



LES MYTHES CHEZ SERVIUS : UN DIALOGUE AVEC LES CHRÉTIENS ?

MURIEL LAFOND
UNIVERSITÉ DE TOURS

Résumé

Les notices mythographiques présentes dans les commentaires de Servius ont connu une importante postérité, alors même qu'elles n'y occupent pas une place centrale. Après avoir examiné la façon dont le *grammaticus* rend compte des mythes, notamment par des comparaisons avec le *Servius Danielis*, l'article se propose de replacer ces écrits dans leur contexte historique et religieux afin de comprendre comment un auteur païen peut aborder les mythes alors qu'il s'adresse à un public majoritairement chrétien.

Abstract

The Servian mythographic scholia have known a great success through the centuries, although they are not central to the commentaries. This paper begins with a survey of the way Servius handles the myth, especially by comparing with Servius Danielis. Then I put the Servian commentaries in their historical and religious context in order to understand how a pagan author could handle myths while addressing himself to a mainly Christian audience.

L'expression « passeur de mythes » s'avère tout à fait appropriée pour qualifier Servius, le célèbre commentateur de Virgile du IV^e-V^e s. La postérité de ses écrits fut immense et ses notes mythographiques en particulier ont traversé les âges : on les retrouve aussi bien chez les auteurs médiévaux, qu'il s'agisse d'Isidore de Séville dans le livre VIII des *Étymologies* ou des mythographes du Vatican, que dans les écrits des humanistes de la Renaissance. Après la *Généalogie des dieux* de Boccace, écrite durant la seconde moitié du XIV^e s., l'influence de Servius se fait en effet sentir chez ces quatre grands mythographes que sont Georg Pictor (*Théologie mythologique* parue en 1532 et rééditée en 1558 sous le titre *Le Magasin des dieux*), Lilio Gregorio Giraldi (*Histoire des dieux*, 1548), Natale Conti (*Mythologie*, 1551) et Vincenzo Cartari (*Images des dieux*, 1556). L'ouvrage de Giraldi, par exemple, qui servira de référence pour les traités d'iconographie et les artistes de l'époque, cite explicitement Servius tout au long de ses pages. Bien plus tard, on lit maintes fois le nom du commentateur associé aux fables païennes dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, où on loue à plusieurs reprises ses écrits, et les notices serviennes en la matière ont alimenté nombre de dictionnaires mythologiques, de l'ouvrage monumental de Roscher jusqu'aux écrits les plus récents.

Pourtant, lorsque l'on parcourt l'ensemble des commentaires aux œuvres de Virgile, on constate que les mythes n'occupent pas une place centrale. Du moins convient-il de distinguer les deux versions de l'ouvrage : le commentaire original de Servius, *grammaticus* qui exerça à Rome aux alentours de 400, fut enrichi, pense-t-on, de nombreux ajouts aux VII^e-VIII^e s. Ces développements proviennent d'écrits de nature variée, souvent – mais non exclusivement – antérieurs au scholiaste de l'Antiquité tardive. C'est dans ce commentaire amplifié, que l'on désigne le plus souvent sous le nom de *Servius Danielis* (SD dans la suite de notre article) d'après Pierre Daniel, son premier éditeur, que l'on rencontre les notices mythographiques les plus précises et les plus longues, même si ce ne sont pas celles retenues par les mythographes du Vatican¹. Un examen des différences de traitement entre les deux versions, auquel nous allons nous livrer, permettra de mettre en évidence un rapport au mythe variant de l'une à l'autre : si l'on trouve des développements d'une amplitude parfois remarquable dans SD, Servius opte le plus souvent pour une relative brièveté et un goût pour la rationalisation qu'il est utile de resituer dans le contexte culturel et religieux de l'époque. On sait en effet que l'année 392 marqua l'interdiction des cultes païens : comment parler dès lors des mythes face à un public d'élèves pour la plupart chrétiens ?

¹ Sur la question de la présence de SD chez Isidore de Séville, voir LAFOND 2011, p. 347-348.

1. Les notices mythographiques dans les commentaires

1.1. Inflation érudite ou explication du texte poétique ?

On attend de l'ouvrage d'un *grammaticus* que ses explications mythologiques aient pour fonction d'éclaircir un passage du texte poétique. Ainsi, lorsque Virgile mentionne Picus au chant VII (v. 187-191), Servius rapporte-t-il tout naturellement l'histoire à laquelle il est fait allusion (*ad Aen.* VII, 190), l'introduisant par un didactique *fabula talis est* (« voici la légende »), expression formulaire que l'on trouve aussi bien dans SD, par exemple *ad Aen.* IX, 115, lorsqu'est exposé le mythe d'Attis. Cependant, on note au fil du commentaire un goût certain pour l'érudition, l'explication servienne dépassant souvent ce qui était strictement nécessaire à l'exégèse du poème, du moins à ce qu'il semble de prime abord. La scholie *ad Aen.* I, 570 nous en livre un aperçu² :

SIVE ERYCIS FINES : Eryx Veneris et Butae, uel, ut quidam uolunt, Neptuni filius fuit, qui praepotens uiribus aduenas caestibus prouocabat uictosque perimebat. Hic occisus ab Hercule monti ex sepultura sua nomen inposuit : in quo matris fecerat templum, quod Aeneae adscribit poeta dicens "tum uicina astris Erycino in uertice sedes fundatur Veneri Idaliae". In hoc autem monte dicitur etiam Anchises sepultus, licet secundum Catonem ad Italiam uenerit. ERYCIS FINES : id est Siciliam.

