

Les métamorphoses du divin : de l'*Énéide* à l'*Énéas*

Classique entre les classiques, Virgile, de nombreuses études l'ont démontré, n'a cessé d'être lu, commenté et interprété à la lumière du christianisme. On conçoit facilement que les gloses soient le lieu naturel de ces réflexions et analyses et permettent au commentateur d'établir clairement la distance nécessaire, de découvrir sous la lettre du mythe le suc du message¹. Mais il reste possible de se demander comment cet effort d'appropriation d'une œuvre païenne par une pensée chrétienne peut se manifester dans l'acte même de l'adaptation du texte, sinon de sa traduction. En effet, qu'on le veuille ou non, l'*Énéas* tient de l'*Énéide* l'essentiel de sa trame diégétique et met en scène des divinités, des héros, des comportements et des phénomènes dont la légitimité religieuse et la véracité peuvent apparaître pour le moins contestables aux yeux d'un chrétien. Par conséquent, puisque l'*Énéas* présente le récit antique, et seulement le récit antique, c'est dans cette présentation même que doit se rechercher la mise à distance critique. Ici donc se pose dans toute son acuité le problème de la transcription : l'hypertexte donne à voir l'hypotexte² avec l'infidèle fidélité du miroir, qui n'offre, si on veut bien l'admettre, qu'une perspective parmi tant d'autres. Réfléchir un modèle, c'est toujours le déformer, le transformer, c'est-à-dire, à la lettre, le faire passer d'une forme à une autre, et la forme qui à notre œil semble

1 — Pour l'étude de la notion d'*integumentum*, voir, par exemple, Peter Dronke : « *Integumenta Vergili* », dans *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982)*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1985, pp. 313-329.

2 — Nous empruntons ces termes à Gérard Genette : *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

normale, pour ne pas dire naturelle, résulte en fait des nécessités de la physiologie, sinon de la culture. Prenons-en pour preuves ces réalisations étranges que sont les anamorphoses dont Jurgis Baltrusaitis fait l'éloge si convaincant³. Ce passage par le miroir provoque nécessairement une transmutation, et il nous faut comprendre comment, tout en se situant uniquement sur le mode du récit, et du récit traduit, notre auteur parvient à présenter la mythologie classique, avec ses dieux et ses déesses, d'une manière compatible avec sa propre culture. Cette exigence est d'autant plus cruciale que cette dimension religieuse apparaît constamment dans l'*Énéide* et lui confère même une tonalité propre, non dénuée de grandeur.

I) Les Dieux païens : humains, trop humains

A) *Épisodes supprimés : la puissance divine*

Rappelons tout d'abord que ce problème n'appartient pas spécifiquement aux penseurs chrétiens. La philosophie antique, trouve sa genèse même dans la critique des mythes et dans leur exégèse. Mais c'est Évhémère qui a donné son nom à la critique la plus radicale de la mythologie en y lisant purement et simplement la geste d'hommes extraordinaires. Ainsi, Jean Seznec a depuis longtemps montré d'une part comment l'évhémérisme a satisfait le désir de rationalité de nombreux penseurs grecs et romains, de l'autre avec quelle faveur il fut accueilli par les apologistes chrétiens⁴. De même, quand il s'est agi de faire la synthèse des cultures païennes, juives et chrétiennes, la solution qui consiste à rappeler à l'humanité les héros que la superstition avait élevés à la divinité, a parfaitement convenu.

Voici sans doute ce qui permet à l'adaptateur médiéval de donner à lire l'*Énéide*. La première solution qui s'offre à notre adaptateur est d'élaguer considérablement le texte latin de ses éléments mythologiques. Salverda de Grave, dans sa première édition, avait déjà noté ce trait⁵. Cependant, cette ablation n'est pas systématique, et si de nombreuses séquences mythologiques sont supprimées, certaines sont conservées, avec ou sans modification, d'autres même sont ajoutées. Ces interventions obéissent, nous tenterons de le démontrer, à une même loi, qui consiste à amoindrir le caractère divin des dieux virgiliens et à les rapprocher de l'humanité.

3 — Jurgis Baltrusaitis : *Anamorphoses. Les perspectives dépravées*. Paris, Flammarion, 1984.

4 — Jean Seznec : *La survivance des dieux antiques*. Londres, The Warburg Institute, 1939.

5 — J. J. Salverda de Grave : *Énéas, texte critique*, Halle, Niemeyer, 1891 (Bibliotheca Normannica, IV), p. XXXVII.

Tentons d'abord de classer les épisodes supprimés, qui, comme on l'a dit, abondent. Les divinités secondaires, si l'on excepte Cupidon, sont généralement omises et leurs actions ou bien disparaissent purement et simplement du récit, ou bien subissent une rationalisation. Ce sort affecte tout particulièrement les intermédiaires divins. Ainsi, dans l'*Énéide*, Jupiter est secondé de Mercure, Junon d'Iris, d'Allecto et de Juturne, et Diane d'Opis.

