Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide

Autor(en): **Courcelle, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **3 (1957)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660602

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

IV

PIERRE COURCELLE

Interprétations néo-platonisantes du livre *VI* de l'*Enéide*

INTERPRÉTATIONS NÉO-PLATONISANTES DU LIVRE VI DE L'*ÉNÉIDE*

L'ON sait que Macrobe distingue, dans le fil du récit virgilien, la Catabase proprement dite, de tradition mythologique, et les exposés d'aspect philosophique et religieux. Il est persuadé que Virgile, au livre VI de l'*Énéide*, a fait œuvre de philosophe platonicien.[1] Cette vue des choses est partiellement entérinée par les érudits modernes: ils admettent deux éléments en ce livre VI et pensent que la synthèse était loin d'être achevée dans la pensée de Virgile lui-même. Je voudrais examiner ici comment les interprètes du IIIe au VIe siècle ont découvert et utilisé pour leur compte les théories platoniciennes à travers l'exposé virgilien. Là où ils croient avoir affaire à Platon, c'est en réalité leurs propres doctrines néo-platonisantes qu'ils exposent. Les commentateurs païens ont été suivis généralement dans cette voie, nous le verrons, par leurs lecteurs chrétiens. Toutefois, les Pères de l'Église devaient peu à peu définir une limite au delà de laquelle la doctrine chrétienne ne pouvait plus s'accommoder de l'outre-tombe virgilien, tel que l'avaient compris les commentateurs imprégnés de platonisme.

Au début du livre, Virgile narre l'arrivée d'Énée au temple d'Apollon à Cumes; il rappelle à cette occasion que le temple fut consacré par Dédale, à la suite du vol qui le conduisit de Crète jusqu'à la côte campanienne:

Praepetibus pennis ausus se credere caelo (VI, 15).

Ce passage a été considéré par les commentateurs néo-platoniciens, puis par les Pères, comme se rapportant au vol de l'âme. Paulin de Nole, dans un poème à Ausone, compare le

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 9, 8, p. 511, 15.

destinataire à Dédale qui sut, en volant, atteindre le but; ses propres essais à l'imitation du maître sont au contraire aussi téméraires que la tentative d'Icare. Ausone retourne le compliment: c'est Paulin plutôt, assure-t-il, qui, malgré sa jeunesse, représente Dédale, puisqu'il sait atteindre le sublime sans tomber.[1] Le *remigium alarum* (VI, 19) selon l'interprétation courante des sermonnaires, n'est autre que les ailes de la charité chrétienne.

Les deux cents vers qui suivent et qui étaient aux yeux de Sénèque l'essentiel du livre VI parce qu'ils définissent, selon lui, l'attitude du héros stoïcien prêt à l'épreuve, n'ont pas intéressé les commentateurs néo-platoniciens et chrétiens autant que les révélations sur l'outre-tombe. Toutefois, Tiberianus et Macrobe ont pris garde à l'épisode du rameau d'or[2] (VI, 136), Servius et Fulgence à un passage touchant l'haruspicine[3] (VI, 245), Martianus Capella à l'évocation d'Hécate par la Sibylle[4] (VI, 247). Les vers qui ont le plus longuement retenu l'attention sont ceux qui ont trait au salut:

> *Sed reuocare gradum superasque euadere ad auras,*
> *hoc opus, hic labor est. Pauci, quos aequos amauit*
> *Iuppiter aut ardens euexit ad aethera uirtus,*
> *dis geniti potuere* (VI, 128-131).

Servius nous apprend que ces vers avaient fait l'objet d'un commentaire néo-platonicien.[5] Lactance et Saint Ambroise s'en inspirent et voient là décrits la difficulté et les effets salutaires de la pénitence; Pierre le Vénérable la difficulté

1. AUSONE, *Epist. ad Paulinum* XIX, *MGH, Auct. ant.*, t. V, p. 180, 32.
2. TIBERIANUS, ap. SERVIUS, *In Aen.* VI, 136, p. 31, 9; MACROBE, *Sat.* V, 14, 8 et VI, 6, 8, p. 303, 22 et 379, 24.
3. SERVIUS, *In Aen.* VI, 244, p. 44, 1; FULGENCE, *Virgiliana continentia, praef.*, éd. Helm, p. 84, 11.
4. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* VII, 733, éd. Dick, p. 369, 2; cfr. II, 205, p. 77, 7, et FAVONIUS EULOGIUS, ci-dessous, p. 103
5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 127, p. 27, 19 et suiv.

de la vertu opposée à notre inclination aux vices.[1] Claudianus Mamertus admire ceux qui s'élèvent au ciel et prend soin d'omettre l'hémistiche, pourtant proverbial, qui les dit fils des dieux et favorisés de l'amitié de Jupiter.[2] Plus tard, Jean de Salisbury insistera, au contraire, sur cet hémistiche, et croira découvrir dans le passage de Virgile trois sortes d'Élus: ceux qui sont prédestinés dès leur naissance, ceux à qui la Grâce rend faciles les bonnes œuvres, ceux qui n'obtiennent le ciel qu'après une vie d'épreuve et par leur mort.[3] Ces vers, on le verra,[4] avaient été reliés par un commentateur néo-platonicien à l'exégèse du passage sur les replis du Styx, obstacle pour le retour de l'âme au ciel. Les poètes Prudence et Arator osent appliquer le retour vers les régions supérieures à Jésus lui-même, vainqueur de la mort.[5]

Au moment précis de la descente aux Enfers, Virgile fait une pause et s'excuse de poursuivre son récit, tant il est téméraire de révéler la nature de l'au-delà:

Sit mihi fas audita loqui (VI, 266).

Lactance accorde à ce passage un intérêt particulier. Il y voit l'aveu que les poètes païens ne possèdent pas sur l'outre-tombe une révélation aussi sûre que les prophètes de la tradition judéo-chrétienne: Virgile annonce qu'il rapporte seulement des on-dit. Lactance est d'ailleurs persuadé que ces on-dit remontent en dernière analyse à la Révélation, plus ou moins déformée en passant de bouche en bouche, et que Virgile a pu ainsi entrevoir même le dogme de la résurrection, que les commentateurs prêtent volontiers à Platon.[6]

1. LACTANCE, *Inst.* VI, 24, 9, p. 573, 1; AMBROISE, *De Caïn et Abel*, II, 9, 35, p. 407, 11; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* XIV, *PL*, t. CLXXXIX, 206B.
2. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* III, 15, *CSEL*, t. XI, p. 184, 10.
3. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 4, 547a, t. I, p. 295, 8.
4. Ci-dessous p. 103.
5. PRUDENCE, *Cathemerinon* III, 198, éd. Lavarenne, p. 19; ARATOR, *De actibus Apostolorum* I, 171-172, *CSEL*, t. LXXII, p. 21.
6. LACTANCE, *Inst.* VII, 22, 1, p. 652, 17.

Au sortir du vestibule des Enfers, Énée aperçoit maintenant les âmes des défunts privés de sépulture, qui essaient en vain de se faire admettre dans la barque de Charon:

> *Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta*
> *transportare prius quam sedibus ossa quierunt* (VI, 327-328).

Cet épisode revint en mémoire à propos d'un grave problème suscité par le sac de Rome en 410: Tant de chrétiens avaient été tués d'un coup, qu'on n'avait pu les enterrer tous. Les païens en conclurent que le Christ n'avait pas protégé ses fidèles; car, au témoignage de Virgile, d'accord sur ce point avec l'opinion communément reçue, l'âme privée de sépulture est condamnée à errer longuement. Augustin repousse cette croyance à l'aide des textes scripturaires qui promettent pleine assistance aux justes.[1] Il sait trop que quantité de martyrs, eux non plus, n'ont jamais été ensevelis.[2] Les nombreuses apparitions de défunts, païens ou chrétiens, qui, tel le Palinure de Virgile, réclament un tombeau, ne doivent pas induire à croire que la sépulture soit nécessaire à l'âme pour parvenir au repos et à la récompense; Augustin considère donc cet épisode comme pure fiction.[3] Il oppose sur ce point l'opinion de Virgile à celle des philosophes platoniciens ou stoïciens, aux yeux de qui la sépulture est sans importance.[4]

Énée entend ensuite les vagissements des enfants morts prématurément et les plaintes du groupe des suicidés

> *qui sibi letum*
> *insontes peperere manu lucemque perosi*
> *proiecere animas* (VI, 434-436).

1. AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda* II, 3, *CSEL*, t. XLI, p. 624, 4.
2. *Ibid.* IX, 11, p. 638, 12.
3. *Ibid.* X, 12, p. 639, 13; 641, 1.
4. AUGUSTIN, *Civ. Dei* I, 11, p. 24, 25.

Augustin évoque ce développement, dans la *Cité de Dieu*, à propos des chrétiennes violées lors du sac d'Alaric, et qui se tuèrent par désespoir. Il ne peut se défendre de les blâmer comme il blâme Lucrèce, l'héroïne nationale. Il se reproche d'avoir, dans sa jeunesse, pleuré sur le malheureux suicide de Didon, que rappelle Énée lorsqu'il la rencontre aux Enfers.[1] Mais il constate avec satisfaction qu'aux yeux de Virgile lui-même les suicidés sont condamnés à rester dans un lieu de tristesse.[2]

Des Champs des Pleurs, Énée accède au lieu de séjour des héros tombés sur le champ de bataille; il y converse longuement, sous le regard des ombres curieuses, avec Déiphobe mutilé. L'épisode fit l'objet d'exégèses néo-platoniciennes. Le vers de Déiphobe à Énée:

Pelagine uenis erroribus actus (VI, 532)?

fut interprété comme une allusion au passage d'une sphère à l'autre du fait de la métempsycose.[3] Les paroles de Déiphobe à la Sibylle, fort peu claires:

Explebo numerum reddarque tenebris (VI, 545)

sont appliquées par Macrobe à la dissolution du rapport numérique qui unit une âme à un corps individuel; cette dissolution empêche le corps d'être désormais vivifié par l'âme et entraîne la mort naturelle.[4] Servius connaît, sans l'adopter, cette exégèse d'après laquelle Déiphobe tué attend que l'heure de sa mort naturelle soit révolue.[5] Selon toute apparence l'exégèse se reliait à celle qui concerne le groupe des suicidés et qui tend à interdire le suicide. Il s'agit dans un cas comme dans l'autre des βιαιοθάνατοι.[6]

1. AUGUSTIN, *Conf.* I, 13, 21, 11, éd. Labriolle, p. 18.
2. AUGUSTIN, *Civ. Dei* I, 19, p. 35, 20.
3. *Lucani comm. Bern.* I, 455, p. 33, 24; SERVIUS, *In Aen.* VI, 532. p. 76, 10.
4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 13, 11-12, p. 525, 30.
5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 545, p. 77, 24.
6. SERVIUS, *In Aen.* IV, 386, p. 534, 7; VI, 434, p. 66, 13.

Énée est averti par la Sibylle qu'il arrive au fameux *biuium*:

> *Hic locus est, partis ubi se uia findit in ambas:*
> *dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,*
> *hac iter Elysium nobis: at laeua malorum*
> *exercet poenas et ad impia Tartara mittit* (VI, 540-543).

Ce passage est longuement commenté par Lactance à l'aide des philosophes et des poètes. Aux yeux des philosophes, dit-il, le premier chemin est celui des vertus; l'accès en est difficile, la pente raide; mais l'on est payé de ses peines. Le second, celui des vices, est d'accès aisé, mais mène rapidement à un précipice. Les philosophes en question sont les Pythagoriciens qui comparent la vie humaine à un Y: l'adolescent parvenu au *biuium* a le choix entre *Frugalitas* et *Luxuria*: il parviendra à la première par une éducation libérale: philosophie ou éloquence, s'il a su trouver un maître à cette fin. Idée dont l'origine pourrait être porphyrienne.[1] Chose curieuse, cette doctrine des philosophes est illustrée par Lactance à l'aide du vers 540 de Virgile, comme si celui-ci était un philosophe plutôt qu'un poète.[2] Il ajoute pourtant aussitôt, non sans incohérence, que cette doctrine des philosophes relative à la vie sur terre est inférieure à celle des poètes, c'est à dire de Virgile. Car celui-ci met avec raison le *biuium* en rapport avec les Enfers. Son seul tort est d'attribuer aux morts le choix entre les deux routes. Selon Lactance, c'est le terme qui est dans l'au-delà, non les routes elles-mêmes.[3] D'autre part, il rectifie aussi la théorie des philosophes: il ne faut pas parler seulement d'un guide qui mène les jeunes gens au bien, c'est à dire d'un maître ès arts libéraux, mais de deux guides immortels dont le premier incite tout humain au bien, le second au mal. Lactance repousse le symbole de

1. PORPHYRE, *Vita Pythagorae* 46, éd. Nauck, Leipzig, 1886, p. 42, 11.
2. LACTANCE, *Inst.* VI, 3, 6, p. 486, 15.
3. *Ibid.* VI, 3, 9, p. 487, 10.