« SIVE ERYCIS FINES : Éryx était le fils de Vénus et de Butès **ou, comme le soutiennent certains, de Neptune ; doué d'une très grande force physique, il provoquait les étrangers au combat de cestes et tuait les vaincus. Cet Éryx, après avoir été tué par Hercule, donna son nom au mont où se trouve son tombeau et sur lequel il avait construit un temple dédié à sa mère ; le poète en attribue la construction à Énée quand il dit : « on fonde alors un temple à Vénus d'Idalie sur la crête du mont Éryx, qui s'élève jusqu'aux étoiles »** (*Aen.* V, 759-760). Par ailleurs on rapporte qu'Anchise fut aussi enseveli sur ce mont, bien que, d'après Caton, il soit parvenu en Italie. **ERYCIS FINES : c'est-à-dire la Sicile.** »

Il s'agit d'éclaircir l'expression virgilienne « terre d'Éryx ». Servius délivre le nom de ses ascendants, mais SD offre immédiatement une variante et précise le comportement condamnable du personnage, qui justifie qu'il sera tué par Hercule, information qu'apportait Servius dans la suite du commentaire sans autre explication. Le reste de la notice semble tenir de la pure érudition et s'avérer sans rapport avec le passage poétique, puisque l'on apprend qu'Éryx donna son nom au mont où il fut enseveli, qu'Anchise le fut également à cet endroit, même si Caton

² Les caractères gras serviront à distinguer SD dans les citations, conformément au choix de G. Ramires dans ses éditions des livres VII et IX. Les traductions du texte servien sont personnelles, à l'exception du livre I (A. Baudou et S. Clément-Tarantino) et VI (édition et traduction d'E. Jeunet-Mancy).

raconte que celui-ci est en fait parvenu en Italie ; que cet Éryx avait construit un temple en l'honneur de sa mère Vénus, mais que, selon Virgile à un autre endroit du poème, Énée en serait à l'origine. Face à ce riche développement, il est amusant de noter que le compilateur médiéval a ajouté une scholie lapidaire : « ERYCIS FINES : c'est-à-dire la Sicile ». De fait, nous en avons oublié l'essentiel : le lieu désigné par le poète.

Dans un article consacré au mythe chez Servius, Maria Luisa Delvigo parle également de « chaînes mythologiques »³, la présentation d'une légende pouvant en déclencher une autre. Elle en donne l'exemple suivant : au chant VII (761-782), Virgile nomme Virbius, le fils d'Hippolyte, puis se livre à l'évocation de la mort de ce dernier et à l'intervention de Diane pour le ramener à la vie. Comme il se doit, le commentateur raconte les circonstances de ce décès *ad Aen.* VII, 761 et précise que c'est Esculape qui, à la demande de la déesse, redonna vie au jeune homme. S'ensuivent une présentation des ascendants du dieu de la médecine et l'histoire de sa mère Coronis, auxquelles succède le récit de la colère d'Apollon lorsqu'il découvrit la mort de son fils Esculape, de la façon dont il tua les cyclopes en représailles et de la punition que Jupiter infligea au dieu. Parfois, c'est un simple détail qui déclenche une note mythographique : *ad Buc.* VI, 22, à l'évocation de « mûres couleur de sang », SD, après avoir rapproché le rouge de la couleur associée aux dieux et, de là, aux triomphateurs, livre dans son entier la légende de Pyrame et Thisbé. De même, lorsque Virgile évoque quelques exploits d'Hercule au chant VIII, le commentaire se fait fort de compléter l'énumération en une longue note (SD, *ad Aen.* VIII, 299), alors que le texte virgilien ne le réclamait aucunement.

Si donc ce goût de l'érudition se manifeste dans les deux versions du commentaire, il est bien plus difficile d'en trouver des exemples chez Servius⁴, tandis que les ajouts de SD abondent en versions complexes aux nombreuses variantes. Le *grammaticus* ne répugne pas à les mentionner – il énumère ainsi brièvement les différentes légendes qui ont pu donner le nom de Palatin à cette colline *ad Aen.* VIII, 51 –, mais cela demeure sans commune mesure avec l'inflation que l'on peut constater dans SD. De plus, le recours à ces variantes peut en vérité chercher à justifier le choix du poète. Sergio Casali⁵ s'est ainsi attaché à l'étude de la scholie *ad Aen.* I, 267 : on y trouve une version de l'arrivée d'Énée en Italie attestée par Caton et, selon Servius, connue de Virgile, qui aurait cependant décidé de s'en détacher pour des raisons poétiques. D'après cette

³ DELVIGO 2012, p. 179-181.