Au chant IV, v. 198-278, le roi Iarbas, à qui la Renommée vient d'apprendre les amours de Didon et d'Énée, implore Jupiter de mettre fin à cette union qui lui paraît scandaleuse. Il n'hésite pas, en des termes assez violents sur lesquels nous reviendrons, à mettre au défi le dieu suprême de rétablir ce qu'il considère comme l'ordre. Jupiter, sollicité, exhauce la prière du roi et envoie immédiatement Mercure auprès d'Énée, afin de lui rappeler sa véritable destinée. L'adaptateur médiéval ici procède à deux opérations complémentaires : d'une part, (v. 1582-1614), il élimine le personnage d'Iarbas au profit d'un collectif, enlève tout caractère religieux à la plainte humaine et en fait essentiellement une question d'honneur et de préséance :

Quant l'oënt dire li baron,
li duc, li prince, li contor,
qu'ainçois ne volt prendre a segnor,
molt se tienent por vergondez,
qu'ele les a toz revelez
por un home de plus bas prois,
qui ne estoit ne cuens ne rois. (Énéas, 1582-1588)

De l'autre, il supprime toute relation entre cette protestation et l'intervention divine, qui n'est plus le fait de Jupiter, mais des dieux dans leur ensemble :

Un jor estoit dedanz Cartage,
de par les deus vint uns mesage,
que li comande de lor part
qu'il laist ester icel esgart
et qu'il s'en alt an Lonbardie,
aprester face sa navie,
deguerpisse la Tirïane,
tote la terre Libicane :
ce n'est sa terre ne ses feus,
altre est la providence as deus. (Énéas, 1615-1624)

Certes, le mandataire est ici conservé, mais il ne s'agit plus de Jupiter, qui cède la place au collectif « de par les deus », le messenger existe, mais ce n'est plus Mercure, et le voyage du dieu ailé, que Virgile

décrit en vingt vers, est réduit à sa plus élémentaire expression (« vint »). Seule subsiste, et avec quelle force !, l'affirmation du destin d'Énéas.

Les mêmes procédés affectent les autres divinités, mais le temps ici nous manque pour le démontrer. De la même façon, la plupart des prodiges dépeints par Virgile, sont purement et simplement abandonnés. On ne s'étonnera donc pas de constater que les actions des dieux sont ici considérablement réduites. Certes, les philosophes n'ont pas manqué de critiquer Homère qui faisait s'affronter une déesse et un mortel. Mais Virgile avait gardé de son modèle grec l'idée que les dieux pouvaient agir physiquement dans le monde des hommes. La quasi-totalité de ces interventions est abandonnée par l'Énéas. Ainsi, dans l'*Énéide*, Junon ferme les portes de la guerre (*Æn.*, VII, 601-622), détourne le trait lancé par Pandarus contre Turnus (*Æn.*, IX, 731-755), éloigne Turnus du combat en créant un fantôme d'Énée (*Æn.*, X, 633-645). Vénus, elle aussi, protège constamment son fils : tantôt elle le masque d'un nuage (*Æn.*, I, 411-414), tantôt elle l'empêche de punir Hélène (*Æn.*, II, 566-623), tantôt elle lui apporte le dic-tame salvateur (*Æn.*, XII, 411-419), tantôt elle rend à Énée la lance qui était fichée dans un olivier sacré (*Æn.*, XII, 786-787). Il n'en est pas question dans l'Énéas. De la même façon, Virgile montrait les dieux en train de délibérer entre eux, de s'allier ou de s'affronter les uns les autres. Ces discussions divines disparaissent totalement de l'Énéas : Junon ne sollicite pas l'aide d'Éole afin d'empêcher Énée de parvenir en Italie, elle ne s'allie pas avec Vénus pour fomentier la tempête propice aux amours de Didon et d'Énée. Jupiter lui-même, dont la présence auguste donne à l'*Énéide* sa cohérence et son unité, n'est nommé que trois fois par l'adaptateur médiéval⁶. Bien d'autres exemples montreraient que l'Énéas ne garde qu'exceptionnellement la présence active des dieux virgiliens.

B) Épisodes ajoutés à l'Énéide : humains, trop humains !

Or, face à ces suppressions, nous trouvons trois épisodes ajoutés, dont la nécessité narrative peut ne pas sembler absolue, et qui obéissent à ce que Raymond J. Cormier a appelé « un humour non-virgilien »⁷. Il s'agit du jugement de Pâris, de l'adultère de Mars et

6 — Aux vers 2319 (par la Sibylle), 3028 (passage qui se trouve dans D), 4506 (rappel mythologique : les armes d'Énéas).

7 — Raymond J. Cormier : « Laughter and Smiles (and a Few Non-Virgilian Chuckles) in the Old-French Roman d'Énéas », dans *Relire le « Roman d'Énéas »*, Études recueillies par Jean Dufournet, Paris, Champion, 1985, pp. 7-24.

de Vénus, et de la rivalité entre Athéna et Arachné⁸. Ces récits ont en commun de présenter les dieux comme de simples êtres humains sujets à des passions somme toute ordinaires, capables de vengeance, et bien éloignés de l'ataraxie que les Stoïciens leur conféraient.

Virgile évoque en une phrase les causes de la colère de Junon :

« manet alta mente repostum
iudicium Paridis spretaeque iniuria formae
et genus inuisum et rapti Ganymedis honores »⁹.