l'Y, car les deux chemins vont en direction diamétralement opposée, le bon vers l'Orient, le mauvais vers l'Occident. Tout en adoptant tel quel le vers virgilien sur la route gauche qui mène au Tartare impie, il substitue aux Champs-Élysées la citadelle céleste (*arx mundi*).[1] Il paraît imaginer la route gauche sur le modèle de la description allégorique que Virgile avait faite du vestibule des Enfers, mais ne garde, en fait de maux, que des vices;[2] il admet comme Porphyre qu'à partir d'un certain moment celui qui s'y est engagé tombe dans le gouffre et ne peut plus revenir sur ses pas.[3]

Il paraît net que Lactance cherche, par ces développements, à infléchir en un sens chrétien un commentaire platonisant. Il devait assurer par là une longue survie au passage virgilien. Sédulius intègre tels quels dans son *Carmen Paschale* les vers sur la route gauche, se contentant de substituer à l'*arx mundi* de Lactance le sein d'Abraham.[4] Zénon de Vérone pille Lactance pour un sermon, loue comme lui Virgile poète d'être encore plus précis que les philosophes spiritualistes en ce qui concerne la survie de l'âme et la rétribution des mérites dans l'au-delà. Cet évêque ne fait même pas difficulté comme Lactance pour admettre le mot *Élysée*.[5] Lucifer de Cagliari stipule qu'à ses yeux la route gauche qui mène au Tartare impie est l'arianisme.[6] Saint Jérôme considère que Virgile s'est exprimé à la fois en philosophe et en poète; il loue Lactance d'identifier cette droite et cette gauche avec les vertus et les vices, et prétend retrouver le *biuium* jusque chez l'*Ecclésiaste*.[7] Prudence brode longuement sur le thème des deux routes, suppose deux frères empruntant chacun l'une d'elles, et ajoute à la description lactancienne des détails topographiques curieux: il fait passer la route gauche, celle qui mène

1. LACTANCE, VI, 4, 1, p. 489, 4. 2. *Ibid.* VI, 4, 3, p. 489, 13. 3. *Ibid.* VI, 4, 4, p. 489, 18. 4. SEDULIUS, *Carm. pasch.* II, 293-297, *CSEL*, t. X, p. 63.
5. ZÉNON DE VÉRONE, *I Tract.* XVI, 2, *PL*, t. XI, 373A.
6. LUCIFER DE CAGLIARI, *Moriendum esse pro Dei filio* 14, *CSEL*, t. XVI, p. 315, 13.
7. JÉROME, *In Ecclesiasten* X, 2, *PL*, t. XXIII, 1091A.

aux marais fangeux, par le *nemus umbriferum* que hante l'ombre de Didon (VI, 473) et par les *amoena uirecta* de l'Élysée païen[1] (VI, 638).

Les développements brillants sur les peines du Tartare sont liés par Virgile lui-même à une présentation des fleuves infernaux. Les auteurs chrétiens se sont intéressés de bonne heure aux fleuves de l'Enfer. Tertullien mentionne seulement en passant les marais Stygiens de Virgile.[2] Mais Minucius Felix fait déjà valoir contre les incrédules qui nient la survie de l'âme, que les auteurs païens eux-mêmes parlent du Styx aux méandres bourbeux et du Pyriphlégéton destiné à châtier les hommes dans l'au-delà; philosophes et poètes s'accordent à admettre des peines d'outre-tombe, aussi bien le Platon du *Phédon* que le Virgile du chant VI. Leur information à ce sujet vient directement des oracles païens rendus par les démons et, à travers eux, des prophètes juifs; si le Jupiter de Virgile jure par le Styx (VI, 323-324 et IX, 105-107), c'est qu'il redoute lui-même le châtiment promis aux faux dieux et à leurs adorateurs.[3] Ainsi Minucius allait accréditer pour de longs siècles, parmi les Chrétiens, les descriptions platonicienne et virgilienne des fleuves infernaux.[4] Des exégèses néo-platoniciennes détaillées accompagnèrent bientôt le vers virgilien sur les neuf méandres du Styx:

. . . *Nouies Styx interfusa coercet* (VI, 439).

Selon Servius, ces méandres correspondent aux neuf cercles du monde, où sont enfermées les âmes du fait qu'elles connaissent colère, désir et toute sorte d'autres passions; leur prison est la terre, et le Styx désigne la tristesse qu'engendre la vie sur terre.[5] Favonius Eulogius, qui a suivi les cours de

1. PRUDENCE, *Hamartigenia*, v. 791-801.
2. TERTULLIEN, *De anima* L, 3, éd. Waszink, p. 68, 10.
3. MINUCIUS FELIX, *Octauius* XXXIV, 12, *CSEL*, t. II, p. 49, 22. Cfr. PLATON, *Phédon* 112d et 113b.
4. *Carmen de resurrectione*, v. 324-326, éd. Waszink, p. 104.
5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 127 et 439, p. 27, 19 et 66, 25.

saint Augustin au temps où celui- ci était rhéteur à Carthage, précise que le Styx désigne le flux de la πηγαία ψυχή; selon la philosophie néo-platonicienne, cette âme était à l'origine séparée du monde; puis elle a tendu à s'écouler du ciel sur terre par désir de gagner, de sphère en sphère, le monde des corps terrestres et d'y répandre la vie.[1] Macrobe précise le rapport des divers fleuves infernaux avec les châtiments de l'âme humaine: Les gouffres de Dis ne signifient rien autre que le corps lui-même, prison pour l'âme. Le Léthé indique l'erreur de l'âme tombée dans le corps et qui a oublié la majesté de sa condition antérieure; le Phlégéton désigne l'ardeur des colères et des désirs; l'Achéron la tristesse qu'engendre le remords de nos paroles et de nos actes; le Cocyte le deuil et les larmes; le Styx l'abîme des haines mutuelles. Les mythes relatifs aux châtiments du Tartare (VI, 577-627) sont dès lors des symboles philosophiques très clairs. Le supplice du vautour qui ronge le foie immortel de Tityos, fouille ses entrailles et ne laisse aucun repos à ses chairs toujours renaissantes, est le tourment qu'inflige au criminel la conscience morale. La faim est le supplice des cupides qui se sentent démunis au sein même de l'abondance; la roue punit les hommes qui, faute de prudence et de tempérance, se laissent ballotter par les hasards. Rouler un boulet énorme convient à ceux qui usent leur vie en efforts stériles; avoir un noir rocher suspendu au-dessus de sa tête est le fait des ambitieux qui briguent la tyrannie.[2] Des variantes sur ce thème étaient possibles au sein même du néoplatonisme: Par exemple, Servius s'accorde avec Macrobe pour considérer la faim comme le supplice des cupides; mais il réserve, d'après Lucrèce, le rocher aux superstitieux, le boulet aux ambitieux, la roue aux commerçants ballottés par la tempête.[3] La source immédiate des exégèses néo-pla-

1. FAVONIUS EULOGIUS, *In somn. Scip.* I, 5-6, éd. Holder, p. 13, 33.
2. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 10, 9, p. 513, 27.
3. SERVIUS, *In Aen.* VI, 132, 134, 596, p. 28, 24; 29, 20; 82, 22.

toniciennes est à chercher du côté de deux traités perdus: le Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς de Numénius et le Περὶ Στυγός de Porphyre.[1]

Les Chrétiens ont lu Virgile en songeant à ces exégèses et les ont retenues en partie ou en ont proposé d'autres semblables. Selon Lactance, le vautour de Tityos désigne le feu divin qui nourrit et brûle à la fois les corps damnés, sans les consumer jamais;[2] interprétation admise par Pacien de Barcelone en dépit de sa violence verbale contre le mythe païen.[3] Ambroise possède en mémoire la page de Virgile: l'Hydre (VI, 576), à laquelle il compare l'hérésie,[4] les *fecunda poenis uiscera* de Tityos[5] (VI, 598), les *aurea fulcra toris* de l'ambitieux[6] (VI, 605). Il applique les bruits de chaînes de l'enfer virgilien (VI, 553) aux persécuteurs terrestres en train de mettre au point leurs tortures.[7] Comme autrefois Sénèque,[8] il insiste sur le caractère terrifiant que Virgile prête à la mort et aux châtiments qu'elle comporte; contrairement à Sénèque, il admet des châtiments dans l'au-delà, pourvu que l'on tienne ces châtiments pour le fait, non de la mort, mais de la vie mauvaise qui les a mérités.[9]

Comme la page de Virgile relative au Tartare et aux châtiments d'outre-tombe, sa description de l'Élysée, qui suit immédiatement, allait hanter longtemps les imaginations chrétiennes; la réflexion philosophique et théologique s'attache aussi à ces vers. Lorsque la Sibylle exhorte Énée par

1. Les fragments de ce traité se lisent chez STOBÉE, *Ecl.* I, 41, 50, éd. Meineke, t. I, p. 307, 51 (sur les fleuves infernaux).
2. LACTANCE, *Inst.* VII, 21, 5, p. 651, 19.
3. PACIEN, *Paraen. ad Poenit.* 11, *PL*, t. XIII, 1088D.
4. AMBROISE, *De fide* I, 6, 46, *PL*, t. XVI, 561B.
5. AMBROISE, *In Lucam* V, 94, *CSEL*, t. XXXII, 4, p. 219, 11; *De Tobia*, XII, 41, *CSEL*, t. XXXII, 2, p. 541, 12; *De bono mortis* VIII, 33, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 732, 7.
6. AMBROISE, *De uirginibus* II, 6, 41, *PL*, t. XVI, 230B; cfr. *Lucani comm. Bern.* IX, 30, p. 302, 5.
7. AMBROISE, *De uirginibus* I, 2, 7, *PL*, t. XVI, 201A.
8. SÉNÈQUE, *Epist.* LXXXII, 16, p. 305, 15.
9. AMBROISE, *De bono mortis* VIII, 33, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 731, 23.

le: '*Carpe uiam*' (VI, 629), saint Ambroise entend qu'il s'agit de la voie de l'Intelligence, qui mène au séjour des Bienheureux.[1] Comme Lactance,[2] les païens Macrobe et Servius jugent que Virgile a été conduit par tradition poétique à placer l'Élysée aux Enfers.[3] Mais le sens profond de ce passage, dit Macrobe, est autre; car les héros virgiliens ont un ciel à eux, un soleil à eux:

> . . . *solemque suum, sua sidera norunt* (VI, 641).

Ils conservent les goûts qu'ils avaient durant leur vie mortelle: armes, chevaux, chars (VI, 653-654). D'où l'on conclut que les hommes d'État défunts continuent, quant à eux, à veiller sur les cités comme de leur vivant. Plus tard seulement Jean de Salisbury s'élèvera contre la conception virgilienne des humains poursuivant dans l'au-delà leurs occupations terrestres; il suppose que Saül évoquant l'ombre de Samuel partageait cette opinion païenne;[4] mais il admet toujours, tout comme l'auteur de la *Visio Tnugdali*, que l'Élysée existe et possède son soleil propre.[5]

Le développement de Virgile sur les inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité qui résident aux Champs-Élysées:

> *Inuentas aut qui uitam excoluere per artis*
> *quique sui memores alios facere merendo* (VI, 663-664),

est selon Lactance un indice de l'origine du polythéisme: l'on a divinisé ces grands hommes parce qu'ils restaient immortels dans la mémoire des foules;[6] mais Virgile lui-même,

1. AMBROISE, *De Isaac* III, 6, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 646, 13.
2. LACTANCE, *Inst.* VI, 3, 9, p. 487, 10, ci-dessus p. 101
3. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 9, 8, p. 511, 15; SERVIUS, *In Aen.* V, 735 et VI, 640, p. 644, 28 et 89, 12.
4. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, 468C, éd. Webb, t. I, p. 155, 1; cfr. HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sui* 10, *PL*, t. CCXII, 731C.
5. JEAN DE SALISBURY, *op. cit.*, III, 9, 492A, t. I, p. 196, 11; *Visio Tnugdali*, p. 41, 2.
6. LACTANCE, *De ira Dei* XI, 7, p. 97, 2.

du fait qu'il les place aux Enfers, montre bien qu'il ne les prend pas pour des dieux: en réalité, il les juge au pouvoir du Père tout puissant.[1]

Augustin renchérit sur la valeur de ces vers pour les Chrétiens: à ses yeux, Virgile place aux Champs-Élysées ceux qui, par leurs bienfaits envers autrui, ont obtenu que leurs obligés se souviennent d'eux. Augustin rapproche ces vers de la parole de Jésus: «Faites-vous des amis avec les richesses d'iniquité, afin qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels», et de la coutume chrétienne consistant à dire à un saint, au moment où on lui fait un don: «Souviens-toi de moi». Il prête à Virgile, non sans s'étonner de cet accord merveilleux, la doctrine chrétienne de l'intercession des saints.[2] Exégèse inattendue, certes; mais songeons que Macrobe, lorsqu'il commente le traité *Des vertus* de Plotin à l'aide des *Sentences* de Porphyre,[3] applique le même vers de Virgile aux vertus politiques parmi lesquelles il place, quoique païen, l'amour du prochain (*proximos diligunt*);[4] bien plus, il admet que ceux qui ont pratiqué ces vertus servent, dans l'au-delà, de saints patrons à leurs concitoyens.[5] La pensée néo-platonicienne et la pensée chrétienne sont, à cette date, très proches. L'on verra même Cassiodore, encore laïc il est vrai, reprendre à son compte, d'après le vers relatif à Musée (VI, 667), l'idée antique de l'héroïsation par la culture; il juge normal que la béatitude suprême de l'Élysée soit la récompense des musiciens.[6]

Voici maintenant qu'Énée rencontre son père. Le fait qu'il essaie vainement d'étreindre l'ombre d'Anchise (VI, 701) paraît à Lactance d'une vérité profonde: l'âme des défunts,

1. LACTANCE, *Inst.* I, 19, 3, p. 71, 12.
2. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 27, *CSEL*, t. XL, 2, p. 579, 14. Cfr. HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis*, II, 16, 7, *PL*, t. CLXXVI, 594C.
3. Cfr. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 156-162.
4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 8, 6, p. 507, 5.
5. *Ibid.* I, 9, 8, p. 511, 15 et suiv.
6. CASSIODORE, *Variae* II, 40, *MGH*, *Auct. ant.*, t. XII, p. 71, 9.

une fois séparée du corps, est un souffle que nous ne pouvons saisir; il ajoute toutefois qu'elle reste saisissable pour Dieu, puisque celui-ci est de même nature que l'âme humaine.[1]

La longue révélation d'Anchise à Énée, sorte de somme métaphysique stoïcienne imprégnée de platonisme et de pythagorisme, devait naturellement passionner les générations chrétiennes qui eurent à fixer leur position à l'égard de ces doctrines. L'apologiste Minucius Felix, à la recherche de garants profanes pour les vérités chrétiennes, se réjouit de découvrir, dès les quatre premiers vers, une profession de foi de spiritualisme monothéiste:

> *Principio caelum ac terras camposque liquentis*
> *lucentemque globum lunae Titaniaque astra*
> *spiritus intus alit, totamque infusa per artus*
> *mens agitat molem et magno se corpore miscet* (VI, 724-727).