⁴ Citons-en encore deux : *ad Aen.* II, 601 et XI, 262 à propos d'Hélène et des Atrides. Il est cependant manifeste que Servius ne se livre aucunement à des excès, contrairement à ce que prétend CAMERON 2011 : pour lui, le commentateur use de chaque personnage, animal, plante mentionnés par Virgile « comme d'un porte-manteau pour y suspendre sa propre érudition mythologique » (p. 571).

⁵ CASALI 2008, p. 25-27.

variante, Anchise serait bien allé jusqu'en Italie. Or nous avons rencontré cette affirmation à propos de la terre d'Éryx *ad Aen.* I, 570 dans ce que nous considérons, finalement à tort, n'être qu'un trait d'érudition. De même, on peut penser que le développement de SD sur Pyrame et Thisbé *ad Buc.* VI, 22 révèle une allusion cachée dans le poème virgilien⁶ : l'accusation de gratuité dans l'exposé des mythes est donc à nuancer fortement, surtout en ce qui concerne Servius⁷. Outre le simple éclaircissement du poème, deux tendances se dessinent : justifier les choix de Virgile et tenter d'offrir une cohérence au mythe au fil du commentaire. Les exemples de la première abondent⁸ dans les deux versions du texte, mais c'est encore une fois chez Servius que l'on remarque cette volonté de lisser en quelque sorte le mythe, d'en livrer une vision homogène : ainsi, quand on considère les commentaires dans leur ensemble, la figure de Protée apparaît dans SD tantôt comme une divinité marine, suivant la tradition présente chez Homère et Virgile, tantôt comme un humain, roi d'Égypte vivant à l'époque de la guerre de Troie, comme chez Hérodote, Euripide ou Diodore de Sicile. Servius en revanche s'attache de façon frappante à toujours évoquer le devin comme un dieu dans les différentes scholies où il est évoqué⁹.

1.2. La rationalisation des mythes

À cette recherche de cohérence des mythes – du moins de quelques-uns d'entre eux, puisqu'il s'agit bien d'une tendance et non d'un système¹⁰ –, s'ajoute une volonté de les rationaliser. Bien souvent, SD livre la légende de façon brute, avec une richesse dans les variantes fort précieuse, puisque certaines ne sont pas parvenues autrement jusqu'à nous, mais sans autre explication. Servius se contente parfois lui aussi de transmettre simplement l'histoire mythologique, mais cette impression peut être trompeuse du fait de l'étendue du commentaire : lorsqu'il rationalise longuement, par exemple, la naissance de Jupiter *ad Aen.* III, 104, il ne fait que rappeler brièvement le mythe *ad Aen.* IX, 83. Le scholiaste peut d'ailleurs procéder à l'inverse et ne pas délivrer l'interprétation dès la première

⁶ Voir DASPET 2016.

⁷ On trouve d'autres exemples dans CLÉMENT-TARANTINO 2016 (p. 134-139), dont nous partageons les vues.

⁸ Voir par exemple BÉJUIS-VALLAT 2012 à propos de Teucer et Dardanus. L'auteur souligne là aussi la recherche de cohérence de Servius face à l'abondance de développements de SD. Se reporter également à LAFOND 2009 (p. 296-297) sur les efforts développés par les deux versions du commentaire pour justifier le fait que Virgile situe Protée sur l'île de Carpathos et non en Égypte, comme l'on s'y attendrait.

⁹ Voir LAFOND 2009.

¹⁰ Outre les exemples de Protée, Teucer et Dardanus, nous pouvons citer la figure de Romulus (BRUGGISSER 1987) et celle d'Hercule (LAFOND 2016).

mention de la légende, la réservant pour un passage ultérieur, parfois éloigné¹¹, d'où la nécessité de toujours considérer les commentaires dans leur intégralité.

1.2.1 La tradition historique

À de nombreuses reprises, Servius oppose la *fabula* à une vérité cachée¹². Il introduit ainsi fréquemment la rationalisation du mythe par l'expression : « on a inventé cette histoire parce que » (*hoc fingitur quia*) ou des variantes telles que *fictum est quod*, comme ici, à propos des lions placés sous le joug qui accompagnent la mère des dieux Cybèle, *ad Aen. X*, 253 :

AD FRENA LEONES : ideo hoc fingitur, quod omnis feritas maternae subiacet adfectioni et subiugata est.

