéphane Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, Les Belles Lettres (« Histoire », 112), 2012, p. 129-148.

68. Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956 ; Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, Études Augustiniennes, 1976 ; Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1986. Pour des mises à jour sur le sujet, voir Porphyre, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssee*, texte grec et trad. fr., avec études d'introd. et notes, éd. Tiziano Dorandi, Paris, Vrin (« Textes et traditions »), 2019.

l'objet, pour les néoplatoniciens latins, d'une exégèse allégorique « philosophico-religieuse ». Mais a-t-on gardé la trace de pareilles interprétations<sup>69</sup> ?

### Les *Saturnales* de Macrobe :

#### Virgile, un démiurge « initié au secret de la nature des dieux »

Dans les *Saturnales* de Macrobe<sup>70</sup>, qui mettent en scène des entretiens, datant des années 380, au sein d'un cercle d'intellectuels païens bien connus (Servius, Prétextat, Nicomaque Flavien, Symmaque), Virgile est considéré comme un *uates*, auteur d'un *sacrum poema* (I, 24, 13), recelant des mystères (*arcani sensus*), qui sont désignés comme la partie inaccessible d'un sanctuaire (*adyta, reclusa penetralia*). Faut-il prendre ces expressions au sens propre, ou comme des métaphores laudatives ? Les textes de Virgile contiennent-ils, pour les membres de ce cercle au moins, des révélations sacrées qu'il faudrait décrypter ?

Au début du livre V, où il est montré que Virgile maîtrise admirablement les quatre genres de style (*genus copiosum, breue, siccum, pingue et floridum*), Eusèbe, l'un des interlocuteurs du dialogue, donne de cette excellence l'explication suivante :

[Virgile] s'est appliqué à mêler en lui tous les genres, et a pressenti cela avec un génie moins humain que divin. Dans cette affaire, il n'a pas eu d'autre guide que la nature même, mère de toutes choses, dont il s'est couvert, comme, en musique, l'harmonie recouvre la diversité des sons. Si en effet, on examine avec soin le monde lui-même, on constatera une grande analogie entre l'œuvre divine et l'œuvre de notre poète<sup>71</sup>.

69. Sur l'existence hypothétique d'un commentaire néo-platonicien de Virgile, dont l'auteur pourrait être Marius Victorinus, voir Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études Augustiniennes, 1971, p. 215-231.

70. Macrobe, *Les Saturnales. Livres I-III*, introd., trad. et notes Charles Guittard, Paris, Les Belles Lettres (« La Roue à Livres », 31), 1997.

71. Macrobe, *Saturnalia*, V, 1, 18-19 : *Quam quidem mihi uidetur Vergilius [...] de industria sua permiscuisse, idque non mortali sed diuino ingenio praeuidisse ; atque adeo non alium secutus duces quam ipsam rerum omnium matrem naturam hanc praetexuit, uelut in musica concordiam dissonorum. Quippe si mundum ipsum diligenter inspicias, magnam similitudinem diuini illius et huius poetici operis inuenies* (Macrobius, *Saturnalia*, vol. II : *Books 3-5*, éd. et trad. R. A. Kaster, Cambridge [Mass.], Harvard University Press [« Loeb Classical Library », 511], 2011).

Virgile est doté d'un génie divin qui apparente son œuvre à la nature même<sup>72</sup>. Dans la perspective néoplatonicienne de Macrobe, inspiré par ses lectures de Porphyre, le poète imite le démiurge du *Timée* (29a sq.), qui crée le cosmos en ayant en vue sa forme idéale<sup>73</sup> : de même, Virgile a les yeux fixés sur le modèle idéal de la nature, dont il produit une image analogue dans son œuvre. La création du poète n'est plus dénigrée et assimilée au reflet d'un reflet, comme dans le livre X de la *République* de Platon, mais réhabilitée en tant qu'*eikôn* conservant les qualités essentielles de son modèle et permettant de relier le visible à l'invisible<sup>74</sup>.

Cet éloge dithyrambique est tourné en dérision par Évangélius, le fâcheux du dialogue, dont le nom laisse penser, quoi qu'en dise Alan Cameron<sup>75</sup>, qu'à travers lui, c'est une forme d'étroitesse d'esprit proprement chrétienne qui est visée. En *Saturnales*, V, 2, 1, Évangélius se moque du fait que ses interlocuteurs païens prennent Virgile pour un *deus opifex*. Il pointe du doigt cette assimilation du poète et du démiurge platonicien, pour s'en défaire. Le dialogue de Macrobe semble donc témoigner d'une appropriation néoplatonicienne de Virgile<sup>76</sup>, susceptible d'être décriée par des chrétiens prêts, comme l'Évangélius des *Saturnales*, à la caricaturer.