(*Æn*, I, 26-28)

Notre adaptateur amplifiera considérablement ces trois vers, suivant très certainement, comme l'a noté M. Aimé Petit¹⁰, des préoccupations didactiques. Un rapide prologue de six vers éclaire directement le lecteur sur l'enjeu de cet événement :

Juno, qui ert del ciel deesse,
estoit vers aus molt felenesse ;
formant avoit coilli an hé
toz çaus de Troie la cité
del jugemant que fist Paris :
por lui haoit tot le païs,

(*Énéas*, 93-98)

Notons tout d'abord la contradiction scandaleuse manifestée par la rime « deesse / felenesse ». Cette antinomie pourrait bien suffire à suggérer le caractère diabolique que les chrétiens attribuaient aux dieux antiques, comme le souligne Jean Seznec :

« L'Église, rappelons-le, n'a pas expulsé les antiques divinités ; elle les a seulement dégradées, mises au rang d'esprits malfaisants »¹¹.

Notons ensuite l'utilisation efficace de la répétition¹², qui permet d'embrasser « del jugemant que fist Paris » de l'expression de la haine

8 — *Énéas*, v. 93-182 ; v. 4349-4390 ; v. 4523-4542.

9 — « Au profond de sa mémoire demeure présent le jugement de Pâris, l'injure à sa beauté méprisée, l'enlèvement et les honneurs de Ganymède » (t.1, p. 6). (Ici et ailleurs, nous citerons la traduction de Jacques Perret : Virgile, *Énéide*, texte établi et traduit par J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, t. 1 : 1977 ; t. 2 : 1978 ; t. 3 : 1980).

10 — Aimé Petit : « De l'hypotexte à l'hypertexte. *L'Énéide et le Roman d'Énéas*. Remarques sur la technique de transposition au XII^e siècle », dans *Bien dire et bien apprendre*, n°4, pp. 59-74, Centre d'Études médiévales et dialectales de Lille III, Lille, 1986.

11 — J. Seznec, *op. cit.*, p. 46. L.G. Donovan signale de son côté qu'Apollon est considéré, dans le *Roman de Thèbes*, à la fois comme un dieu et un diable. (*Recherches sur le Roman de Thèbes*, Paris, S.E.D.E.S., 1975, p. 34).

12 — A. Petit : *Naissance du roman. Les techniques littéraires dans les romans antiques du XX^e siècle*, Genève, Slatkine, 1985, t. 1, p. 676, sqq.

totale et absolue éprouvée par la déesse. Le même procédé de répétition et d'embrassement clôt le passage :

Pallas et Juno s'an marrirent
et çals de Troie anhaïrent :
por sol l'acheison de Paris
haïrent puis tot lo país. (Énéas, 179-182)

Bien entendu, les deux affirmations se font écho, et la seconde, en incriminant Pallas, accentue le caractère faillible des dieux.

Par ailleurs, l'*Énéas* ne justifie plus le choix de Pâris comme juge. En effet, dans les récits reçus de l'Antiquité, c'est Jupiter qui, redoutant les séquelles inévitables d'un choix qui ferait deux mécontentes, propose aux Olympiennes la juridiction du prince troyen. C'est ce que nous trouvons, par exemple, chez le *Mythographus Primus* :

« Inter Iunonem et Mineruam et Venerem certamen est ortus, quae Iouem iudicem petierunt. Ille, ne uxorem aut filias offenderet, ad Paridem siue Alexandrum, filium Priami et Hecubae (...) eas misit »¹³.

Cet auguste intermédiaire n'apparaît pas dans l'*Énéas*, où elles se soumettent spontanément à un mortel :

As ne sorent trover nul home
qui miauz en sache dire droit
que Paris, qui el bois estoit. (Énéas, 114-116)

Dans cette perspective, l'on comprend mieux pourquoi notre auteur reprend un élément du récit qu'on ne trouve que dans l'*Excidium Troiae*, le délai de trois jours que s'accorde Pâris pour rendre son verdict :

« Ille uero accepto malo eas distulit et iudicium comperendinauit »¹⁴.

13 — *Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti*, éd. G.H. Bode, 1834, réimpr. G. Olms, Hildesheim, 1968, p. 65-66.

Nous traduisons : « Entre Junon, Minerve et Vénus, naquit une grande rivalité ; elles sollicitèrent l'arbitrage de Jupiter. Ce dieu, de peur de mécontenter son épouse ou ses filles, les envoya auprès de Pâris, nommé aussi Alexandre, le fils de Priam et d'Hécube ».

14 — *Excidium troiae*, edited by E. B. Atwood and V. K. Whitaker, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1944, p. 4.

Nous traduisons : « Mais notre homme, après avoir reçu la pomme, les renvoya et remit le jugement au troisième jour ».

On notera que le sens précis et technique du verbe juridique *comperendinare* (remettre le prononcé d'un jugement au surlendemain) se retrouve dans l'*Énéas* (v. 128).

En effet, en imposant ce délai aux augustes déesses, pour que chacune tour à tour puisse lui proposer un présent, Pâris exploite l'état de sujétion auquel les conduit une rivalité frivole¹⁵.