« AD FRENA LEONES : on invente cela, parce que l'affection maternelle dompte et soumet toute sauvagerie. »

Le scholiaste voit d'ailleurs chez Virgile lui-même une invitation à une lecture allégorique au chant VI. Après avoir longuement raconté l'histoire de Dédale et des amours de Pasiphaé *ad Aen. VI*, 14, Servius fait en effet précéder son explication rationnelle d'une interprétation des mots *ut fama est* que l'on trouve au v. 14 de l'épopée : « En disant "comme on le raconte", Virgile montre qu'il faut chercher ailleurs la vérité »¹³. La lecture qui suit relève de la tradition historique : Taurus, le secrétaire de Minos, était l'amant de Pasiphaé qui se retrouva enceinte de jumeaux, l'un de cet homme et l'autre de son époux ; on raconte donc qu'elle donna naissance au Minotaure. Elle libéra ensuite Dédale qui perdit son fils en mer – ainsi que Virgile le laisse entendre lui-même, insiste le commentateur. Ils prirent en effet la fuite en bateau, puisque *ala*, terme employé par le poète, désigne aussi bien les ailes des oiseaux que les voiles des navires. L'évhémérisme, qui considère les dieux comme des hommes divinisés après leur mort par le peuple parmi lequel ils vécurent, apparaît par exemple *ad Aen. VIII*, 319 : alors que Virgile notait que Saturne descendit de l'Olympe pour rejoindre l'Italie, Servius met cette affirmation sur le compte de la licence poétique, puisque Saturne était un roi de Crète, chassé par son fils Jupiter qui lui faisait la guerre. Il mentionne de même le tombeau de ce dernier sur cette île *ad Aen. VII*, 180.

¹¹ À titre d'exemple, si Protée apparaît dès le livre I du commentaire à l'*Énéide*, *ad Aen. I*, 651, ce n'est que dans celui aux *Géorgiques*, *ad G. IV*, 399, que Servius se livre à une interprétation allégorique de cette figure.

¹² Voir CLÉMENT-TARANTINO 2016, p. 141-143 sur la recherche de la *ueritas* chez Servius.

¹³ *Dicendo autem Virgilius "ut fama est" ostendit requirendam esse ueritatem.*

1.2.2. La tradition naturelle ou physique

Comme l'a montré A. Setaioli¹⁴ dans un article traitant de la tradition de l'exégèse philosophique du mythe, Servius recourt très souvent à l'interprétation physique, qui consiste en une déification du monde naturel et de ses éléments. Nous n'en donnerons que deux exemples. *Ad Aen.* IV, 239, les ailes de Mercure trouvent une justification dans la rapidité de la révolution de la planète du même nom : « On dit que Mercure a des ailes, parce qu'il revient plus rapidement à son point d'origine que toutes les autres planètes »¹⁵. *Ad Aen.* VIII, 454, Servius livre une version de la naissance de Vulcain surprenante s'il en est, dont nous n'avons trouvé trace nulle part ailleurs et qui s'explique sans doute par le fait qu'elle offre une possibilité d'interprétation physique satisfaisante : si Vulcain est né de la cuisse de Junon, c'est que les éclairs (donc Vulcain) naissent de la partie basse de l'air¹⁶ (c'est-à-dire Junon, selon l'équivalence répétée maintes fois au fil des commentaires¹⁷ : Jupiter est l'éther, son épouse l'air). À cette tradition naturelle peut s'adjoindre une explication étymologique : ainsi, après avoir rappelé l'identification de Jupiter avec l'éther – donc le feu – *ad Aen.* I, 47, Servius ajoute : « Par ailleurs [les physiciens] ont dit que *Iouis* vient de *iuuare* “aider” ; en effet rien n'est bénéfique à toute chose autant que la chaleur »¹⁸. Le scholiaste reconnaît le caractère ancien de cet usage de l'étymologie *ad Aen.* I, 144 : « les noms des dieux ont été forgés dans la plupart des cas à partir des éléments, dont nos ancêtres voulaient qu'on les désignât comme puissances » et il offre l'exemple de la Néréide évoquée par Virgile : « ainsi *Cymothoe*, c'est-à-dire “le roulement des flots”, est issu du grec *θεειν τὸ κῶμα*, “parcourir la vague” »¹⁹. L'étymologie ou le recours au grec permettent de fait de rationaliser simplement le mythe : *ad Aen.* IV, 484, les pommes d'or que recherche Hercule sont tout simplement des brebis, puisque le mot grec *μηλον* désigne aussi bien le fruit que l'ovin.

unde mala fingitur sustulisse, hoc est oues : nam μηλα dicuntur, unde μηλονόμος dicitur pastor ouium.

« de là, on invente qu'[Hercule] a emporté des pommes, c'est-à-dire des brebis : elles se disent en effet *μηλα*, d'où *μηλονόμος* “gardien de brebis”. »

¹⁴ SETAIOLI 2004.