Car la même pensée se retrouve ailleurs aussi chez Virgile, dans un passage du livre IV des *Géorgiques* où la divinité est mentionnée explicitement (IV, 222). Minucius célèbre avec enthousiasme l'accord des philosophes et des poètes avec la foi chrétienne.[2]

Mamertin, lui, panégyriste de Maximien Hercule en 291, n'hésite pas à élaborer sur le vers de Virgile relatif à l'Intelligence infuse dans l'univers, sa théologie impériale païenne selon laquelle Dioclétien serait l'« épiphanie » de Jupiter.[3]

A l'époque constantinienne, les mêmes vers fondent la conception de la divinité, aussi bien pour les païens que pour les Chrétiens: le Panégyriste de 313, qui est païen, les remploie dans sa prière finale, mais semble opposer à cette doc-

1. LACTANCE, *Inst.* VII, 20, 11, p. 650, 13.
2. MINUCIUS FELIX, *Octauius* XIX, 1, *CSEL*, t. II, p. 25, 8. Cfr. SERVIUS, *In Aen.* VI, 703, p. 96, 14; *Lucani comm. Bern.* V, 95, p. 157, 22.
3. MAMERTIN, *Paneg. Lat.* III (II), 14, 2, éd. Galletier, t. I, p. 63. Sur l'origine néo-platonicienne, cf. AUGUSTIN, *De consensu euangelistarum* I, 23, 35, *CSEL*, t. XLIII, p. 34, 2, remontant à PLOTIN, *Enn. V.* 1, 7, éd. Bréhier, p. 25.

trine stoïcienne de l'immanence la conception néo-platonicienne d'un dieu hypercosmique[1]

Lactance a étudié de près le développement de Minucius; il a même pris soin de se reporter aux deux passages originaux de Virgile, dont Minucius avait réduit l'un en prose et tronqué l'autre selon le procédé du centon.[2] Il approuve le poète d'avoir désigné la divinité comme une *mens*, mais s'inquiète de le voir assurer que cette *mens* est mélangée au corps de l'univers; il se rend compte, comme le Panégyriste de 313, que les vers de Virgile ressortissent à l'immanence, mais voit là un danger grave.[3]

Son penchant personnel semble le conduire vers l'interprétation néo-platonicienne dont Macrobe nous atteste l'existence à propos de la triade qui comprend le Premier Dieu, le Νοῦς, et l'Ame. Selon Macrobe, le *spiritus* dont parle Virgile et qu'il qualifie aussi *mens* pour attester sa pureté, est l'Ame du monde qui vivifie tous les êtres animés, mais les hommes encore plus que les bêtes.[4] Cette Ame du monde participe à l'harmonie de l'univers et règle la vie selon les principes musicaux.[5]

Les Pères du IVe siècle apprécient cette exégèse néo-platonicienne: Paulin de Nole argue du passage virgilien contre l'Épicurien Jovius selon lequel le monde était l'œuvre du hasard. A l'avis de Paulin, le passage démontre qu'une force incorporelle, l'Esprit de Dieu, gouverne le monde corporel.[6] Saint Ambroise n'hésite pas à identifier l'Ame du monde avec le Saint-Esprit, même si le *spiritus* dont parle Virgile n'était dans sa pensée qu'un souffle vital, non l'Esprit du

1. *Panegyrici Latini* IX (12), 26, 1, éd. Galletier, t. II, p. 144.
2. LACTANCE, *Inst.* I, 5, 11, p. 15, 5; *De ira* XI, 5, p. 95, 14; *Epitome* III, 4, p. 678, 16.
3. LACTANCE, *Inst.* VII, 3, 4-5, p. 588, 12.
4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 14, 14, p. 530, 9. Cf. JEAN DE SALISBURY *Metal.* II, 11 et IV, 32, p. 83, 15 et 201, 6.
5. MACROBE, *In somn. Scip.* II, 3, 11, p. 583, 19.
6. PAULIN DE NOLE, *Epist. ad Iouium* XVI, 2, *CSEL*, t. XXIX, p. 116, 15.

Dieu créateur.[1] Saint Jérôme, lui, sait parfaitement que ces vers sont issus, non de la pensée platonicienne, mais du système stoïcien, plus précisément de Zénon de Cittium; il s'agit du souffle igné qui organise la matière en quatre éléments.[2] Toutefois il mentionne deux exégèses chrétiennes qui semblent correspondre à celle de Paulin et à celle d'Ambroise: les uns considèrent que ce *spiritus* gouverne le monde et procure la connaissance de Dieu; d'autres y voient l'Esprit qui, selon la *Genèse*, était porté sur les eaux.[3] Pour sa part, en dépit de la source stoïcienne de Virgile, Jérôme paraît pencher pour la première hypothèse;[4] il ne s'effraie même pas de ce que le *spiritus* soit dit immanent au monde; car ces vers évoquent pour lui la parole d'Isaïe: «Le ciel est mon trône, la terre l'escabeau de mes pieds»[5] et celle des *Actes*: «En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être».[6]

D'autres interprétations sont encore proposées aux IVe et Ve siècles. Parmi les fabricants de centons, Proba applique les mêmes vers à l'inspiration qui lui dicta son poème chrétien.[7] L'auteur du *De Verbi incarnatione*[8] et Prudence[9] les entendent de l'Esprit par la vertu duquel la Vierge a conçu le Christ. Dracontius brode sur ce passage de Virgile pour célébrer le

1. AMBROISE, *De Spiritu sancto* II, 5, 36, *PL*, t. XVI, 781B; cf. *Exam.* V, 1, 1, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 140, 14; *De Noë* VI, 14, p. 423, 2.
2. JÉROME, *In epist. ad Ephes.* II, 4, 6, *PL*, t. XXVI, 497A.
3. JÉROME, *In Isaïam* XVI, 57, *PL*, t. XXIV, 558A (579A).
4. JÉROME, *In Ecclesiasten* I, *PL*, t. XXIII, 1017A; cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *De natura rerum* XXVII, 2, *PL*, t. LXXXIII, 1001A; RUPERT DE DEUTZ, *In Ecclesiasten* 5, *PL*, t. CLXVIII, 1021C.
5. JÉROME, *In Ezechielem* XII, 40, 28, *PL*, t. XXV, 388D. Cf. RABAN MAUR, *In Ezech.* XV (fin), *PL*, t. CX, 940A.
6. JÉROME, *In Habacuc* I, 19, *PL*, t. XXV, 1305C.
7. *Cento Probae* 23-28, *CSEL*, t. XVI, p. 570. Les *moribunda membra d'Aen.* VI, 732 se trouvent aussi appliqués à l'homme chez APULÉE, *De deo Socratis* 4 et AUGUSTIN, *Epist.* CLV, 1, 2, *CSEL*, t. XLIV, p. 431, 16.
8. *De Verbi incarnatione*, vv. 15-16, *CSEL*, t. XVI, p. 616.
9. PRUDENCE, *Hamartigenia*, vv. 635-636, éd. Lavarenne, p. 63; *Cathemerinon* III, 186, p. 18.

don que la divinité a fait de la vie aux créatures.[1] Fulgence ose assurer d'après ces vers qu'Anchise représente, aux yeux de Virgile, la divinité même en train de révéler les mystères de la nature de la Création et du retour des âmes.[2]

A la fin du VIe siècle Virgile de Toulouse, qui se plaît à poser des énigmes, attribue à un de ses contemporains nommé Balapsidus de Nicomédie un livre, peut-être de doctrine néoplatonicienne, qui aurait ces vers pour incipit.[3] Les interprétations néo-platoniciennes allaient se développer du IXe au XIIe siècle. Jean Scot,[4] suivi par Gunzo de Novare et Thierry de Chartres,[5] explique ces vers par un passage du *Timée* sur l'Ame du monde. Les discussions se poursuivirent notamment à propos du fameux chant 9 du livre III de la *Consolation* de Boèce: l'Anonyme d'Einsiedeln n'hésite pas à mettre les vers de Virgile en rapport avec la doctrine de l'Ame sise au centre du monde.[6] Bovo de Corvey les glose à l'aide du *Timée* et de Macrobe, mais repousse finalement ces fictions néo-platoniciennes.[7] Abélard qui cite les commentaires de Macrobe et de Jérôme sur ce passage,[8] assure que la triade dont parle Macrobe correspond à la Trinité chrétienne, l'Ame du monde à l'Esprit-Saint.[9] Lorsque Virgile et Macrobe disent que le corps en émousse la vigueur, ils signifient

1. DRACONTIUS, *De laudibus Dei* I, 600-606, *MGH*, *Auct. ant.*, t. XIV, p. 56; II, 33, p. 68; cf. *Carm. de resurr.*, vv. 89-90, 146 et 390, éd. Waszink, p. 64, 75 et 115.
2. FULGENCE, *Virgiliana continentia*, p. 102, 10.
3. VIRGILE DE TOULOUSE, *Epitomae* XV, éd. Huemer, p. 95, 7.
4. JEAN SCOT, *De diuisione naturae* I, 31, *PL*, t. CXXII, 476C.
5. GUNZO DE NOVARE, *Epist. ad fratres Augienses*, *PL*, t. CXXXVI, 1297C; THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, éd. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Paris, 1890, p. 61.
6. Éd. R.B.C. Huygens, *Mittelalterliche Kommentare zum 'O qui perpetua . . .'*, dans *Sacris erudiri*, t. VI, 1954, p. 402, 52.
7. BOVO, *In carm. III, 9 Boetii*, c. 13, *ibid.*, p. 391.
8. ABÉLARD, *Introductio ad theologiam* I, *PL*, t. CLXXVIII, 1025B, 1027C; *Theologia christiana* I, *ibid.*, 1150A, 1157A.
9. *Ibid.* 1024C.

que l'action du Saint-Esprit reste sans efficacité sur les hommes charnels; Macrobe a bien vu que cette âme est divine en ce qu'elle crée les corps et les ordonne; en soutenant que la nature commence par elle, il a voulu insinuer que la naissance spirituelle a lieu par la Grâce de l'Esprit. Abélard est donc persuadé de l'accord intime entre platonisme et christianisme, mais sait que de telles vues ne manqueront pas de lui attirer, de la part des clercs, des ripostes violentes.[1] Guillaume de Conches enseigne, lui aussi, d'après le *quantum non noxia corpora tardant* de Virgile (VI, 731), que certains corps ralentissent l'action de l'Ame du monde.[2]

La suite du discours métaphysique d'Anchise a fait l'objet de longs commentaires néo-platoniciens, ce qui semble naturel puisqu'elle est réellement imprégnée de platonisme. Sans doute, la mention de la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste, a encore une saveur stoïcienne qui n'a pas échappé au commentateur de Lucain:[3]

> *Igneus est ollis uigor et caelestis origo*
> *seminibus, quantum non noxia corpora tardant*
> *terrenique hebetant artus moribundaque membra.*
> *Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras*
> *dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco* (VI, 730-734).