72. Benjamin Goldlust, *Rhétorique et poétique de Macrobe dans les Saturnales*, Turnhout, Brepols, 2010.

73. Sur ce thème, cf. James Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leyde, Brill, 1976.

74. Cf. Plotin, *Ennéades*, II, 9, 4, 26 et II, 9, 18 ; V, 1, 8 et 12. Virgile n'est pas ici identifié à un dieu païen, comme le croit B. Goldlust (« Religion et culture dans le dernier banquet païen des lettres latines, les *Saturnales* de Macrobe », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2007, 2, p. 147-173, ici p. 170-172), mais comparé au démiurge platonicien. Sur la réception du thème du démiurge dans le moyen et le néo-platonisme, cf. Carl Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought : Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

75. Alan Cameron, « Paganism and Literature in the Late Fourth Century Rome », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Genève, Fondation Hardt (« Entretiens sur l'Antiquité classique », 23), 1977, p. 1-30.

76. Claudio Moreschini, « Platonismo », *Enciclopedia Virgiliana*, t. IV, Rome, Istituto della enciclopedia italiana, 1988, p. 134-137 : avant l'*Histoire Auguste*, Servius et Macrobe, la seule attestation que nous possédions d'une interprétation platonicienne de Virgile se trouve chez Apulée, *De Deo Socratis*, XV, 150 (l'*Énéide*, IX, 184-185 lui permet d'identifier l'âme humaine à un démon).

Mais, chez Macrobe (*Saturnales*, I, 24, 16), Virgile est aussi considéré comme *pontifex maximus* : à une époque où les empereurs chrétiens ont renoncé à porter ce titre, son attribution à Virgile est significative : c'est la littérature du passé, et non un personnage officiel de la cité, qui seule permet de garantir l'exactitude de rituels qui ne sont plus licites. Ne nous méprenons pas cependant sur ce titre romain : le *pontifex maximus* n'est pas un *uates*, un prophète inspiré, mais un spécialiste religieux particulièrement important en contexte romain, l'expert des questions religieuses, du droit pontifical et augural, qui sont abondamment glosés au livre III, 1-12 des *Saturnales*. Ce titre met donc en relief non seulement les connaissances de Virgile dans le domaine de la religion, mais aussi l'autorité que lui reconnaissent ces derniers païens lettrés de l'empire.

Virgile est, ainsi, utilisé comme la source religieuse la plus fiable par Prétextat, en qui les interlocuteurs des *Saturnales* louent la science religieuse (I, 24, 1) : « Lui seul est initié au secret de la nature des dieux », « il a seul l'intelligence nécessaire pour pénétrer les choses divines » (*hunc esse unum arcanae deorum naturae conscium, qui solus diuina et assequi animo et eloqui posset ingenio*). Prétextat, sénateur romain de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, était en effet célèbre pour son attachement aux traditions religieuses romaines. Exerçant plusieurs sacerdoces, il était aussi initié à un grand nombre de cultes à mystères<sup>77</sup>.

Or, pour étayer sa théologie solaire (I, 17-23), qui assimile chaque divinité du panthéon à un attribut du dieu Soleil<sup>78</sup>, Prétextat a essentiellement recours, en dehors de Platon et des poètes grecs (Eschyle, Euripide, Homère, Orphée), à des citations de Virgile. Dès l'ouverture de sa démonstration, il cite l'*Énéide*, I, 8 :

De même que Virgile, en se servant de l'expression : *quo numine laeso* (« quelle puissance divine ayant été offensée »), lorsqu'il parle

77. « Vettius Agorius Praetextatus », *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I : A.D. 260-395, éd. A.H.M. Jones, J.R. Martindale et J. Morris, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 722-724 ; Wolf Liebeschuetz, « The Significance of the Speech of Praetextatus », *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, éd. Polymnia Athanassiadi et Michael Frede, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 185-205 ; Maijastina Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2002.

78. Jacques Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leyde, Brill, 1977, p. 35-36, 281-299.

de la seule Junon, montre que les divers attributs d'un seul dieu doivent être considérés comme autant de puissances divines, de même les diverses propriétés du soleil sont à l'origine des noms des dieux<sup>79</sup>.

Ces vers de Virgile permettent donc à Prétextat de fonder sa théorie de l'unicité du divin : le Dieu un, identifié ici au Soleil, exerce différentes forces d'action qui sont autant de *numina*. La paronomase entre *numen* et *nomen* montre aisément comment ces forces donnent naissance à divers noms de dieux, comment, donc, on passe de l'unicité de Dieu à la pluralité des noms divins.

C'est plutôt chez ces derniers païens réunis dans le banquet fictif de Macrobe que Virgile est comparable au démiurge, auteur d'un texte sacré, et qu'il vient nourrir une théologie savante à tendance monothéiste. Mais il s'agit d'un exemple isolé : nous ne pouvons inférer de ces *Saturnales* littéraires l'existence d'une croyance réelle, chez Prétextat ou Nicomaque, en la valeur prophétique des poèmes de Virgile. Comme l'a remarqué Jacques Flamant<sup>80</sup>, ces discours d'antiquaires abstraits et érudits sont plus philosophiques que religieux, et ne concordent pas parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs des personnages mis en scène, beaucoup plus attachés que dans ce banquet aux pratiques culturelles et aux rites initiatiques.