¹⁵ *Mercurius ideo dicitur habere pennas quia citius ab omnibus planetis in ortum suum recurrit.*

¹⁶ *Ideo autem Vulcanus de femore Iunonis fingitur natus, quod fulmina de imo aere nascuntur.*

¹⁷ Si l'interprétation rationnelle des mythes est bien plus fréquente chez Servius, on trouve cependant cette même tradition physique dans *SD ad Aen.* II, 296, où Junon est assimilée à la partie la plus basse de l'air, exactement comme dans le passage servien du livre VIII.

¹⁸ *“Iouem” autem a “iuuando” dixerunt ; nulla enim res sic fouet omnia, quemadmodum calor.*

¹⁹ *Nomina deorum plerumque de causis sunt ficta ab elementis, quae numina dici uoluerunt maiores ; ut “Cymothoe”, id est “cursus fluctuum”, ἀπὸ τοῦ θεειν τὸ κῶμα.*

1.2.3. La tradition morale

Celle-ci est également bien présente dans les écrits serviens, puisqu'elle est en faveur chez les néo-platoniciens dont le scholiaste apprécie particulièrement la doctrine, comme il apparaît surtout au livre VI²⁰. On rencontre donc souvent ce type d'interprétation, Servius encadrant même le commentaire de ce chant d'une sorte d'avertissement : s'il est nécessaire de rechercher un sens caché dans les écrits de Virgile, c'est encore plus le cas dans ce passage de l'*Énéide*. Cela ne signifie pas pour autant que la tradition morale se limite à cet endroit. La scholie *ad G. IV*, 399 offre ainsi un exemple éclairant au moment où il s'agit d'expliquer pourquoi Protée doit être lié pour délivrer son discours prophétique :

quia habet homo in se libidinem, stultitiam, ferocitatem, dolum. Quae dum in eo uigent, pars illa quae uicina est diuinitati, id est prudentia, non apparet : quae tunc potest suas uires tenere, cum fuerint illa religata, id est cum quis caruerit omnibus uitiis. Vnde sacerdotem hunc dicit tunc posse uaticinari et suscipere diuinitatem, cum religata in eo fuerit ignea cupiditas, siluestris asperitas, lapsus animi, aquarum mobilitati similis.

« parce que l'homme possède en lui le désir effréné, la déraison, la violence, la ruse. Tant qu'ils sont pleins de force en lui, cette part qui est proche de la divinité, c'est-à-dire la sagesse, ne se manifeste pas : elle peut diriger ses propres forces au moment où ceux-là ont été liés, c'est-à-dire au moment où quelqu'un s'est tenu éloigné de tous vices. C'est pourquoi Virgile écrit que ce prêtre peut rendre son oracle et recevoir la divinité au moment où ont été liés en lui l'**ardente** envie, la dureté sauvage, l'égarement de l'esprit, semblable à la mobilité des eaux. »

De même, après avoir rationalisé les différents attributs et caractéristiques de Cupidon *ad Aen. I*, 663 (le dieu est dépeint sous les traits d'un enfant, car « l'envie irraisonnée est dénuée de morale » ; on le représente avec des ailes, « parce qu'il n'y a rien de plus léger ou de plus capricieux que les amants »²¹), le *grammaticus* ajoute que l'on peut forger cette méthode d'interprétation pour presque toutes les autres divinités, en fonction de leur pouvoir. Dans la mesure où cette remarque intervient au début de l'ouvrage, il est possible de l'envisager comme une sorte de déclaration programmatique, une annonce de la forte présence de la tradition morale dans les livres qui suivent.

1.2.4. Une exégèse composite

Bien entendu, différentes interprétations peuvent se mêler pour rationaliser le mythe, ainsi qu'il apparaît ici *ad G. III*, 115 :

Nam cum quidam Thessalus rex, bubus oestro exagitatis, satellites suos ad eos reuocandos ire iussisset illique cursu non sufficerent, ascenderunt equos

²⁰ Sur ce sujet, on se reportera à l'introduction de JEUNET-MANCY 2012.

²¹ *turpitudinis est stulta cupiditas et quia amantibus nec leuius aliquid nec mutabilius inuenitur.*

et eorum uelocitate boues secuti, eos stimulis ad tecta reuocarunt. Sed hi uisi, aut cum irent uelociter, aut cum eorum equi circa flumen Peneon potarent capitibus inclinatis, locum fabulae dederunt, ut Centauri esse crederentur, qui dicti sunt Centauri ἀπὸ τοῦ κεντῆρ τὸς ταύρους. Alii dicunt Centaurorum fabulam esse confictam ad exprimendam humanae uitae uelocitatem, quia equum constat esse uelocissimum.