La classification virgilienne des quatre passions de l'âme, crainte et désir, douleur et joie, traditionnelle depuis Varron,[4] n'est ni stoïcienne,[5] ni platonicienne. Mais Macrobe cherche à

1. *Ibid.* 1025C, 1027A, 1028A.
2. GUILLAUME DE CONCHES, *De philosophia mundi* I, 15 et IV, 35, *PL*, t. CLXXII, 46D et 99B; cf. THOMAS DE CITEAUX, *In Cant.* 3, *PL*, t. CCVI, 187C.
3. *Lucani comm. Bern.* IX, 7, p. 290, 26; cf. ALCHER DE CLAIRVAUX, *De spiritu et anima* 14, *PL*, t. XL, 790; ISAAC DE L'ETOILE, *Epist. de anima*, *PL*, t. CXCIV, 1875C et 1882C.
4. Ap. SERVIUS, *In Aen.* VI, 733, p. 103, 10; cf. EUGRAPHIUS, *In Terentii Andr.* V, 4, 34, éd. Wessner, p. 81 (rédaction α); PRISCIEN, *Inst.* XVIII, 136, éd. Keil, t. III, p. 270, 27; *Anthol. Lat.* I, 8, 24.
5. Cf. SÉNÈQUE, *Epist.* LIX, 3 et 17, éd. Préchac, p. 84 et 90.

l'adapter au schéma plotinien des vertus.[1] Lui-même ou sa source néo-platonicienne se réjouit de découvrir chez Virgile l'idée que le corps, par sa densité propre, engourdit et émousse la vigueur de l'âme.[2] En effet (comme l'expose de son côté le commentateur de Lucain), si l'âme qui est feu reçoit en partage un corps qui est terre, elle est souillée par ce contact et, du fait qu'elle est immortelle de nature, subit après s'être séparée de lui une triple purification sous forme de châtiments à travers l'un des trois éléments plus légers que la terre: l'air, l'eau (région de la lune), le feu (région du soleil); alors seulement elle peut récupérer sa nature première.[3] Ainsi Virgile a raison de dire:

Quisque suos patimur Manes (VI, 743),

car l'âme meurt en s'enfonçant dans le monde des corps et la vie terrestre est à soi seule un châtiment infernal.[4] L'âme non philosophique est d'ordinaire tellement attachée au corps qu'elle redoute la mort qui l'en libère; ou même elle continue après la mort d'errer autour du cadavre ou de chercher habitacle dans un corps nouveau correspondant à son caractère, fût-ce un corps de bête.[5]

De tels développements et de tels commentaires ne pouvaient manquer d'intéresser les Chrétiens lecteurs de l'*Énéide*. Déjà Tertullien paraît faire allusion aux *securi latices* du Léthé[6] (VI, 715), et à Mercure psychopompe que Virgile suggère comme la divinité qui appelle les âmes en longues files

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 8, 11, p. 508, 29.
2. *Ibid.* I, 14, 14, p. 530, 9 et suiv.
3. *Lucani commenta Bernensia* IX, 9, p. 291, 3; II, 2, p. 47, 17; cf. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 11, 4-6, p. 516, 22 et SERVIUS, *In Georg.* II, 389, p. 254, 13; *In Aen.* VI, 741, p. 104, 13, où la triple purification est un peu différente.
4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 10, 17, p. 515, 23.
5. *Ibid.*, I, 9, 4-5, p. 510, 16.
6. TERTULLIEN, *De anima* L, 4, p. 68, 17 (voir le commentaire de M. Waszink, p. 523).

au bord de ce fleuve[1] (VI, 749). Lactance se réjouit de trouver dans le discours d'Anchise réponse à l'objection: « Si l'âme est immortelle, comment peut-elle être suppliciée? ». Par ce discours Virgile confirme l'existence de rétributions d'outre-tombe: l'âme est de nature intermédiaire; elle ne peut mourir, mais elle peut souffrir; celles des justes retourneront au ciel; celles qui aiment trop le corps subiront des châtiments.[2] Lactance reproche seulement à Virgile de parler du Léthé et d'admettre que les âmes, après mille ans passés aux Enfers, reprennent une autre vie. Tout en rejetant la métempsycose, la renaissance, la réminiscence, Lactance est convaincu que le supplice des mille ans correspond en partie à la vérité, à savoir: le règne millénaire du Christ et la résurrection de la chair.[3]

Zénon de Vérone rapproche les vers de Virgile sur la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste, et les versets de la *Première Épître aux Corinthiens* sur l'éclat des corps célestes et la gloire des hommes, qui semés dans la corruption, du corps reçoivent de l'Esprit-Saint les germes leur permettant de ressusciter incorruptibles.[4] Il admire aussi le « *quisque suos patimur Manes* » de Virgile, affirmation de la responsabilité de l'homme.[5] Ausone s'accorde avec Zénon sur ce point et remploie l'hémistiche virgilien au sein d'une prière chrétienne.[6]

Saint Ambroise possède en mémoire ces vers de Virgile et oppose d'après lui la vigueur ignée de l'âme à l'impureté du corps de terre qui l'émousse.[7] Il considère l'homme comme

1. *Ibid.* LIII, 6, p. 72, 25; cf. SERVIUS, *In Aen.* VI, 749, p. 106, 10; *Lucani comm. Bern.* IX, 355, p. 299, 6.
2. LACTANCE, *Inst.* VII, 20, 7-11, p. 649, 9 et suiv.
3. *Ibid.* VII, 22, 6, p. 653, 14 et suiv.; cf. TIBERIANUS, *Versus Platonis*, VV. 12-14.
4. ZÉNON DE VÉRONE, *I Tract.* XVI, 12, *PL*, t. XI, 383B.
5. *Ibid.*, XVI, 2, *PL*, t. XI, 373A.
6. AUSONE, *Ephemeris, Oratio* IV, 3, v. 57, p. 6.
7. AMBROISE, *In Lucam* VII, 113, *CSEL*, t. XXXII, 4, p. 329, 18; *De excessu Satyri* I, 46, 2, *CSEL*, t. LXXIII, p. 234.

un microcosme, car l'univers lui-même tient son équilibre des poussées contraires du feu qui vole vers le haut et de la terre qui pèse.[1] Il fait allusion souvent, dans un contexte néoplatonisant, aux passages virgiliens sur le feu et l'eau, supplices pour l'âme,[2] et sur le principe éthéré de l'âme purifiée;[3] il nous révèle en la combattant l'existence d'une exégèse virgilienne qui prenait pour exemples les enchantements de Circé, la métamorphose des filles de Prétus en génisses, celle de Cycnus, le vol de Dédale, et illustrait par là la doctrine de la métempsycose.[4] Dans son *De philosophia* aujourd'hui perdu, nous savons qu'Ambroise luttait plus longuement encore contre la doctrine de la métempsycose adoptée par les Néo-Platoniciens.[5]

De la même page virgilienne, saint Jérôme retient surtout la classification des passions, qu'il rapproche d'un passage des *Tusculanes*.[6] Il s'attarde aussi au pythagorisme latent dans ces vers, loue Pythagore d'avoir découvert le dogme de l'immortalité de l'âme, mais repousse catégoriquement la doctrine de la métensomatose.[7]

L'œuvre de saint Augustin nous offre l'analyse la plus détaillée et la critique la plus pénétrante de la page virgilienne et des exégèses néo-platoniciennes dont elle avait fait l'objet. Il a longuement réfléchi sur le vers relatif aux quatre passions humaines. Il prend d'abord parti contre les Stoïciens, qui tel Sénèque,[8] avaient reproché à Virgile d'avoir parlé de «mala mentis gaudia» (VI, 278-279), alors que la joie, selon

1. AMBROISE, *Exameron* I, 6, 23, p. 21, 23.
2. AMBROISE, *In Lucam* V, 90, p. 217, 15.
3. AMBROISE, *De excessu Satyri* I, 73, p. 247, 1.
4. *Ibid.* II, 128, 5, p. 321.
5. AUGUSTIN, *Epist. ad Paulinum Nolanum* XXXI, 8, *CSEL*, t. XXXIV, 2, p. 8, 2; *Contra Iulianum* II, 7, 19, *PL*, t. XLIV, 686.
6. JÉROME, *In Ezech.* I, 1, 7, *PL*, t. XXV, 23C; *In Ioëlem*, I, 4, *PL*, t. XXV, 952D; *In Naum* III, 2, *PL*, t. XXV, 1256A; *In Zachar.* I, 1, *PL*, t. XXV, 1429B; *Epist. ad Ctesiphontem* CXXXIII, 1, *CSEL*, t. LVI, p. 242, 18.
7. JÉROME, *Aduersus Rufinum* III, 39, *PL*, t. XXIII, 508B.
8. SÉNÈQUE, *Epist.* LIX, 3 et 17, éd. Préchac, p. 84 et 90.

leurs théories, ne peut être coupable, et est réservée au Sage seul. Toute affection, objecte Augustin, peut être bonne ou mauvaise selon l'objet auquel l'homme l'applique; même les membres de la Cité de Dieu n'en sont pas dépourvus durant leur vie sur terre.[1] Augustin lutte surtout âprement contre les dangers de l'exégèse des Néo-platoniciens. Ceux-ci, tel Macrobe[2] ou le commentateur de Lucain,[3] entendaient la page de Virgile comme si la prison qu'elle mentionne était le corps humain. Ils en concluaient que le corps est seule cause de tous les péchés, parce qu'il est à l'origine des quatre passions fondamentales: craintes et désirs, tristesse et joie. Augustin avoue que le livre de la *Sagesse* présente quelque analogie avec ces vues, puisqu'il y est écrit que «la corruption du corps appesantit l'âme»; mais cette corruption, selon la doctrine chrétienne, est le châtiment, non l'origine du péché; la seule cause du péché d'origine est la volonté perverse des anges ou de l'homme révoltés.[4]

Les Néo-platoniciens admettent avec raison des châtiments pour le péché, mais seulement à titre de purification des éléments terrestres de l'âme au moyen des trois éléments supérieurs: l'air, l'eau, le feu.[5] Augustin les loue de penser que les péchés sont punis; il leur concède qu'il existe ici-bas et après la mort des peines sous forme d'épreuves destinées à purifier; mais il ajoute contre eux que le jugement dernier portera aussi des peines définitives.[6] Les Platoniciens ont tort de rejeter l'éternité des peines sous prétexte que le corps ne

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XIV, 8, p. 17, 11.
2. MACROBE, *In somn. Scip.*, I, 10, 9, p. 513, 27 et suiv.
3. *Lucani Comm. Bern.* IX, 9, p. 291, 3; II, 2, p. 47, 17.
4. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XIV, 3, p. 5, 20. Cf. PÉTRARQUE, *Secretum*, dial. I.
5. Voir aussi les textes cités ci-dessus, n. 3.
6. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 13, p. 542, 4. Cf. aussi CYPRIANUS GALLUS, *Heptat.*, *Iudices*, vv. 199-200, *CSEL*, t. XXIII, p. 186; AILRED DE RIEVAUX, *De anima* 3, éd. Talbot, p. 147; HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis* II, 16, 5, *PL*, t. CLXXVI, 592D; RUFIN, traducteur d'ORIGÈNE, *De principiis* III, 5, 4, éd. Koetschau, p. 275, 22.

peut souffrir longtemps sans en mourir.[1] Le fait qu'ils prêtent à l'âme, dans l'au-delà, le désir de rentrer dans des corps devrait les conduire à admettre qu'elle peut y souffrir aussi bien qu'y désirer.[2] En condamnant la chair, selon le précepte du *De regressu* de Porphyre, et en considérant l'âme comme le souverain bien, les Néo-platoniciens portent atteinte à la divinité, même s'ils ne vont pas, comme les Manichéens, jusqu'à voir dans le corps terrestre la substance du Mal. Ils ont raison de reconnaître que le monde est l'œuvre d'un démiurge, mais ils font erreur en attribuant aux membres qui émoussent l'âme l'origine des quatre passions fondamentales. Augustin met cette doctrine en contradiction avec cette autre doctrine néo-platonicienne, selon laquelle les âmes purifiées de toute souillure corporelle désirent rentrer dans les liens épais du corps. De cette contradiction, il tire argument contre les deux doctrines à la fois. Il loue Énée de se scandaliser de la *dira cupido* (VI, 721) que suppose la métempsycose; ces paroles d'Énée semblent montrer que Virgile lui-même n'est pas pleinement convaincu de la doctrine.[3] Si, selon le mythe platonicien des eaux du Léthé, les âmes sont purifiées par l'oubli des choses corporelles, elles ne devraient plus désirer un nouveau corps.[4] Augustin admire Porphyre d'avoir, contrairement à Platon et à Virgile, nié qu'il y eût passage continuel de la mort à la vie et de la vie à la mort.[5] Des vues de Platon et Virgile il ne consent à retenir qu'un point, contre Porphyre cette fois: c'est que les âmes ne goûtent la béatitude que si elles sont munies d'un corps, de même que les dieux sont munis d'un corps astral, à en

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 3, p. 514, 11.
2. *Ibid.*, p. 516, 11.
3. *Ibid.*, XIV, 5, p. 10, 5 et suiv.
4. AUGUSTIN, *Sermo* CCXLI, 5, 5, *PL*, t. XXXVIII, 1135; cf. déjà SERVIUS, *In Aen.* VI, 404, p. 63, 18.
5. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 30, p. 500, 22 et suiv.; XIII, 19, p. 641, 26 et suiv. Cf. TIBERIANUS, *Versus Platonis*, vv. 11-12, éd. Riese, Anthologia Latina, t. I, 2, n. 490, p. 46.

croire la promesse qui leur est faite dans le *Timée*; loin de souhaiter rentrer dans un corps mortel, comme prétend Virgile, les âmes des Bienheureux, selon le christianisme, sont revêtues d'un corps incorruptible.[1]

Ces exposés de la *Cité de Dieu* allaient servir de base aux développements doctrinaux jusqu'à l'époque médiévale : théorie des passions chez Pomerius,[2] Remi d'Auxerre[3] ou Fulbert de Chartres ;[4] affirmation de l'éternité des peines et condamnation de la métempsycose chez Prudence,[5] Fulgence[6] et Bovo de Corvey.[7] On notera toutefois qu'un traité faussement attribué à Bède et fortement imprégné de Macrobe, expose avec la plus grande sympathie et sans aucune des restrictions augustiniennes, le contenu du discours d'Anchise et spécialement la doctrine de la réincarnation des âmes.[8]

Le développement final du livre VI sur les deux portes du Sommeil, dont l'une, celle d'ivoire, permet aux Mânes d'envoyer vers le monde d'en haut des fantômes illusoires, a fait aussi l'objet d'une interprétation néo-platonicienne :

Sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes (VI, 896).