Le second ajout ravale lui aussi les dieux au niveau de la plus banale humanité. Vénus, soucieuse du destin de son fils et redoutant les combats qu'il aura à affronter, sollicite de son époux des armes invincibles et use de son charme pour parvenir à ses fins. Qu'on interprète cette union divine comme une hiérogamie ne manquant ni de grandeur ni de noblesse, ou qu'on y voie surtout l'humour, sinon la misogynie de Virgile¹⁶, il n'en reste pas moins que le poète latin garde constamment à ses personnages la dignité qui sied à leur rang divin. La Vénus latine consent certes à supplier son époux :

« Ergo eadem supplex uenio et sanctum mihi numen arma rogo
genetrix nato »¹⁷. (*Æn.*, VIII, 382-383)

Mais elle le fait avec retenue, sans jamais consentir au chantage explicite qu'exerce la Vénus médiévale :

« Se joir vels mes de m'amor,
or la deser par ton labor :
molt me doiz bien lo jor servir,
que la nuit puez o moi gesir,
et se tu as auques d'ahan,
bien t'en rendrai lo contrepan. » (*Énéas*, 4335-4340)

C'est ce chantage, presque digne de Lysistrata, qui, sur le plan de la composition narrative, permet de relier cette adaptation de Virgile à un épisode ovidien et justifie le récit de l'adultère commis par Mars et Vénus et de la vengeance de Vulcain. L'expression des passions — la colère (v. 4352) et la haine (v. 4358 et v. 4376) — est ici présente et embrasse une fois encore le récit central. S'y ajoute peut-être

15 — R.J. Cormier, *op. cit.*, p. 10

« The non-virgilian humor here plays on the imagery of the three great goddesses in contention, rushing home to deceive each other, then stealing back to the young swain for the offer of bribes, and the humorous vanity yet pathetic jealousy of both Juno and Pallas, scorned by a mere mortal woodsman who, nevertheless, "knew the laws well", — at least that is what the goddesses believed ».

16 — Voici la note que livre Jacques Perret dans son édition de Virgile : « Y voit-on transparaître un peu de sa (de Virgile) misogynie (v. 393 ; cf. 4, 128) ? Vulcain manque-t-il de dignité ? Des expressions comme *sanctum mihi numen*, *diua*, *pater*, sont-elles destinées à relever le ton, ou à faire sourire ? Problème insoluble, croyons-nous. » (*Énéide*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 133).

17 — « Cette fois, je viens donc en suppliante devant toi ; de ta puissance qui m'est sainte, je sollicite des armes, mère pour mon fils. » (t. 2, p. 133).

la concupiscence, puisque notre auteur signale que certains dieux ne restèrent pas indifférents au spectacle :

Cele chose desplot as deus :
 por quant s'en i ot il de teus
 qui volsissent estre alsement
 laciez o li estreitement. (Énéas, 4371-4374)

La rivalité d'Athéna et d'Arachné se situe dans le même contexte narratif. Il s'agit d'un excursus imbriqué dans la description des armes d'*Énéas*, et plus précisément d'une enseigne que Vénus a fixée à la lance du héros. Première remarque, cette enseigne est un cadeau de Mars :

Venus i ferma une ansoigne ;
 longuement l'ot Mars en domaine,
 il li dona par drüerie,
 quant el devint primes s'amie ; (Énéas, 4523-4526)

Et, en amour, les dieux n'agissent pas autrement que les mortels, comme nous en convaincra facilement la comparaison avec cette autre occurrence du mot « drüerie » :

Por force et por maintenant
 li envia riche present,
 une corone et un mantel
 et un esceptre et un anel
 que li dona par drüerie
 Dido, quant el devint s'amie, (Énéas, 3134-3138)

Seconde remarque, non seulement l'enseigne est le fruit de la rivalité, de la jalousie et de l'envie d'une déesse envers une mortelle, mais en outre elle témoigne, par son existence même, de la défaite d'Athéna et de sa mesquinerie :

Par anvie l'ot fet Pallas :
 ele l'ovra par grant mestrie,
 quant Arannes l'ot aatie ;
 els ovrerent a entençon,
 dont fist Pallas cest confanon.
 Por ce qu'el fist meillor ovraigne,
 Aranne mua an iraigne,
 qui contre li s'ert aatie ; (Énéas, 4530-4537)

Ces retranchements et ces ajouts obéissent donc à la même logique de dévalorisation des dieux antiques et tendent à les priver de leur

divinité. Il en va de même lorsqu'il s'agit de fonder la légitimité dynastique d'Énéas. Considérons que l'insistance sur la lignée céleste du héros troyen peut être lue de deux façons, soit comme une élévation de l'homme, soit comme un abaissement des dieux. Ainsi, notre adaptateur manque rarement de rappeler que Vénus est la mère d'Énéas, et Cupidon son frère. Énéas se plaindra même que cette fraternité ne lui vaille pas une morsure moindre de l'amour :

Amor me fet molt grant oltrage,
 qui me moine an tel maniere :
 sos ciel n'a si vil chanberiere
 que il menast plus a desroi
 ne plus vilment que il fait moi,
 qui sui ses frere et il est miens. (Énéas, 8940-8944)

Cependant, cette dévalorisation n'est pas uniforme. En effet, ce sont les individualités divines qui en sont les victimes, alors que le collectif, «li dé», — nous le verrons —, est lié constamment à l'expression d'un ordre du monde, d'un destin. Autrement dit, il nous faut ici faire le départ entre les divinités et le divin.

II) Le sentiment religieux païen

La question qui se pose maintenant serait celle de l'attitude des hommes envers les dieux, ou mieux celle des manifestations du sentiment religieux. Est-il besoin, par exemple, de rappeler à quel point le personnage d'Énée offre une figure emblématique de la piété ?