« Un roi de Thessalie avait en effet ordonné à ses serviteurs de ramener des bœufs excités par un taon. Or, comme ils ne pouvaient y parvenir à la course, ils montèrent sur des chevaux et, grâce à leur rapidité, ils suivirent les bœufs qu'ils ramenèrent chez eux à coups d'aiguillon. Mais ces serviteurs, que l'on vit, soit parce qu'ils avançaient rapidement soit parce que leurs chevaux buvaient dans le fleuve Pénée, alors que leurs montures avaient la tête baissée, donnèrent naissance à la légende puisque l'on crut qu'ils étaient des Centaures, qui ont tiré leur nom ἀπὸ τοῦ κεντῆρ τὸς ταύρους, "aiguillonner les taureaux". D'autres affirment que l'on a forgé cette légende des Centaures pour traduire la rapidité de la vie humaine parce que, tous le reconnaissent, un cheval est très rapide. »

Servius propose d'abord une explication historique avec ces serviteurs chargés de ramener des bœufs, grimpés pour la première fois sur des chevaux : alors que les animaux baissaient la tête, des passants crurent voir des monstres mi-homme, mi-cheval. Suit alors une autre proposition interprétative, d'ordre moral cette fois.

1.2.5. L'inscription des commentaires dans une tradition grammaticale ancienne

Si l'on remarque que le *grammaticus* ne cherche pas à multiplier les variantes d'une même légende, sinon dans le but de justifier les choix du poète, s'il tend au contraire à offrir une cohérence à certains mythes au fil de ses scholies, s'il recourt bien plus à l'étymologie et à l'interprétation allégorique pour les rationaliser que SD, il n'en demeure pas moins que toutes ces pratiques s'inscrivent pleinement dans la tradition du commentaire grammatical. Selon Jean Pépin²², justifier Homère et l'exonérer des accusations d'impiété dont il fut l'objet sont à l'origine même des premières tentatives d'interprétation allégorique de ses œuvres au VI^e s. av. J.-C. par Théagène de Rhégion, inventeur d'une lecture physique et morale des mythes. Les Stoïciens notamment se sont approprié ces méthodes exégétiques et Évhémère, trois siècles après Théagène, livra à son tour une interprétation réaliste et historique des divinités. Servius suit donc une tradition très ancienne et l'on retrouve aisément certaines de ses explications dans des ouvrages antérieurs : l'assimilation de Jupiter à l'éther et de Junon à l'air se lisait déjà chez Chrysippe, selon Philodème²³ ; Augustin²⁴ attribue une

²² PÉPIN 1976, p. 93.

²³ CHRYSIPPE dans PHILODÈME, *De pietate* 11 (SVF II, 1076).

interprétation de Saturne dévorant ses enfants à Varron, tandis que Cicéron²⁵ en développe plusieurs autres dans *La Nature des dieux*, rapportant de plus l'étymologie de Jupiter que nous avons évoquée plus haut, tirée du livre I des commentaires à l'*Énéide*. Parfois, une affirmation obscure de Servius trouve son explication ailleurs, car il s'appuie de façon allusive sur une tradition ancienne : il explique ainsi que Minerve sort de la tête de Jupiter, parce qu'elle provient de la partie la plus élevée de l'éther *ad Aen.* IV, 201 ; Macrobe nous permet d'éclairer cette référence en nous en livrant les clés : comme l'atteste Porphyre, « Minerve est la force effective du Soleil qui confère la sagesse à l'esprit humain »²⁶.

2. Servius, un auteur inscrit dans son temps

Ainsi, on pourrait penser que Servius s'est contenté de reprendre la tradition très codifiée du commentaire grammatical et de transmettre aux générations suivantes des notices mythographiques elles-mêmes issues de gloses, scholies et commentaires anciens. C'est la position que défendent Alan Cameron depuis plusieurs décennies et, plus récemment, Michael Mocchi dans une thèse sur l'allégorie chez Servius, ces chercheurs déniaient toute capacité du *grammaticus* à s'abstraire du « modèle immuable de la tradition exégétique »²⁷. Par différents aspects pourtant, sur lesquels nous reviendrons, le scholiaste semble bien tenir compte des goûts de ses contemporains et l'on sent, dans ses écrits, une tension entre respect de la tradition et inscription au sein de son époque. Il convient donc à présent d'examiner le contexte culturel et religieux du commentaire pour mieux en apprécier les enjeux.

2.1. Une époque de grands bouleversements

Le IV^e s. est marqué par une période trouble en matière religieuse, qui fait alterner tolérance et interdits : en 313, l'édit de Milan promulgué par Constantin autorise la pratique de tous les cultes, avec cependant une place privilégiée, mais non exclusive, laissée au christianisme. Le paganisme n'est donc guère inquiété en ce début de siècle, car les chrétiens considéraient comme bien plus menaçante l'hérésie, et en particulier l'arianisme. Cependant, en 354, interdiction est faite de sacrifier, ce qui devrait entraîner la fermeture des temples, et les contrevenants sont passibles de mort. En vérité, cette mesure législative ainsi qu'une autre qui

²⁴ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* VII, 19.