Selon Macrobe, qui renvoie sur ce point à Porphyre, le *ciel* désigne ici le monde des vivants qui sont le jouet de ces

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXII, 26, p. 652, 4; XXII, 28, p. 654, 23 et 655, 27.
2. POMERIUS, *De uita contemplatiua* III, 31, 4, *PL*, t. LIX, 516B.
3. REMI D'AUXERRE, *In Boetii Consol. Philos.*, éd. Silk, p. 322; cf. p. 62, 21.
4. FULBERT DE CHARTRES, *In Act. Apost.* XII, 4, *PL*, t. CXLI, 284B. Cf. RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate*, *PL*, t. CLXVII, 320D, 381C, et *In Ecclesiasten* 8, *PL*, t. CLXVIII, 1257C; PHILIPPE DE HARVENGT, *Epist.* VII, *PL*, t. CCIII, 62D; THOMAS DE CITEAUX, *In Cant.* I et VI, *PL*, t. CCVI, 58B et 353D; INNOCENT III, *Sermones*, *PL*, t. CCXVII, 337D et 615C.
5. PRUDENCE, *Hamartigenia*, vv. 827-832, éd. Lavarenne, p. 69.
6. FULGENCE, *Virgiliana continentia*, p. 102, 10 et suiv.
7. BOVO, *In Boetii Consol. Philos.* III, 9, 21, éd. Huygens, p. 396, ligne 395.
8. PSEUDO-BÈDE, *De mundi coelestis terrestrisque constitutione*, *PL*, t. XC, 899B glose qui s'inspire en partie de SERVIUS, *In Aen.* VI, 703 et 724, p. 97, 3; 99, 23; 101, 9.

illusions.[1] Dans le même sens, Ausone relie ces vers au passage antérieur (VI, 283-284) sur l'orme touffu dans lequel nichent les vains songes.[2] Lactance, au contraire, nie que ces songes proviennent des Enfers.[3]

Norden, à la suite de son enquête, s'étonnait que la Nekyia de Virgile n'eût pas exercé une influence sérieuse sur l'Apocalyptique médiévale. Cette conclusion est, je crois, prématurée. Une enquête plus étendue et plus minutieuse montre que les auteurs de *Visions* chrétiennes, plusieurs hagiographes grecs et latins et quantité de poètes ont eu recours, pour la représentation de l'au-delà, à l'imagerie virgilienne. L'apocryphe *Vision de saint Paul*, qui date au plus tard du IVe siècle, a fondé une tradition où la topographie virgilienne des Enfers, l'énumération des supplices, le cliché des cent bouches (VI, 625), la description des Champs Élysées sont aisément reconnaissables. Même des Pères de grand renom n'ont pas hésité, surtout s'ils étaient doués de sens poétique, à admettre pour leur compte l'existence des fleuves infernaux et à concevoir le Paradis sous l'aspect des bois fortunés que parcourut le héros troyen.

Du point de vue de la réflexion, il est curieux de remarquer comment, entre les interprétations morales de Sénèque et Fulgence, une recherche d'ordre spéculatif s'est développée du IIIe au VIe siècle, parallèlement chez les païens et chez les Chrétiens, touchant la vie dans l'au-delà et le système du monde. Déjà Bitsch, à l'instigation de Norden, a cru déceler l'existence d'une exégèse néo-platonicienne de Virgile sous forme de *Quaestiones* rédigées par Marius Victorinus à l'imitation des Ὁμηρικὰ ζητήματα de Porphyre. Il reconstruisait l'ouvrage hypothétique de Victorinus à l'aide de

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 3, 5-6, p. 474, 4; I, 3, 17, p. 477, 7 (citation textuelle de PORPHYRE, tirée sans doute des Ὁμηρικὰ ζητήματα).
2. AUSONE, *Ephemeris* IV, 7, 22, *MGH, Auct. ant.*, t. V, p. 8.
3. LACTANCE, *De opificio Dei* XVIII, 11, p. 59, 5.

Macrobe, Favonius Eulogius, Servius, Augustin et des *Commenta Bernensia* sur Lucain. Ses vues ont été contestées notamment par Winter, Mras, Wessner, Barion. Schelkle repousse l'identification de ce commentaire comme œuvre de Victorinus, mais admet toutefois l'existence de telles *Quaestiones*. Sans prétendre traiter le problème dans toute son ampleur, puisque je me suis limité à l'examen du seul livre VI, j'espère que l'on me permettra de porter un jugement personnel dans la controverse.

Il paraît clair, d'abord, que cette exégèse néo-platonicienne a repris des thèmes de l'exégèse stoïcienne. Comme Sénèque appliquait à la vie d'ici-bas les monstres qui peuplent le vestibule des Enfers, Macrobe pense que la prison infernale est notre corps lui-même, avec ses passions et les supplices que celles-ci nous infligent. D'autre part, pour reconstituer cette exégèse néo-platonicienne, nous ne disposons pas seulement des textes examinés par Bitsch. Les païens Tiberianus, Martianus Capella et deux Panegyrici, les Chrétiens Lactance, Zénon de Vérone, saint Ambroise, saint Jérôme, Ausone, Paulin de Nole, Claudianus Mamertus, Fulgence, la connaissent et l'utilisent aussi. Les textes patristiques sont particulièrement nombreux et détaillés en ce qui concerne la révélation métaphysique fournie par Anchise (VI, 724-751). Mais l'exégèse néo-platonicienne ne s'appliquait sûrement pas à ce morceau seul. Soit sous forme de commentaire continu, soit sous forme de renvois à propos du discours d'Anchise, elle devait traiter tous les passages du livre VI susceptibles d'interprétation philosophique : le vol de Dédale, image du vol de l'âme ; le *reuocare gradum* entendu du retour de l'âme à Dieu, l'épisode du rameau d'or ; l'évocation d'Hécate, vierge-source, assimilée à l'Ame du monde ; le *sit mihi fas audita loqui* appliqué au mystère de l'au-delà ; le sort des âmes privées de sépulture (comme ce fut le cas de Palinure), celui des morts prématurés et des suicidés ; la valeur symbolique des neuf méandres du Styx correspondant aux neuf sphères célestes ; l'interrogation de Déiphobe à Énée touchant

ses errances sur mer, symbole de la métempsycose; le *biuium*; le rapport numérique entre l'âme et le corps; les châtiments de l'âme; le *carpe uiam* appliqué à la voie de l'Intelligence; le sort des inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité, éclairés par le soleil intelligible. Enfin, à travers la Révélation d'Anchise, les Néo-Platoniciens découvrent le rôle de l'Ame du monde, un schéma des passions correspondant au schéma plotinien des vertus, une théorie de la souillure que le corps inflige à l'âme et des trois purifications que cette souillure requiert et des quatre sortes de divinités psychopompes. Ils retrouvent leurs propres doctrines sur le sort de l'âme qui subit ses Mânes en s'enfonçant dans le monde des corps; sur la métempsycose; sur les songes. Par suite, le livre VI contiendrait un système complet touchant la divinité, le monde, le destin de l'âme humaine et la conduite à tenir ici-bas.

Les Chrétiens du IVe siècle ont tout naturellement compris et jugé le texte de Virgile à travers ces interprétations néoplatoniciennes qui l'enrobaient. Sans doute, par hostilité contre le paganisme, ils ont souvent raillé les mythes; mais ils restent sensibles à l'émotion virgilienne, même quand ils se raidissent contre elle; surtout, ils admettent comme Macrobe que les fictions poétiques recouvrent un sens philosophique.

Lactance est persuadé que Virgile est monothéiste, qu'il sait comme Platon quelque-chose de la Révélation judéo-chrétienne relative à l'outre-tombe et à la Résurrection. L'on se plaît à mettre en regard l'un de l'autre un vers de Virgile et une parole de l'Ecriture pour en signaler la concordance doctrinale, même si l'on déclare finalement que la révélation fournie par les Écritures est supérieure par sa précision ou par sa sainteté.

Montrer que la pensée virgilienne est un garant de la doctrine chrétienne fut d'abord un simple procédé apologétique, ce qui explique peut-être l'optimisme béat d'un Minucius Felix touchant l'accord entre la raison et la foi. Cet optimisme se comprend mieux encore au temps où Virgile fut

l'objet d'une interprétation néo-platonicienne. En dépit du caractère antichrétien des chefs de l'École, les affinités entre néoplatonisme et christianisme étaient nombreuses. Persuadés que Virgile suit les vues de Platon, les Pères acceptèrent avec enthousiasme ses développements sur la divinité unique, Intelligence qui anime le monde. Ils identifièrent l'Ame du monde néo-platonicienne avec l'Esprit-Saint qui planait sur les eaux, qui exerce la Providence divine, et par qui conçut la Vierge Marie. Lactance, seul, fait une réserve sur l'immanence que Virgile attribue à cet Esprit. L'on se réjouit aussi de découvrir chez Virgile les doctrines de la survie de l'âme, de la responsabilité de l'homme, des sanctions d'outre-tombe et même, selon Augustin, celle de l'intercession des saints. L'on apporte toutefois des retouches à la description du *biuium*, et la notion du salut par la pureté des mœurs tend à se substituer à l'héroïsation par la culture. L'on interprète le *reuocare gradum* du retour de l'âme à Dieu par la pénitence. L'on retient surtout de la théorie du corps-prison l'idée du danger des passions charnelles. Le dogme du purgatoire s'élabore sans que l'on renonce à des peines éternelles dont le seul effet serait la punition, non l'amendement des coupables.

Enfin les Pères, malgré leur admiration profonde pour Virgile, se gardent de plusieurs de ses vues. Ils refusent d'admettre que la privation de sépulture ou la mort prématurée soient une souffrance pour le défunt. Ils condamnent le suicide, même celui de Didon. Tout ce qui, chez Virgile, rappelle la destinée de l'âme selon les Platoniciens, sa chute vers un corps-tombeau, son passage d'un corps à l'autre, est unanimement rejeté. Saint Augustin ajoute, contre Porphyre, que le corps n'est pas foncièrement mauvais puisqu'il est appelé à ressusciter.

Les Pères latins ont donc lu Virgile avec la plus grande affection, l'ont utilisé souvent avec une complaisance ou une ingéniosité excessives. Toutefois, si l'on excepte les auteurs de *Visions* apocryphes, ils ont pris garde de ne pas accréditer

dans le monde chrétien l'imagerie des mythes païens. Même lorsqu'ils admettaient, dans son ensemble, l'interprétation néo-platonicienne de Virgile, ils sont restés rebelles à une histoire de la destinée de l'âme où la chute originelle est présentée comme la chute dans le monde des corps.

L'existence des nombreux textes chrétiens où j'ai pu déceler l'influence du néo-platonisme, accroît, me semble-t-il, la vraisemblance de l'hypothèse de Bitsch, selon lequel Marius Victorinus, néo-platonicien converti, aurait écrit un commentaire de Virgile particulièrement abondant en ce qui concerne la description de l'au-delà.[1]

*

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

La discussion porte d'abord sur le cadre général des exégèses philosophiques de Virgile. Du point de vue formel, ces exégèses peuvent être comparées avec le genre exégétique de la philosophie ancienne, tel qu'il commence au 4e-3e siècle: une philosophie se présente comme explication de textes faisant autorité: Héraclite, Platon, puis, certainement assez tôt, Epicure, probablement aussi Empédocle. A la fin de l'Antiquité, le néoplatonisme présente toute sa philosophie comme une interprétation de Platon. Il y a évidemment une différence entre l'exégèse d'un philosophe et celle d'un poète: aussi bien leurs textes que leur autorité sont différents. Dans cette direction, il semble tout de suite caractéristique que les exégèses de Virgile se concentrent sur le sixième chant de l'Enéide, c'est à dire sur les passages qui peuvent éclairer de façon mythologique la destinée de l'âme. Les exégètes de Virgile se rattachent ainsi à une tradition que l'on peut faire remonter aux mythes de Platon. Une question se pose: existe-t-il une exégèse

1. MARIUS VICTORINUS, *In Epist. ad Ephes.* II, 1-2, *PL*, t. VIII, 1254; cf. SERVIUS, *In Georg.* IV, 373, p. 348, 9. M. P. Hadot, dans ses thèses sur Marius Victorinus, reviendra sans doute prochainement sur ces textes et sur ce problème.

philosophique notable de la fameuse 4e églogue? M. Courcelle répond que ses recherches sur ce point sont en cours de publication. M. Gigon constate que l'exploitation des textes de poètes a toujours joué un rôle très grand dans la philosophie grecque, ce qui s'explique aisément: l'autorité des poètes était immense et la poésie était censée représenter les traditions les plus anciennes, les plus universelles et vénérables, de l'humanité. Dans les temps classiques, nous avons en Grèce deux lignes d'exploitation des poètes: d'une part, l'interprétation allégorique, d'autre part, l'utilisation des poètes comme source de problèmes moraux; que l'on songe à l'importance du personnage d'Héraclès (chez les Cyniques) ou d'Ulysse (pour Aristippe) et aux discussions empruntées aux tragédies, surtout d'Euripide. Les œuvres des grands Stoïciens, mais aussi en partie l'œuvre perdue d'Aristote, ont dû fourmiller de telles discussions. M. Courcelle regrette vivement que nous n'ayons pas encore de recherches sur l'influence d'Homère, semblables à celles qui ont été entreprises au sujet de Virgile; cela nous éclairerait beaucoup de problèmes.