Il arrive fréquemment, chez Virgile, que les hommes implorent les dieux. Le poète lui-même n'est pas en reste, qui, conformément sans doute à la tradition épique, invoque les Muses aux moments critiques de son récit. De même, les guerriers au combat, sollicitent l'aide divine et demandent qu'elle dirige leurs traits. Lorsqu'un prodige favorable est accordé aux mortels, le poète évoque les sacrifices qu'ils offrent aux dieux. Bref, nous pouvons constater une piété active dans l'*Énéide*. Que devient-elle dans la transcription médiévale ?

A) Les emplois de *pietas*

Examinons d'abord ce qu'il en advient dans le simple choix du vocabulaire : si Virgile use constamment de l'adjectif *pius* pour qualifier Énée, jamais l'adaptateur médiéval n'emploie son équivalent. Bien plus, s'il n'emploie pas le mot, il restreint même la présence de la

chose. C'est ce que confirme cet exemple : alors que, chez Virgile, Énée, venant de donner la mort au jeune Lausus éprouve à son égard une pitié, mêlée de pitié et prononce à son égard quelques paroles réconfortantes :

« At uero ut uoltum uidit morientis et ora,
ora modis Anchisiades pallentia miris,
ingemuit miserans grauiter dextramque tetendit
et mentem patriae subiit pietatis imago. »¹⁸

(*Æn.*, X, 821-824)

Énéas, en proie à la colère, tue le jeune homme et poursuit immédiatement le combat :

Eneas est sailliz an piez ;
maltalant ot, molt fu iriez,
sus el hiaume tel li dona,
desi es danz li brans cola ;
estort son cop, mort l'abati.
Vet al destrier, si l'a saisi
(cel dont estoit chaoiz Lausus),
de ploine terre sailli sus
et vait avant bataille querre ;

(*Énéas*, 5909-5617)

Quant au mot latin *pietas*, il a donné naissance à deux mots français, dont le sens s'est par la suite spécialisé : « pitié » et « piété ». L'*Énéas* présente quinze occurrences de « pitié » et trois de « piété »¹⁹. Deux emplois de « pitié » désignent une émotion forte, associée à des pleurs et provoquée par une séparation ou des retrouvailles. (*Énéas*, 2252 : Énéas abandonne en Sicile « la foible gent » ; et *Énéas*, 2833 : Énéas retrouve Anchise aux Enfers). En 224, Énéas se plaint des dieux et de leur manque de pitié à son égard :

si n'ont de moi nule pitié

Dans les douze autres emplois, le terme désigne la miséricorde que l'on doit exercer envers des êtres humains en détresse, ennemis ou amants. Quant à « piété », en 1806, le terme est synonyme de « pitié » et renvoie à la relation amoureuse de Didon et d'Énée. Il ne subsiste

18 — « Mais quand le fils d'Anchise vit les traits et le visage du mourant, un visage devenant étrangement pâle, il gémit, plein d'une profonde pitié, il lui tendit la main et une sorte de tendresse paternelle pénétra son esprit ». (t. 3, p. 75).

19 — *Pitié* : v. 224 ; 619 ; 1068 ; 1698 ; 1706 ; 1717 ; 1780 ; 1806 ; 2252 ; 2833 ; 7805 ; 7812 ; 8791 ; 9793 ; 9804. *Piété* : 1806 ; 2841 ; 2945.

donc que deux emplois où «*piété*» traduit exactement *pietas* et implique, comme Pierre Boyancé l'a excellemment montré, une double relation, horizontale et verticale : le mot *pius* est «*indissolublement piété filiale ou familiale et piété à l'égard des dieux*»²⁰.

Or ces deux emplois se situent en un endroit essentiel du récit, stratégique, pourrait-on dire, puisqu'il s'agit de la catabase. Parangon de piété, Énée descend aux Enfers, pour obéir aux desseins divins. Les voici, accompagnés de l'hypotexte latin :

<i>Énéas</i>, 2839-2842 : Fiz Eneas, or sai et voi, quant venuz estes ci a moi, que piété venqui paor. Atandu vos ai ja maint jor,	<i>Æn.</i>, VI, 687-688 : Venisti tandem, tuaque exspectata parenti uicit iter durum pietas ?²¹
<i>Énéas</i>, 2943-2947 : Enprés cestui quarz estera cil qui forment te portaira de nom et de grant piété et de proëce et de biauté ; Silvius Eneas a non,	<i>Æn.</i>, VI, 767-770 : Proximus ille Procas, Troianae glo- ria gentis, et Capys et Numitor et qui te nomine reddet Siluius Aeneas, pariter pietate uel armis egregius, si umquam regnandam acceperit Albam²².

La «*piété*» d'Énée, on le voit, est directement reliée à l'accomplissement de son destin et de sa lignée.

B) Le blasphème, ou l'impuissance des dieux

Si l'*Énéas* a pris soin, comme on l'a vu, d'atténuer, autant que faire se pouvait, ce qu'on se risquerait volontiers à nommer la religiosité positive des païens, comment, inversement a-t-il pris en compte les éléments négatifs, sinon blasphématoires, contenus dans l'*Énéide* ?

20 — Pierre Boyancé : «*La religion de Virgile*», Paris, P.U.F., 1963, p. 58.

21 — «*Tu es enfin venu et, comme l'attendait ton père, ta piété a triomphé de l'âpre route.* » (t. 2, p. 69).

22 — «*Cet autre, près de lui, c'est Procas, gloire de la nation troyenne, et Capys et Numitor et celui qui par son nom te fera revivre, Silvius Aeneas, non moins insigne par la piété que par ses armes, s'il peut jamais, pour y régner, avoir pris possession d'Albe* » (t. 2, p. 72).