²⁵ CICÉRON, *La Nature des dieux* II, 64-65.

²⁶ MACROBE, *Saturnales* I, 17, 70 (trad. Ch. Guittard) : *Porphyrius testatur Mineruam esse uirtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat.*

²⁷ MOCCI 2015, p. 234.

suivit en 356 sont impossibles à faire appliquer, explique Pierre Chuvin²⁸, d'autant qu'allait s'ajouter les années suivantes l'interdiction de la pratique divinatoire. Après un retour en force du paganisme avec l'avènement de Julien en 361 et malgré son assassinat dix-huit mois plus tard, s'ouvre une nouvelle période de tolérance religieuse. Le tout début des années 390 marque néanmoins un tournant brutal : loi contre l'homosexualité, interdiction de tout sacrifice sanglant – ce qui équivaut à une interdiction du culte : « Que personne ne se rende aux sanctuaires, ne parcoure les temples, ne lève les yeux vers les statues créées par le travail de l'homme »²⁹. L'édit de 392 va plus loin encore, puisqu'il interdit la liberté des cultes païens. Deux ans plus tard, la bataille qui oppose l'usurpateur Eugène, soutenu par l'aristocratie païenne, au chrétien Théodose près de la rivière Frigidus symbolise la dernière lutte entre païens et chrétiens. Chuvin³⁰ souligne cependant que l'on n'assiste pas pour autant à des conversions forcées : la liberté de conscience sera respectée jusqu'au VI^e s.

2.2. Les chrétiens et l'interprétation des mythes

Bien entendu, le mythe est dans un premier temps rejeté avec virulence par les chrétiens, qui condamnent ces fables immorales. Mais leur position sur son interprétation est plus délicate, puisqu'ils y recourent pour la lecture des Écritures : saint Paul voit l'Ancien Testament comme une immense allégorie de l'avènement du christianisme, qu'il convient donc d'interpréter ; Clément d'Alexandrie use ouvertement des méthodes exégétiques païennes, tandis qu'Origène insiste sur la nécessité de découvrir la signification cachée derrière le sens littéral du texte biblique chaque fois que celui-ci offre une contradiction ou un aspect choquant³¹. On croirait entendre une transposition des déclarations d'Héraclite dans ses *Allégories d'Homère*. Si la tradition physique est encore unanimement rejetée par les chrétiens des premiers siècles – on se doit d'adorer le créateur et non la création –, l'interprétation historique est diversement appréciée, beaucoup l'utilisant comme une arme contre les païens : ainsi, les dieux que vous adorez ne sont que des hommes ! – idée qui constitue d'ailleurs pour Tertullien³² la source de l'idolâtrie. Cette affirmation méprisante résonne tel un leitmotiv, de Clément d'Alexandrie à Augustin. Pourtant, Eusèbe et Jérôme ne répugnent pas à recourir à cette tradition³³, dans la mesure où ils souhaitent inscrire les dieux païens dans l'histoire de l'humanité. Il s'agit en fait pour Eusèbe de prouver

²⁸ CHUVIN 2011, p. 47.

²⁹ Cité par CHUVIN 2011, p. 71.

³⁰ CHUVIN 2011, p. 76.

³¹ ORIGÈNE, *Traité des principes* IV, 2-3.

³² TERTULLIEN, *De l'idolâtrie* 15.

³³ Voir SEZNEC 1993, p. 24-25.

l'antériorité, et par là même, la supériorité de la religion du peuple élu sur les païens, mais cette conception sera reprise et développée par Orose, puis surtout par Isidore dans le livre VIII des *Étymologies*.

Condamner la tradition morale est bien plus difficile, puisque ce type d'interprétation est précisément celui utilisé par les apologistes pour la lecture des textes bibliques. La tâche est plus aisée pour ceux qui, comme Arnobe ou Lactance, prennent également leurs distances vis-à-vis d'une lecture allégorique de la Bible. L'argument principal du rejet de l'interprétation morale du mythe trouve son expression dans l'interrogation du premier de ces auteurs³⁴ : s'il contient une vérité cachée, un savoir supérieur, pourquoi les couvrir de voiles aussi choquants, de fables aussi immorales et impies ? Arnobe prend ainsi l'exemple de l'adultère de Vénus et Mars, piégés grâce à l'ingéniosité de Vulcain, épisode qui symboliserait la force de la raison contraignant la luxure et la colère. On le voit, les chrétiens connaissent parfaitement l'exégèse païenne, puisqu'ils l'ont étudiée dans les écoles. De façon semblable, Origène, dans sa réponse à Celse³⁵, refuse absolument l'interprétation allégorique du mythe : le sens littéral est tellement indigne que rien ne peut sauver ces fables affreuses. Une autre critique concerne la polysémie de ces légendes : comment peut-on interpréter Saturne à la fois comme le Temps et comme un homme s'installant en Italie et accueilli par Janus, s'interroge Tertullien³⁶ ? Augustin raille quant à lui la tradition physique qui identifie Junon à l'air, mais aussi à la terre, laquelle est également assimilée à Cérès et à Vesta³⁷. Certains auteurs chrétiens admettent cependant que l'on peut trouver quelques vérités cachées dans les mythes, mais ils les attribuent parfois à des démons qui parodient en quelque sorte la Bible : Moïse mentionnant un prince attendu des nations en lien avec la vigne, ils ont inventé Dionysos, inventeur de ce végétal ; ayant appris d'Isaïe que le Christ devait naître d'une vierge, ils ont fait de même avec Persée, selon Justin³⁸. Tertullien et Eusèbe accusent pour leur part les païens d'avoir copié une sagesse qui les a précédés.