M. Marrou pose ensuite la question suivante: dans quelle mesure, ces exégèses de Virgile ont pu influencer les Pères de l'Eglise latine, en particulier, Saint Jérôme. M. Courcelle confirme que Saint Jérôme cite en effet Virgile abondamment, mais assez rarement le sixième chant de l'Enéide.

Puis M. Marrou attire l'attention sur la quantité d'étymologies bizarres qui se trouvent dans les commentaires de Virgile. Elles ont certainement influencé les exégèses. M. Courcelle souligne le rôle considérable des étymologies dans la formation de la pensée philosophique ancienne. M. Marrou pose ensuite la question de l'influence possible de Virgile sur les auteurs grecs, entre autres, l'influence possible de la 4e Eglogue.

Enfin, demande M. Marrou, quand, où et comment cette interprétation néoplatonicienne de Virgile a-t-elle commencé? Et quels sont exactement ses rapports avec l'emploi chrétien de Virgile? M. Courcelle constate que, pour cette question, la connaissance des études néoplatoniciennes, au temps de Constantin, serait capitale.

M. van Berchem se demande, s'il ne faut pas compter avec une large tradition scolaire de ces classiques. Tous les Pères de l'Eglise ont passé par cette tradition et se sont servis de commentaires scolaires semblables; et ceux-ci ont une très longue histoire. Sur le plan philosophique, il est permis de croire qu'il y a eu une certaine continuité entre l'exégèse stoïcienne et l'exégèse néoplatonicienne qui lui a fait suite.

M. Gigon ajoute que très certainement, vers la fin de l'Antiquité, la masse des éditions commentées des grands classiques était bien plus considérable que ce que nous possédons maintenant. Les connaissances parfois étonnantes de certains écrivains de la Renaissance viennent sans doute, en dernier lieu, de commentaires de ce genre. D'autre part, pour revenir aux écrivains chrétiens, il est possible que Lactance, par exemple, ait eu sous les yeux une édition commentée de Lucrèce. D'ailleurs, il est évident que, dans tout ce domaine, l'exégèse plus ou moins scolaire d'Homère a servi de modèle aux Latins. M. Theiler voudrait aller plus loin: il faudrait pouvoir suivre de près la méthode d'exégèse philosophique appliquée aux poètes grecs. On verrait, sans doute, le même processus opérant sur les mêmes sujets généraux que chez les Latins.

Pour terminer, la discussion porte sur un petit problème très caractéristique: la conférence de M. Guthrie avait montré à quel point Platon s'est laissé inspirer par des écrits mythologiques sur la destinée éternelle de l'âme; on avait vu également qu'une question échappe à tout essai de réponse mythologique ou philosophique: comment l'âme peut-elle perdre son *eudaimonia* divine? Quelle est la cause de la première chute de l'âme dans la corporéité? La conférence de M. Courcelle nous fait voir que l'interprétation philosophique des grandes *katabaseis* épiques ne parvient pas plus à élucider ce point obscur.

Enfin les participants sont unanimes à constater combien ces recherches, relatives à l'influence des classiques sur la pensée philosophique de la basse Antiquité sont précieuses, et combien il serait utile de multiplier ces sondages et de les étendre aux écrivains du Moyen-Age.

BIBLIOGRAPHIE

(orientée principalement vers les doctrines contenues dans le livre VI de l'*Enéide*, leurs diverses interprétations et leur survie).

ALDAO (F.), *Significado espiritual del VI libro de la Eneida*, dans *Anales del Instituto de Literaturas Clásicas*, Buenos Aires, t. III, 1945-1946, pp. 121-281.

ALESSANDRINO (S.), *Saggio di studio comparativo fra i quattro inferni classici di Omero, Virgilio, Dante e Fénelon*, Fermo, 1927.

ALTHEIM (F.), *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951.

AMELINEAU (E.), *L'enfer égyptien et l'enfer virgilien*, Paris, 1915.

ANDERSON (W. B.), *Commissa piacula* (*Verg., Aen. VI, 569*), dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 13.

BAEHRENS (W. A.), *Cornelius Labeo atque eius commentarius Vergilianus*, Gent, 1918.

BAILEY (C.), *Religion in Virgil*, Oxford, 1935.

BASSI (D.), *Sant'Agostino e Virgilio*, dans *Annali dell'Istruzione media*, t. VI, 1930, pp. 420-431.

BELLING (H.), *Phlegyas*, dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, t. XVIII, 1901, pp. 551-560; 582-589.

BERNARD SILVESTRE, *Commentum super sex libros Eneidos*, éd. W. Riedel, Gryphiswaldae, 1924.

BITSCH (F.), *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin, 1911.

BITTER (E.), *Die Virgilinterpretation der frühchristlichen Dichter Paulinus von Nola und Sedulius*, Diss. Tübingen, 1948.

BOEMER (F.), *Excudent alii . . .*, dans *Hermes*, t. LXXX, 1952, pp. 117-123.

BOISSIER (Gaston), *Virgile au Moyen-âge*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. CCXXVII, 1877, pp. 515-536.

La Religion romaine d'Auguste aux Antonins, t. I, 7e éd., Paris, 1909.

BORN (L. K.), *The centones Vergiliani and the half-lines of the Aeneid*, dans *Classical Philology*, t. XXVI, 1931, pp. 199-202.

BOURKE (V. J.), *Saint Augustine and the cosmic soul*, dans *Giornale di metafisica*, t. IX, 1954, pp. 431-440.

BOYANCÉ (Pierre), *Virgile et le destin*, dans *Mélanges Paul Laumonier*, Paris, 1935, pp. 11-17.

Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine, dans *Revue de Philologie*, t. LXI, 1935, pp. 189-202.

Le culte des Muses chez les philosophes grecs, thèse, Paris, 1936.

Funus acerbum, dans *Revue des études anciennes*, t. LIV, 1952, pp. 275-289.

L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CXLII, 1952, pp. 147-155.

Le sens cosmique de Virgile, dans *Revue des études latines*, t. XXXII, 1954, pp. 220-249.

Sur le discours d'Anchise (*Enéide VI*, 724 *sqq*), sous presse.

BRANDES (Ernst), *Zum VI. und VIII. Buche der Aeneis. Die Unterwelt und der Schild des Aeneas*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, t. CXLI, 1890, pp. 59-77; 141-152.

BRIGNOLI (F. M.), *La porta d'avorio nel libro VI dell'Eneide*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. VII, 1954, pp. 61-67.

BROK (M.F.A.), *De Aeneis als Spiegel van het menselijk Leven*, dans *Hermeneus*, t. XXIV, 1952-1953, pp. 210-214.

BROOKS (R.A.), *Discolor aura. Reflections on the golden bough*, dans *American Journal of Philology*, t. LXXIV, 1953, pp. 260-280.

BUECHELER (Franz), *Vergilius et Seneca*, dans *Rheinisches Museum*, t. XXXIV, 1879, pp. 623-624.

BUERNER (Georg), *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern, der vornikänischen Periode*, Diss. Erlangen, 1902.

BUFANO (A.), *Quantopere Dantes Vergilium admiratus atque imitatus sit*, dans *Latinitas*, t. II, 1954, pp. 177-187.

BUTLER (H. E.), *Virgil, Aeneid VI, 859*, dans *Classical Review*, t. XXXIII, 1919, pp. 61-63.

The sixth book of Aeneid, Oxford, 1920.

CAHEN (E.), *Pour Virgile*, dans *Revue des études grecques*, t. XLV, 1932, pp. 1-6 [sur Aen. VI, 308].

CAMOZZI (G. B.), *La discesa all'Orco nell'Odissea e nell'Eneide virgiliana*, Campobasso, 1881.

CARCOPINO (Jérôme), *Virgile et les origines d'Ostie*, thèse, Paris, 1919.

Virgile et le mystère de la IVe Eglogue, Paris, 2e éd., 1943.

Le mystère d'un symbole chrétien, Paris, 1955.

De Pythagore aux Apôtres, Paris, 1956.

CARTAULT (A.), *Sur les vers 602-627 du VIe livre de l'Enéide*, dans *Revue de Philologie*, t. XX, 1896, pp. 151-154.

L'art de Virgile dans l'Enéide, 2 vol., Paris, 1926.

CARUGNO (G.), *Gli ἄωροι nell'antinferno virgiliano (Aen. VI, 426-429)*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. VI, 1953, pp. 63-69.

CATTIN (A.), *L'âme humaine et la vie future dans les textes lyriques des tragédies de Sénèque*, dans *Latomus*, t. XV, 1956, pp. 359-365.

CESAREO (C.), *Il Culex e il libro VI dell'Eneide*, Palermo 1940.

CHATILLON (François), *La 'littera Pythagorae' ou la survivance du symbole de l'Y dans la littérature latine du Moyen-âge*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXX, 1952, pp. 65-66.

COFFIN (H. C.), *Allegorical interpretation of Vergil with special reference to Fulgentius*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, pp. 33-35.

The influence of Vergil on St Jerôme and St Augustine, ibid., t. XVII, 1924, pp. 170-175.

Vergil and Orosius, dans *The Classical Journal*, t. XXXI, 1935-1936, pp. 235-241.

COMBÈS (G.), *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.

COMPARETTI (Domenico), *Virgilio nel medio evo*, t. I, nuova ed., Firenze, 1937.

Dante e Virgilio, dans *Atene e Roma*, t. V, 1924, pp. 149-164.

CONSOLI (S.) *Reminiscenze virgiliane nelle prose di L. Anneo Seneca*, dans *Rivista di filologia*, t. XLIX, 1921, pp. 456-467.

CONWAY (R. S.), *The structure of the sixth book of the Aeneid*, dans *Essays and studies presented to W. Ridgeway*, Cambridge, 1913, p. 126.

COURCELLE (Pierre), *La tradition antique dans les miniatures inédites d'un Virgile de Naples*, dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. LVI, 1939, pp. 249-279.

Etude critique des commentaires sur la 'Consolatio Philosophiae' de Boèce (IXe-XVe siècle), dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. XIV. 1939, pp. 5-146.

Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: Le vol de Dédale; Ulysse et les Sirènes, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, pp. 65-93.

Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore, 2e éd., Paris, 1948.

Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris, 1948; 2e éd. (Brésilienne), Petropolis, 1955.

Histoire du cliché virgilien des cent bouches (Georg. II, 42-44 = Aen. VI, 625-627), dans *Revue des études latines*, t. XXXIII, 1955, pp. 231-240.

Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. XXII, 1955, pp. 5-74 (La présente conférence est extraite de ce mémoire qui envisage tout le 'Fortleben' du livre VI, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue des idées; le lecteur trouverait là une annotation beaucoup plus abondante et les textes cités in extenso).

Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise, dans *Revue des études latines*, t. XXXIV, 1956, pp. 220-239.

Divination, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*.

Jugements de s. Augustin et de s. Jérôme sur les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue, dans *Saint Augustin, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, 1957 (sous presse).

CUMONT (Franz), *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, 1919, pp. 113-120.

After Life in Roman Paganism, New York, 1922.

Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers, dans *Revue de philologie*, t. XLIV, 1920, pp. 229-240.

Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris, 1942.

Virgile et les morts prématurées, dans *Publications de l'Ecole Normale Supérieure, Lettres*, t. II, Paris, 1945, pp. 120-153.

Lux perpetua, Paris, 1949.

DEFOURNY (P.), *Autour du VIe livre de l'Enéide. Virgile, Homère et Cicéron*, dans *Nova et vetera*, t. XXIII, 1942, p. 113 et suiv.

DEGRASSI (A.), *Virgilio e il foro di Augusto*, dans *Epigraphica*, t. VII, 1945, pp. 88-103.

DELARNELLE (L.), *Les souvenirs d'œuvres plastiques dans la revue des héros au livre VIe de l'Enéide*, dans *Revue archéologique* t. XXI, 1913, I, pp. 153-170.

DEXEL (F.), *Des Prudentius Verhältnis zu Vergilius*, Diss. Erlangen, 1907.

DIEDERICH (Sister M. D.), *Vergil in the works of St Ambrose*, dans *Patristic studies*, t. XXIX, Washington, 1931.
DIETRICH (Albrecht), *Nekyia*, Leipzig, 1893.
DIMIER (M. A.), *La 'lettre de Pythagore' et les hagiographes au Moyen-âge*, dans *Le Moyen-âge*, t. LX, 1954, pp. 403-418.
DOPPIONI (Lino), *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca*, Firenze, 1939.
DOREY (T. A.), *Homer and Virgil: the world of the Dead*, dans *Orpheus*, t. III, 1956, pp. 119-122.
DUHEM (Pierre), *Le système du monde*, 5 vol., Paris, 1912-1916.
DU RESNEL, *Recherches historiques sur les sorts appelés communément par les payens: sortes Homericae, sortes Virgilianae . . .*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XIX, 1753. pp. 287-310.
DZIECH (Iosephus), *De Vergili cultu apud Hieronymum*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, pp. 101-115.