En fait, il semble que l'*Énéas*, face à ces rares éléments impies de l'*Énéide*, opère une fusion synthétique et un déplacement. Mézence, en effet, est présenté, dans le catalogue des guerriers du livre VII, comme un être impie :

« Primus init bellum Tyrrhenis asper ab oris
contemptor diuom Mezentius agminaque armat. »²³
(*Æn.*, VII, 647-648)

Et il confirme cette impiété, lors de son combat contre Énée, par un blasphème :

« Dextra mihi deus et telum, quod missile libro,
nunc adsint ! »²⁴ (*Æn.*, X, 774-775)

Or, ces traits, bien que Mézence occupe dans l'*Énéas* une large place, ne sont ni l'un ni l'autre repris par notre texte. Il est un autre personnage qui attaque les dieux : il s'agit de Didon qui, invectivant Énée, lui retire tout caractère divin (*Æn.*, IV, 365-387). Dans ce cas précis, le passage correspondant de l'*Énéas* (v. 1797, sqq.) suit avec une relative fidélité la lettre latine. Notons cependant qu'il est difficile de voir autre chose dans ces propos que les paroles insensées d'une femme éploquée, persuadée de la perfidie de celui qu'elle aime et lui refusant toute excuse.

En revanche, il est possible de considérer que les plaintes humaines contre la haine que des dieux éprouveraient envers des êtres humains, relèvent du blasphème en général et du péché de la langue nommé *murmur*, en particulier. Carla Casagrande et Silvana Vecchio ont rappelé, dans leur ouvrage intitulé *Les péchés de la langue*, la typologie des blasphèmes que Raoul Ardent avait établie dans son *Speculum Uniuersale* :

« Raoul Ardent définit le blasphème comme un péché qui, directement opposé à la louange de Dieu, consiste à soustraire quelque chose (*derogare*) à la majesté divine. Il en précise les différentes modalités dans une riche casuistique : blasphème contre l'essence divine celui qui en nie l'existence ; contre la divine équité celui qui trouve injustes les voies du Seigneur ; contre la justice divine celui qui pense que Dieu l'a oublié ;

23 — « Le premier à s'engager dans la guerre, venu des rivages tyrrhènes, c'est un homme féroce, Mézence, le contempteur des dieux, le premier à armer ses bataillons ». (t. 2, p. 107).

24 — « Mon bras, qui est mon dieu à moi, et ce trait que je lance me soient secours présent ! ». (t. 3, p. 73).

contre la miséricorde divine celui qui désespère du pardon ;
 contre la toute-puissance divine celui qui doute des miracles ;
 contre l'autorité divine celui qui, méconnaissant l'œuvre de Dieu, s'arroe le mérite de ses entreprises ; contre la divine pitié celui qui trouve trop dure la parole de Dieu. »²⁵

Elles ont en outre traduit la définition que le même Raoul Ardent donnait du *murmur* :

« Le murmure est la parole prononcée à voix basse par un inférieur contre un supérieur à cause d'une tâche trop lourde qui lui est imposée. »²⁶

Examinons donc à la lumière de ces analyses les plaintes que profère Énéas lors de la tempête qu'a suscitée Junon. La première idée, à savoir qu'il eût mieux valu mourir devant Troie, se trouve chez Virgile :

Par deu, fait il, buer furent né
 cil qui a Troie la cité
 furent detranchié et ocis (Énéas, 211-213)

Et elle peut être interprétée comme l'expression justifiée d'un désarroi. Il ne s'y trouve aucune trace de révolte contre la volonté divine. Or, dans l'*Énéas*, s'y ajoute celle que les dieux peuvent ressentir de la haine envers un être humain :

En grant hé m'ont coilli li deu ;
 ne puis an terre converser
 et noauz ai an ceste mer ;
 molt lunguemant m'ont travaillé,
 si n'ont de moi nule pitié.
 si com fortune me demoine. (Énéas, 220-225)

Et Turnus ne dira pas autre chose, lorsque, emporté malgré lui par un bateau loin du combat, il pressentira l'inéluctabilité de sa défaite :

25 — Carla Casagrande et Silvana Vecchio, dans : *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991, p. 174.

26 — *id.*, *ibid.*, p. 183. Ces auteurs précisent en outre les trois traits spécifiques du *murmur* : c'est une parole hostile, prononcée sur un ton « moyen », impliquant une relation hiérarchique : « le murmure est le péché de l'inférieur contre le supérieur, qu'il s'agisse de Dieu ou d'un homme. »

Li deu me heent, bien lo sai,
 combatent soi por Troïens,
 il les maintiennent de lonc tens,
 il lor aquiteront la terre. (Énéas, 5810-5813)

Ces récriminations entrent bien dans la catégorie du blasphème, du péché contre la foi et l'espérance. Elles expriment une réelle indignation contre ce qui est ressenti comme une injustice divine.

Enfin, nous avons évoqué, au début de cette étude, l'indignation du roi Iarbas. En substance, il se plaignait que Jupiter récompensât bien mal ses nombreux sacrifices en permettant à Didon de lui préférer Énée, en qui il voit un nouveau Pâris, tout aussi efféminé que son modèle. Il faut noter qu'à ces murmures, Jupiter répond positivement, dépêche Mercure et ramène Énée dans le droit chemin. Certes, Iarbas ne tient plus ce rôle dans l'*Énéas*, mais ses paroles ont peut-être une postérité qu'il faut chercher ailleurs.