## CONCLUSION

Il serait exagéré d'affirmer que, dans l'Antiquité tardive, Virgile est devenu un prophète, et que ses poèmes constituent la Bible des païens. Cela est peut-être vrai d'Homère et du corpus homérique, mais transférer la « divinisation » d'Homère<sup>81</sup> sur Virgile n'est pas fondé sur des sources suffisamment nombreuses et fiables. On a vu que les occurrences de l'*Histoire Auguste* qui font de Virgile une figure oraculaire et l'objet d'un culte sont sujettes à caution : elles

79. *Sat.*, I, 17, 4 : *Et sicut Maro, cum de una Iunone diceret : 'Quo numine laeso', ostendit unius dei effectus uarios pro uariis censendos esse numinibus, ita diuersae uirtutes solis nomina dis dederunt.*

80. Jacques Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leyde, Brill, 1977, p. 652-680.

81. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 10-13 (« Homère, Bible des Grecs ») et 25-21 ; R. Lamberton, *Homer the Theologian*, p. 1-43.

s'inscrivent, à notre sens, dans un projet, plus culturel et politique que religieux, de restauration du *mos maiorum*, qui idéalise le chantre de la Rome éternelle, tout en s'opposant à certaines pratiques chrétiennes. La mise en scène religieuse est sans doute à prendre au second degré, comme une métaphore affirmant que Virgile est le symbole d'une culture sanctuarisée.

Chez les chrétiens, c'est seulement dans le *Discours à l'assemblée des saints* que Virgile est pris pour un initié au mystère du Christ et dans le centon de Proba qu'il passe pour un prophète du christianisme. La tradition des commentateurs et des théologiens ouverte par Lactance fait une plus grande part à l'interprétation de l'œuvre qu'à la figure de l'auteur, même s'il apparaît comme un poète génial, qui s'est approché de la vérité monothéiste, a compris l'intérêt des oracles sibyllins et les a retranscrits dans son œuvre.

Ainsi, c'est lorsque Constantin ou Proba interprètent de manière allégorique le corpus virgilien que l'auteur devient, indépendamment de la Sibylle, une figure monothéiste. Plus l'appropriation chrétienne des poèmes est grande, confinant au détournement de sens, plus elle s'étend jusqu'à la personne de Virgile, qui devient « chrétien avant le Christ », pour reprendre l'expression moqueuse de Jérôme.

C'est aussi dans le cadre d'une lecture allégorique, visant à nourrir la théologie solaire de Prétextat, le convive des *Saturnales* de Macrobie, que l'on passe de l'interprétation du texte à la manipulation de la figure de l'auteur. Virgile, comparé au demiurge platonicien, joue un rôle important dans l'élaboration d'un monothéisme philosophique, d'ordre intellectuel, non cultuel.

L'immense autorité dont jouit Virgile autorise ces appropriations monothéistes du personnage, qui demeurent, quoique fascinantes, exceptionnelles, semblables à des « points d'orgue » scandant les différentes étapes de la conversion de l'empire. Elles cristallisent les circonstances singulières dans lesquelles elles ont été élaborées : le « moment » constantinien, marqué par la volonté de convaincre que le monothéisme chrétien est une vérité éternelle à vocation universelle<sup>82</sup>, explique que, dans la continuité des *Institutions divines* de Lactance, le *Discours à l'assemblée des saints* fasse de Virgile un

82. Jeremy M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 110-135.

initié au mystère du Christ. Au *uates* de la *Roma aeterna* ne pouvait avoir échappé l'intuition de la doctrine fondant cette même éternité. Le propos apologétique et prosélyte du discours s'affirme avec tant de force que l'*interpretatio christiana* s'empare non seulement de l'œuvre mais aussi de la personne de Virgile, tout comme chez Proba, qui, pour rendre la Bible compatible avec la culture de lecteurs romains éduqués, la transpose, au milieu du iv<sup>e</sup> siècle, en termes virgiliens : traiter Virgile comme un prophète devient alors le moyen d'une *interpretatio Romana* du christianisme, aux risques de certaines déformations que critique vivement Jérôme quelques décennies plus tard, lorsque le christianisme l'a définitivement emporté. C'est aussi entre la fin du iv<sup>e</sup> siècle et le début du v<sup>e</sup> siècle que s'exacerbe, chez des auteurs hostiles à l'exclusivisme chrétien, l'exaltation de Virgile comme symbole sacralisé des traditions ancestrales, ou comme icône démiurgique contribuant à étayer une théologie monothéiste néoplatonicienne.

joelle.soler@sfr.fr