EBELING (H. L.), *Light on Vergil Aeneid VI, 550-551*, dans *Classical Weekly*, t. XXVI, 1932-1933, p. 40.
EGGERDING (F.), *Parcere Subiectis, ein Beitrag zur Vergilinterpretation*, dans *Gymnasium*, t. LIX, 1952, pp. 302-309.
EICHLER (Edmund), *Die Unterwelt Vergils*, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, t. XXX, 1879, pp. 600-612; 721-740.
EITREM (S.), *La Sibylle de Cumes et Virgile*, dans *Symbolae osloenses*, t. XXIV, 1945, pp. 88-120.
ENGLEHEART (G.), *Tu Marcellus eris*, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 126.
ERMINI (Filippo), *Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma, 1909.
ETTIG (Gotthold), *Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio*, dans *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, t. XIII, 1891, pp. 249-410.
EVERETT (W.), *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-898*, dans *Classical Review*, t. XIV, 1900, pp. 153-154.

FABRE (Pierre), *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, dans *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Mélanges 1945, II Etudes littéraires*, pp. 17-38.
FESTUGIÈRE (A. J.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, t. III, Paris, 1953.
FRANCESCHINI (E.), *Di un commento al VI dell'Eneide attribuito a Nicola Trevet* dans *Pubblicazioni dell'Università del Sacro Cuore*, serie IV, t. 30, Milano, 1938, pp. 131-140 (manuscrit de Venise, *Marcianus lat.* XII, 42, s. XV).
FRANSES (P. D.), *Die Werke des heiligen Quodvultdeus*, München, 1920.
FRAZER (J. G.), *The golden bough*, 13 vol., London, 1890-1936.
FRITZSCHE (C.), *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, dans *Romanische Forschungen*, t. II, 1886, pp. 247-279; III, 1887, pp. 337-369.
FUNAIOLI (Gino), *L'oltretomba nell'Eneide di Virgilio*, Palermo, 1924.

GAGÉ (Jean), *Apollon romain*, Thèse, Paris, 1955.

GALLETIER (Edouard), *Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Thèse, Paris, 1922.

GANSZYNIEC (Ricardus), *De descensu Aeneano; De ramo aureo; De sortibus Vergilianis*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, pp. 170-186.

GARROD (H. W.), *Virgil and Gregory of Tours*, dans *Classical Review*, t. XXXIII, 1919, p. 28 [sur *Aen.* VI, 397-402 et 601].

GASQUY (A.), *De Fabio Planciade Fulgentio Virgilii interprete*, dans *Berliner Studien für classische Philologie*, t. VI, 1, L 887.

GESSLER (Jean), *A propos des 'sortes Virgilianae' et de leur survivance*, dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Collection Latomus*, t. II, Bruxelles, s. d. [1949], pp. 107-109.

GETTY (R. J.), *Romulus, Roma and Augustus in the sixth book of the Aeneid*, dans *Classical Philology*, t. XLV, 1950, pp. 1-12.

GILSON (Etienne), *La cosmogonie de Bernadus Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. III, 1928, pp. 5-24.

GONZENBACH (V. von), *Drei Orpheusmosaiken aus der Waadt*, dans *Jahrbuch der schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, t. XL, 1949-1950, pp. 271-287.

GREGORY (Tullio), *L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, t. XXX, 1951, pp. 494-508.

GRIMAL (Pierre), *Le livre VI de l'Enéide et son actualité en 23 av. J. C.*, dans *Revue des études latines*, t. XXXI, 1953, pp. 49-52.

GSELL (Stéphane), *Virgile et les Africains*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, 1932, pp. 5-42.

GUILLEMIN (A.), *Quelques injustices de la critique interne à l'égard de Virgile. Etude sur la méthode de E. Norden à l'occasion de son commentaire sur le VIe livre de l'Enéide*, Thèse de Dijon, Chalon sur Saône, 1921.
Virgile, Enéide VI, Paris, 1936.

HAECKER (T.), *Vergil, Vater des Abendlandes*, 4e éd., Zurich, 1946.

HAARHOFF (T. J.), *The gates of sleep*, dans *Greece and Rome*, t. XVII, 1948, pp. 88-90.

HAGENDAHL (Harald), *Methods of citation in postclassical Latin prose*, dans *Eranos*, t. XLV, 1947, pp. 114-128.

HAHN (E. A.), *Aeneid* VI, *739-751*, dans *Classical Weekly*, t. XX, 1927, pp. 215-219.

HARDIE (W. R.), *Virgil, Statius and Dante*, dans *Journal of Roman Studies*, t. VI, 1916, pp. 1-12.

HAVET (Louis), *Le supplice de Phlegyas, étude sur un épisode de l'Enéide*, dans *Revue de philologie*, t. XII, 1888, pp. 145-172.
Virgile, Aen. VI, 438-439, dans *Revue de philologie*, t. XI, 1887, pp. 62-63.

HAWTHORNE, (J. G.), *Deiphobus in Hades* (*Aeneid VI, 494-547*), dans *Vergilius*, t. VI, 1940, pp. 32-37.

HEINZE (Richard), *Virgils epische Technik*, 4 éd., Leipzig, 1928.

HELM (Rudolf), *Der Bischof Fulgentius und der Mythograph*, dans *Rheinisches Museum*, t. LIV, 1899, pp. 111-134.

HENRY (Paul), *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

HENSCHEL (E.), *Quantum instar in ipso*, dans *Gymnasium*, t. LIX, 1952, p. 78.
HERRMANN (Léon), *Anchise a-t-il menti?* dans *Revue des études anciennes*, t. XXXIII, 1931, pp. 389-390.
Quisque suos potimur, Manes, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XII, 1933, pp. 118-124.
Le rameau d'or et l'empereur Auguste, dans *Mélanges J. Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 487-494.
HIGHBARGER (E. L.), *The gates of dreams. An archaeological examination of Virgil, Aeneid VI, 893-899*, Baltimore, 1940.
HIRST (M. E.), *The gates of Virgil's underworld: a reminiscence of Lucretius*, dans *Classical review*, t. XXVI, 1912, pp. 82-83.
HOVINGH (Pieter Frans), *Claudius Marius Victor, Alethia*, Diss. Groningen, 1955.
HUBAUX (J.), *Palinure*, dans *Les Etudes classiques*, t. III, 1934, pp. 174-194.
Déiphobe et la Sibylle (Enéide VI, 494 sqq), dans *L'Antiquité classique*, t. VIII, 1939, pp. 97-109.

IHM (Maximilianus), *Studia Ambrosiana*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband XVII, 1890, pp. 91-92.
ILEWYCZ (Roman), *Ueber den Einfluss Vergils auf die Carmina Latina epigraphica*, dans *Wiener Studien*, t. XL, 1918, pp. 68-78; 138-149; XLI, 1919, pp. 46-51; 161-166.

JACOB (P.), *L'épisode de Palinure*, dans *Les Etudes classiques*, t. XX, 1952, pp. 163-167.
JACOBSSON (Axel Justus), *In Necyiam virgilianam studia nonnulla*, Upsal, 1895.
JANELL (W.), *Zur indirekten Ueberlieferung des Vergil*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XLVIII, 1928, pp. 684-686.

KERÉNYI (K.), *Zu Vergil Aen. VI, Pindar, Platon und Dante*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XLV, 1925, coll. 279-288.
Zum Verständnis von Vergilius Aeneis Buch VI, dans *Hermes*, t. LXVI, 1931, pp. 413-441.
KESELING (Paul), *Virgil bei Augustin*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. LXII, 1942, coll. 383-384.
Nochmals Virgil bei Augustin, ibid., t. LXIV, 1944, coll. 95-96.
DE KEYSER (J.), *Marcellus' laf. Vergilius, Aen. VI, 854-885*, dans *Nova et vetera*, 1932, pp. 18-28.
KNIGHT (W. F. J.), *Cumaean gates. A reference of the Sixth Aeneid to initiation pattern*, Oxford, 1936.
Animamque superbam and Octavian, dans *Classical Review*, t. XLVII, 1933, pp. 169-171.
[*sur Aen.* VI, 817.] *Animamque Superbam*, dans *Classical Review* t. XLVI, 1932, pp. 55-57.
KOCH (K.), *Zu Vergil, Aeneis VI, 327*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XL, 1920, coll. 835-836.
KORNITZER (Alois), *Zur Wanderung des Aeneas durch die Unterwelt*, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, t. XLII, 1891, pp. 961-965.

KROLL (Josef), *Gott und Hölle*, dans *Studien der Bibliothek Warburg*, t. XX, Leipzig, 1932.

KURFESS (Alfons), *Vergil und die Sibyllinen*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. III, 1951, pp. 253-257.

KURTH (Godefroid), *Grégoire de Tours et les études classiques au VIe siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXIV, 1878, pp. 586-593.

LAFAYE (Georges), *La Campanie dans le VIe chant de l'Enéide*, dans *Revue des Cours et Conférences*, t. IV, 1895, pp. 56-64.

LATIMER (J. F.), *Aeneas and the Cumaean Sibyl, a study in topography*, dans *Vergilius*, t. V, 1940, pp. 28-35.

LATTIMORE (R.), *Themes in Greek and Latin epitaphs*, dans *Illinois studies in language and literature*, t. XXVIII, Urbana, 1942.

LECHTHALER (Isidor), *Die Darstellung der Unterwelt bei Homer, Odyss. XI, und Virgil, Aen. VI*, Progr. Meran, 1887.

LEWY (H.), *A Latin hymn to the Creator ascribed to Plato*, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXIX, 1946, pp. 243-258.

LOANE (Helen), *The 'sortes vergilianae'*, dans *Classical Weekly*, t. XXI, 1928, pp. 185-189.

LONG (Omera Floyd), *The attitude of Alcuin toward Vergil*, dans *Studies in honor of Basil L. Gildersleeve*, Baltimore, 1902. pp. 381-386.

LÜBECK (Aemilius), *Hieronymus quos nouerit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872.

MAGOTTEAUX (Emile), *Mânes virgiliens et démon platonicien. A propos de 'Quisque suos patimur Manes' (Enéide VI, v. 743)*, dans *L'Antiquité classique*, t. XXIV, 1955, pp. 341-351).

MAHONEY (Frère Albertus), *Vergil in the works of Prudentius*, dans *Patristic Studies*, t. XXXIX, Washington, 1934.

MANITIUS (Max), *Beiträge zur Geschichte frühchristlichen Dichter im Mittelalter*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Classe*, t. CXVII, 1889, et CXXI, 1890.

Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, t. I-III, München, 1911-1931.

MARBACH (E.), *Manes in der Eschatologie der Aeneis*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XLVII, 1929, pp. 363-366.

MARINONE (E.), *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Vergilio*, Vercelli, 1946.

MARROU (Henri-Irénée), Μουσικὸς ἀνήρ, Grenoble, 1938.

Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, 1938.

Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1948.

Épitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes, dans *Libyca*, t. I. 1953, pp. 215-230.

MARTHA (Jules), *Le supplice de Phlegyas*, dans *Revue de philologie*, t. XIII, 1889, pp. 97-117.

MATTINGLY (H.), *Virgil's golden age: sixth Aeneid and fourth eclogue*, dans *Classical Review*, t. XLVIII, 1934, pp. 161-169.

MAUBERT (Camille), *L'enfer de Silius Italicus*, dans *Revue de philologie*, t. LIV, 1928, pp. 140-160 et 216-240.

MAXA (R.), *Die Thore des Schlafes in der Unterwelt Vergils*, dans *Zeitschrift für osterreichische Gymnasien*, t. XLV, 1894, p. 289 et suiv.

MERGUET (H.), *Lexikon zu Vergilius*, Leipzig, 1912.

MICHELS (A. K.), *Lucretius and the sixth book of the Aeneid*, dans *American Journal of Philology*, t. LXV, 1944, pp. 135-148.

The golden bough of Plato, *ibid.*, t. LXVI, 1945, pp. 59-63.

MITCHELL (L. B.), *Vergil's teachings on rewards and punishments in the after-life*, dans *Classical Weekly*, t. XIV, 1920, pp. 59-61.

MORAN (F. M.), *Algunas ideas virgilianas en la Ciudad de Dios*, dans *Archivo Agustiniano*, t. XLIV, 1950, pp. 413-426.

MOUNTFORD (J. F.) et SCHULTZ (J. T.), *Index rerum et nominum in scholiis Servii et Aelii Donati tractatorum*, dans *Cornell Studies in classical philology*, t. XXIII, Ithaca, 1930.

MRAS (Karl), *Macrobius'kommentar*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1933, VI, pp. 232-286.

MUNRO (H. A. J.), *Vergil and Seneca*, dans *Journal of Philology*, t. II, 1869, pp. 144-146.

MURLEY (C.), *The classification of souls in the sixth Aeneid*, dans *Vergilius* t. V, 1940, pp. 17-27.