Ainsi, la reine Amata, voulant dissuader sa fille d'aimer Énéas, l'accuse d'homosexualité en des termes d'une violente crudité (*Énéas*, v. 8567-8602), et Lavine même accueille en son cœur ce soupçon (*Énéas*, v. 9130-9170). Peut-être faut-il voir là un écho amplifié des vers suivants :

« Et nunc ille Paris cum semiuiro comitatu,
 Maeonia mentum mitra crinemque madentem
 subnixus, raptu potitur. »²⁷ (*Æn.*, IV, 215-217)

Mais cette accusation ne ressortit évidemment pas au domaine que nous étudions. En revanche, il est un personnage, totalement inventé par notre adaptateur, qui reprend l'argumentation fondant les plaintes d'Iarbas et en accentue l'intensité, proférant ainsi de réels blasphèmes : il s'agit de la mère de Pallas. Virgile, en effet, indique explicitement qu'elle est décédée, puisque Évandré s'adresse à elle en ces termes :

« Tuque, o sanctissima coniunx,
 felix morte tua neque in hunc seruata dolorem ! »²⁸
 (*Æn.*, XI, 158-159)

27 — « Et maintenant ce beau Pâris avec son escorte d'eunuques, soutenant d'un bandeau méonien son menton, ses cheveux humides, se fait maître de ce qu'on m'a volé ». (t. 1, p. 118).

28 — « Et toi, ma sainte femme, heureuse es-tu par ta mort, qui ne fus réservée pour pareille douleur ». (t. 3, p. 90).

Devant le cadavre de son fils, Évandre laisse échapper un *planctus*, tout de réserve et de dignité, n'ayant pour exigence que la vengeance. Il n'en va pas de même dans l'*Énéas*. La réaction des parents du héros défunt se singularise par sa violence physique : ils s'arrachent les cheveux, se déchirent la poitrine, se précipitent auprès du cadavre, s'évanouissent (v. 6252-6263). Enfin, ils se retournent contre leurs dieux :

et toz les deus chosent et blasment,
que chascun jor lor comandoient,
a lor auteus sacrefioient,
que lor anfant lor garantissent,
en bataille lo deffandissent. (Énéas, 6268-6272)

Mais c'est à la mère de Pallas qu'il reviendra de lancer une diatribe furieuse contre Énéas et les Troyens d'une part, et contre les dieux de l'autre. Les reproches qu'elle leur adresse se structurent autour de trois idées : les dieux sont ingrats, endormis et impuissants. L'ingratitude divine montre l'inutilité des prières et des sacrifices païens :

Ja mes noz deus ne proierai
ne mes enor ne lor ferai ;
ja n'avront mes de moi servise.
Mal ai or fait lor sacrefise
que lor feisoie chascun jor
molt hautemant a grant enor ; (Énéas, 6353-6357)

Les deux autres idées forment une alternative d'autant plus redoutable que les faits semblent la confirmer :

ou il ont esté andormi,
que mes proieres n'ont oï,
ou ne poënt home salver,
garantir vie ne tenser ; (Énéas, 6359-6362)

Silence ou impuissance des dieux ? La reine tranche et proclame leur impuissance :

il m'ont mostré molt malement
qu'il se sorpuissent de noiant.
Fiz, fait vos ont malvese aïe,
molt vos ont po gardé an vie. (Énéas, 6363-6366)

N'est-ce pas là, dans toute sa force, un péché contre la foi et l'espérance ? Comment ne pas penser, par contraste et si l'on se place dans une perspective chrétienne, à cette autre mère, la Vierge de Pitié,

qui, confrontée à la même épreuve suprême, offre sa souffrance à Dieu ? Mais il n'est que normal que ces impiétés soient dirigées contre des faux dieux ! Il en va de même dans une scène d'une noire ironie, située avant le dernier combat : le roi Latinus, désespéré, n'a pu empêcher les luttes qu'il redoutait, ni faire respecter les serments prononcés. Il ne lui reste qu'à fuir, emportant ses dieux, idoles vaines, tandis que les guerriers s'affrontent :

Antre ses braz portot ses deus ;
 il nes tenoit noiant a teus
 qu'il li peüssent rien valoir,
 ne nul garant par aus avoir :
 an tost foïr mialz se fiot
 que en ses deus que il portot. (Énéas, 9443-9448)

Ici encore, l'hagiographie chrétienne offre des scènes totalement opposées, où est affirmée la puissance agissante du signe de la Croix. Quel meilleur exemple pourrions-nous trouver que la conversion et la victoire de l'empereur Constantin au pont Milvius (28 octobre 312), qui ont immortalisé la formule : *in hoc signo uincēs* ?

C'est donc dans le traitement de tels épisodes que joue pleinement, semble-t-il, l'effet de distorsion évoqué précédemment. Car ce sont les païens eux-mêmes qui blasphèment contre leurs dieux et en affirment l'impuissance, ce sont les païens eux-mêmes qui doutent de l'existence de leurs dieux. Quelle meilleure apologie du christianisme ?