NOCK (A. D.), *Tertullian and the Aori*, dans *Vigiliae christianae*, t. IV, 1950, pp. 129-141.

NORDEN (Eduard), *Vergilstudien. I, Die Nekyia, ihre Composition und Quellen*, dans *Hermes*, t. XXVIII, 1893, pp. 360-406.

Zur Nekyia Vergils, *ibid.*, t. XXIX, 1894, pp. 313-316.

Ein Panegyricus Augustus in Vergils Aeneid, dans *Rheinisches Museum*, t. LIV, 1899, pp. 466-482 [sur *Aen*, VI, 791-805].

P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI, 3e éd., Leipzig, Berlin 1926 (réimpr. Darmstadt, 1957.).

NORLIN (G.), *The doctrines of the Orphic mysteries, with special reference to the words of Anchises in Vergil's sixth Aeneid 724-751*, dans *Classical Journal*, t. III, 1907-1908, pp. 91-99.

NORWOOD (F.), *The tripartite eschatology of Aeneid 6*, dans *Classical Philology*, t. XLIX, 1954, pp. 327-347.

NUTTING (H. C.), *Vergil Aeneid VI 391 ff.*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, pp. 49-50.

VAN OOTEGHEM (J.), *Dans l'antre de la Sibylle*, dans *Les études classiques*, t. III, 1934, pp. 17-21.

L'acropole et les temples de Cumes, *ibid.*, t. V, 1936, pp. 606-612.

L'oracle de la Sibylle au chant VI de l'Eneide, *ibid.*, t. IX, 1940, pp. 14-17.

Somni portae, *ibid.*, t. XVI, 1948, pp. 386-390.

PANOFSKY (E.), *Hercules am Scheidewege*, dans *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1930.

PARISIO (Pietro), *Esame critico della Nekyia omerica raffrontata col libro VI dell'Eneide*, Napoli, 1883.

PASCAL (C.), *Il bivio della vita e la 'littera Pythagorae'*, dans Miscellanea Ceriani, Milano, 1910, pp. 57-67.

Un passo di Lucifero Caralitano, dans *Bollettino di filologia classica*, t. XV, 1908, p. 17.

PEETERS (P.), *La Passion de s. Pansophios d'Alexandrie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVII, 1929, pp. 307-337.

Une légende de Virgile dans l'hagiographie grecque, dans *Mélanges Paul Thomas*, Bruges, 1930, pp. 546-554.

PÉPIN (Jean), *Le 'challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XXIX, 1955, pp. 116-122.

PETERSON (E.), *Die Taufe im Acherusischen See*, dans *Vigiliae christianae*, t. IX, 1955, pp. 1-20.

PICARD (Charles), *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos, Héraclès entre le vice et la vertu*, dans *Revue archéologique*, 1953, 2, pp. 10-41.

POESCHL (V.), *Die Dichtkunst Virgils, Bild und Symbol in der Aeneis*, Innsbruck, 1950.

PREUSS (F. A.), *The sixth book of the Aeneid, an appreciation*, Chicago, 1933

PRÜMM (Karl), *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur, mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils*, dans *Scholastik*, t. IV, 1929, pp. 54-77; 221-246; 498-533.

RADERMACHER (L.), *Motiv und Persönlichkeit. II, Die Büsser Vergils*, dans *Rheinisches Museum*, t. LXIII, 1908, pp. 531-557.

RAGAZZINI (V.), *La romanità di Seneca e gli influssi virgiliani nelle sue opere*, dans *Convivium*, t. I, 1929, 4, pp. 554-572.

RAND (E. K.), *The mediaeval Virgil*, dans *Studi medievali*, t. V, 1932, pp. 418-442.

REINACH (Salomon), *Un vers de Virgile (Enéide VI, 743)*, dans *Revue archéologique*, 1901, 2, pp. 229-236.

Ἄωροι βιαιο θάνατοι dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX, 1906, pp. 312-322.

REMY (E.), *Le mouvement dramatique dans les vers 752 à 886 du livre VI de l'Enéide*, dans *Les Etudes Classiques*, t. I, 1932, pp. 103-116.

RENAUDET (A.), *Dante humaniste*, Paris, 1952.

RENUCCI (Paul), *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, s. d. [1954].

RIBEZZO (F.), *Il v. 126 del VI libro dell'Eneide in una iscrizione inedita di Lucera*, dans *Rivista indo-greco-italica*, t. XIV, 1930, pp. 100-101.

RICHÉ (Pierre), *La survie de Virgile à l'époque mérovingienne*, dans *Revue des études latines*, t. XXXII, 1954, pp. 48-49.

RIESS (E.), *Aeneid VI*, 190-204, dans *Classical Weekly*, t. XXXIX, 1945-1946, p. 32.

RODRIGUEZ (P. Conrado), *El alma virgiliana de san Augustin*, Escorial, 1931.

ROSE (H. J.), *Quique suos patimur manes*, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVII, 1944, pp. 45-48.

Tu Marcellus eris, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931 pp. 51-52.

ROSTAGNI (A.), *Vergilio, L'Eneide IV-VI*, Verona, 1942.

ROUSSEL (L.), *Une faute de goût de Virgile*, dans *Revue des études grecques*, t. XLIV, 1931, pp. 1-7 [sur *Aen.*, VI, 308].

DE RUYT (Franz), *L'idée du 'bivium' et le symbole pythagoricien de l'Y*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. X, 1931, pp. 10-41.

Note de vocabulaire virgilien, somnia et insomnia, dans *Latomus*, t. V, 1946, pp. 245-248.

L'élégie de Marcellus dans l'Enéide: rhétorique ou lyrisme, dans *Les Etudes classiques*, t. II, 1933, pp. 138-144.

Infelix Dido (Virgile, Enéide VI 450-476), *ibid.*, t. XI, 1942, pp. 320-324.

Charun, démon étrusque de la mort, Bruxelles, 1930.

SABBADINI (R.), *Manibus date lilia plenis*, dans *Rivista di filologia classica*, t. LX, 1932, pp. 497-498.

SAGE (E. T.), *Some medieval conceptions of Vergil and their origins*, dans *Classical Journal*, t. XXV, 1930, pp. 593-600.

DE SAINT DENIS (E.), *Où situer les écueils des Sirènes et la chute de Palinure?* dans *Les études classiques*, t. VII, 1938, pp. 472-491.

SANTORO (A), *Esegeti virgiliani antichi: Donato, Macrobio, Servio*, Bari, 1946.

SAVAGE (J. J. H.), *Mediaeval notes on the sixth Aeneid in Parisinus 7930*, dans *Speculum*, t. IX, 1934, pp. 204-212.

Some possible sources of mediaeval conceptions of Virgil, dans *Speculum*, t. XIX, 1944, pp. 336-343.

The mediaeval tradition of Cerberus, dans *Traditio*, t. VII, 1949-1951, pp. 405-410.

SCHANZ (Martin), *Geschichte der Römischen Litteratur*, t. II (4e éd., 1935) à IV, München, 1914-1920.

SCHEDLER (M.), *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XIII, 1, Münster, 1916.

SCHELKLE (Karl Hermann), *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlin, 1939.

SCHERILLO (M.), *Il Flegias di Dante e il Phlegyas di Virgilio*, dans *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, classe di Lettere*, t. XLII 1909, 327-365.

SCHERMANN (J.), *Zu Vergils Vorstellungen von Jenseits*, Ravensburg, 1893.

SCHWARZ (Chr. Gottl.), *Dissertatio inauguralis de sortibus poeticis*, Altorf, 1734.

SCHWEN (C.), *Vergil bei Prudentius*, Diss. Leipzig, 1937.

SCHWIEHNER (E.), *Emotional Contrast in Aeneid VI, 155-650*, dans *Classical Bulletin*, t. IX, 1932-1933, p. 62-64.

SESTON (WILLIAM), *Jovius et Herculius ou l''épiphanie' des tétrarques*, dans *Historia*, t. I, 1950, pp. 257-266.

SILK (E. T.), *Saeculi noni auctoris in Boetii 'Consolationem Philosophiae' commentarius*, Rome, 1935.

SILVERSTEIN (H. T.), *Dante and Vergil the mystic*, dans *Harvard Studies and notes in Philology and Literature*, t. XIV, 1932, pp. 51-82.

SILVESTRE (H.), *Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre 9 du livre III du 'De consolatione Philosophiae' de Boèce*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLVII, 1952, pp. 44-122.

SLATER (D. A.), *'Sortes Virgilianae' or Vergil and To-day*, Oxford, 1922.
SMILEY (Ch. N.), *Vergil, his philosophic background and his relation to Christianity*, dans *Classical Journal*, t. XXVI, 1931, pp. 660-675.
STERN (Henri), *La mosaïque d'Orphée de Blanzy-les-Fismes*, dans *Gallia*, t. XIII, 1955, pp. 41-77.
STETTNER (W.), *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. XXII, Stuttgart-Berlin, 1934.
SULLIVAN (F. A.), *Intimations of immortality among the ancient Romans*, dans *Classical Journal*, t. XXXIX, 1943-1944, pp. 15-24.

TAYLOR (J. H.), *With Vergil at Cumae*, dans *Classical Bulletin*, t. XXIX, 1953, pp. 37-40.
THIRION (J.), *Orphée magicien dans la mosaïque romaine*, dans *Mélanges . . . de l'Ecole française de Rome*, t. LXVII, 1955, pp. 149-179.
TODD (O. J.), *Charon the 'partitor'*, dans *Classical Philology*, t. XL, 1945, pp. 243-247.
TRACY (H. L.), *Hades in montage*, dans *Phoenix*, t. VIII, 1954, pp. 136-141.
TREU (M.), *Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung und Vergil*, dans *Hermes*, t. LXXXII, 1954, pp. 24-51.
DE TROOZ (Charles), *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, dans *Le Musée belge*, t. XXXIII, 1929, pp. 229-261.

USSANI (Vincenzo), *I viaggi di Virgilio nel sotterra*, dans *Wirtschaft und Kultur, Festschrift zum 70. Geburtstage von A. Dopsch*, Leipzig, 1938, pp. 604-610.

VALMAGGI (Luigi), *Il Virgilianismo nella letteratura Romana*, dans *Rivista di filologia*, t. XVIII, 1890, pp. 365-399.
VASOLD (J.), *Augustinus quae hauserit ex Virgilio*, München, 1907-1908.
VERRALL (M. de G.), *Two instances of symbolism in the sixth Aeneid*, dans *Classical Review*, t. XXIV, 1911, pp. 43-46.
VINCK (J. H.), *Tu Marcellus eris*, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 127.
VOLKMANN (M.), *Die Nekyia im VI. Buch der Aeneide*, Breslau, 1903.

WAGNER (A. I.) et HAARHOFF (T. J.), *Vergil Aeneid VI, 567-569*, dans *Classical review*, t. XLIV, 1930, p. 170.
WALLACE (Edith Owen), *The notes on philosophy in the Commentary of Servius on the Eclogues, the Georgics and the Aeneid of Vergil*, Columbia, 1938.
WASZINK (J. H.), *Vergil and the Sibyl of Cumae*, dans *Mnemosyne*, ser. IV, t. I, 1948, pp. 43-58.
Mors immatura, dans *Vigiliae christianae*, t. III, 1949, pp. 107-112.
WEILAND (Hendrik Christoffel), *Het Oordeel der Kerkvaders over het Orakel*, Diss. Utrecht, Amsterdam, 1935.
WESTON (A. H.), *Aeneid VI, 37-39*, dans *Classical Journal*, t. XXXVIII, 1943, pp. 479-480.
WETMORE (M. N.), *Index verborum Vergilianus*, New Haven, 2° éd., 1930.
WEYMAN (C.), C.-r. de l'éd. Schenkl de s. Ambroise, dans *Literarisches Centralblatt*, t. XLVII, 1897, pp. 687-688; 1692-1693.
Beiträge zur Geschichte der lateinischen Poesie, München, 1926.

VAN DE WIJNPERSSE (W. M. A.), *Vergilius bij Augustinus*, dans *Studia catholica*, t. VII, 1930-1931, pp. 132-140.

WINTER (Aem.), *De doctrinae Neoplatonicae in Augustini Civitate Dei vestigiis*, Diss. Freiburg in Breisgau, 1928.

WIRTH (Hermannus), *De Vergilii apud Senecam philosophum usu*, Diss. Freiburg im Breisgau, 1900.

DE WITT (N. W.), *Virgil and apocalyptic literature*, dans *Classical Journal*, t. XIII, 1917-1918, pp. 600-606.

WITTON (W. F.), *Commissa piacula* (*Vergil, Aen. VI, 569*) dans *Classical Review*, t. XLIV, 1930, pp. 171-173.

VAN DE WOESTIJNE, *Haec Tibi erunt artes* (*Vergil, Aen. VI, 852*), dans *Mélanges P. Thomas*, Bruges, 1930, pp. 705-712.

WOLF (E.), *Die allegorische Vergilerklärung des Cristoforo Landino*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. XLIII, 1919, pp. 453-479.

ZABUGHIN (F.), *Vergilio nel rinascimento italiano, da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, 1921.

ZAPPERT (G.), *Virgil's Fortleben im Mittelalter*, dans *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften*, t. II, 1851.

ZWIERLEIN (S.), *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Diss. Würzburg, 1926.