C) *Le sens du destin*

Cependant, aux yeux des hommes du Moyen Âge, la geste d'Énée est un récit de fondation dynastique et participe de la vérité historique. Or, l'Histoire est théophanie, elle est le lieu de la manifestation de la Providence divine. L'*Énéas* accorde donc un rôle essentiel à cette volonté des dieux et en fait même un thème dominant. Les dieux veulent, disent, ordonnent, et commandent. C'est sur leur ordre, maintes fois réaffirmé, qu'Énée ose franchir la bouche des Enfers. C'est sur leur ordre qu'Énée se rend en Lombardie, dans la terre de ses ancêtres. Voici, par exemple, les arguments que le prince troyen présente à Didon pour sa défense :

— C'est par les deus, quil m'ont mandé,
 qui ont sorti et destiné,
 an Lonbardie an doi aler,
 iluec doi Troie restorer.

Ensi l'ont dit et destiné ;
 car, se ce fust ma volenté,
 qu'il n'i eüst ordenemant
 ne mes lo mien tant solemant,
 que par moi fust, ce m'est avis.
 n'alasse oan de cest païs.
 Ne fust la volanté as deus,
 se de l'ocision as Greus
 remansist nul, gel governasse,
 les murs de Troie restorasse,
 et se il fust a mon plaisir,
 ne rovasse de vos partir.

(*Énéas*, 1759-1774)

Certes, cette accumulation de mots insistant sur le thème du destin et du devoir : « mandé », « sorti et destiné », « doi », « ordenemant », « volanté », relève de la rhétorique et tend à disculper Énée de la responsabilité du départ, que Didon juge comme une cruelle trahison. Mais elle est symptomatique de ce sens du destin et de la Providence qui parcourt l'*Énéas*. Remarquons simplement que, cette providence²⁹ appartient toujours à un collectif, aux dieux pris dans un ensemble indistinct. En témoigne ainsi l'expression « de par les dieux » qui caractérise ici l'action de Vénus :

Venus ma mere me vint dire,
 de par les deus, que m'en tornasse,
 et an la terre m'en alasse
 dont Dardanus vint nostre ancestre.

(*Énéas*, 1186-1189)

Si elle agit « de par les dieux », c'est qu'elle est leur interprète et se situe donc dans un certain rapport d'exclusion avec eux. Voici une nouvelle confirmation, si besoin en était, du fait que les individualités divines sont dévalorisées au profit de l'idée divine elle-même. Au fond, ce pluriel masque un singulier!³⁰ Et là peut-être réside la

29 — cf. le vers 1624 : « altre est la providence as deus ».

30 — Si l'on veut bien excepter « uns deus » (v. 2915) à cause de la présence du déterminant indéfini, le texte offre cinq occurrences de « dé » au singulier. Quatre d'entre elles appartiennent au registre exclamatif ou font partie d'expressions figées :

211 : « Par deu » et 4681 : « por deu »

2040 : « tant com Dé plot » et 8488 : « Ja Dé ne place... »

On ne peut donc rien en déduire. En revanche, les vers 1369-1370 posent problème :

« Por vostre bien, ge vos plevis,
 l'amena Deus an cest païs ».

S'agit-il d'une christianisation des paroles d'Anna (*Æn.*, IV, 54), ou d'une reprise déplacée de l'adieu de Didon : « dum fata deusque sinebat » (*Æn.*, IV, 651) ? Le choix semble bien difficile. Jean-Pierre Vernant, à propos de la religion grecque, il est vrai, analyse ce passage du pluriel au singulier :

raison profonde du maintien de la catabase : Anchise, prophétise, révèle une destinée, un *fatum*, où Rome jouera un rôle essentiel.

Ainsi, jouant avec les perspectives, notre adaptateur a pu se servir de toutes les possibilités du miroir. Il nous a montré des dieux dépourvus de divinité, sinon de dignité, qui se comportaient parfois comme des personnages de vaudeville. Plus profondément, il a repris le vieil argument de Xénophane, reprochant aux êtres mythiques d'être soumis aux passions les plus viles³¹. Bien plus, il a montré des païens en proie au doute et au désarroi, cessant de croire en leurs propres dieux et blasphémant contre eux. Mais, dans le même mouvement, respectant en cela l'esprit profondément religieux de Virgile³², il a gardé l'idée d'un plan divin, et d'une geste guidée par une volonté supérieure. Telle est la plasticité du récit, qui permet, sous le couvert de personnages et d'aventures, d'illustrer des conceptions d'ordre philosophique, religieux ou métaphysique.

Philippe LOGIÉ

« Suivant les moments et les besoins la même puissance divine sera envisagée dans son unité, au singulier, dans sa multiplicité d'aspect, au pluriel. Les diverses puissances surnaturelles dont la collection forme la société divine dans son ensemble peuvent elles-mêmes être appréhendées sous la forme du singulier, ὁ θεός, la puissance divine, le dieu, sans qu'il s'agisse pour autant de monothéisme ».

(« La personne dans la religion. Aspects de la personne dans la religion grecque. », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Tome II, Paris, Maspero, 1971, p. 87).

31 — Xénophane de Colophon : *Silles*, 11 :

« Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui chez les mortels provoque opprobre et honte : vols, adultères et tromperies réciproques », dans *Les penseurs grecs avant Socrate*, éd. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 64.

32 — P. Boyancé, *op. cit.*, p. 176 : « L'idée virgilienne du divin l'emporte de beaucoup sur la réalité de ses dieux ».