2.3. Servius à l'écoute des chrétiens ?

Face à une réaction aussi vive, même si certains comme Jérôme et le pseudo-Clément de Rome³⁹ se révèlent bien moins virulents, quelle peut être la

³⁴ ARNOBE, *Contre les Gentils* V, 41.

³⁵ ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 48.

³⁶ TERTULLIEN, *Aux nations* II, 12.

³⁷ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* IV, 10.

³⁸ JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* I, 54, 6 et 8.

³⁹ Position plus rare, le PSEUDO-CLÉMENT de Rome, dont on situe les écrits au IV^e s., n'hésite pas en effet à voir dans la figure d'Hercule, tout en regrettant l'impudicité de ces légendes, « l'intellect sain et ami de la sagesse qui, dépouillé de toute propension au mal, parcourt le monde, venant résider dans les âmes et corrigeant ceux qu'il rencontre, c'est-à-dire les

position d'un *grammaticus* s'adressant à un public majoritairement chrétien et chargé de rendre compte des mythes que l'on peut rencontrer dans le corpus d'étude des écoles ? Suivre scrupuleusement la tradition grammaticale ou tenir compte de ces critiques ? Il faut tout d'abord souligner le fait que l'on ne trouve pas au sein du commentaire une opposition explicite au christianisme ni de prises de position face aux interdits frappant le paganisme ni même une nostalgie des cultes anciens. Plus largement, si Stéphane Ratti⁴⁰ attribue l'*Histoire auguste* à Nicomaque Flavien senior dans les années 392-394 et le présente comme un païen « zélé et militant » qui cache dans son texte des attaques parodiques portées contre la Bible et les chrétiens, l'époque à laquelle exerce Servius paraît tout de même relativement sereine : les parents d'Augustin témoignent de l'existence de couples mixtes de confession différente ; Claudien, qui « ne connaissait pas le Christ », selon Augustin⁴¹, devient poète de cour.

2.3.1. Des points de convergence

En vérité, on peut même observer une communauté de pensées entre païens et chrétiens : la loi contre l'homosexualité trouve un écho dans le fait que certains adeptes du paganisme prônaient depuis bien longtemps chasteté et abstinence, de Porphyre à Julien et bien après⁴². De même, les sacrifices sanglants n'étaient plus vraiment appréciés. Cette convergence de sensibilités peut en partie expliquer la conversion assez rapide au christianisme de l'aristocratie païenne à cette période.

Ainsi Servius, influencé par la pensée néo-platonicienne, offre une vision de l'amour qui ne saurait déplaire aux chrétiens : lorsqu'il glose *curam inanem* au v. 344 de la quatrième *Géorgique*, il écrit : « c'est la définition même de l'amour »⁴³, alors que l'expression virgilienne était assez ambiguë pour ne pas désigner uniquement le souci amoureux. Dans le même livre (*ad G.* IV, 487), point une semblable méfiance à l'égard de ce sentiment rappelant la conception plotinienne⁴⁴, qui prône chasteté et tempérance. Émile Thomas⁴⁵ avait déjà relevé en 1879 la pudeur avec laquelle Servius (*ad Aen.* VIII, 406) évoquait le désir que Vulcain éprouve pour Vénus et les enlacements du couple. Le scholiaste rapporte aussi de façon allusive une interprétation de Probus et Carminius qu'il juge obscène et que SD se fait fort de développer longuement et explicitement. Parmi

hommes qui ressemblent à des lions audacieux, ou à des biches timides, ou à des sangliers farouches ou à des hydres versatiles. Pareillement, toutes les autres luttes qu'on attribue à Héraclès sont des figures du courage et de l'intellect » (*Homélie* VI, 16 ; trad. A. Siouville).

⁴⁰ RATTI 2016, p. 16.

⁴¹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* V, 26.

⁴² Voir CHUVIN 2011, p. 40.

⁴³ *CVRAM INANEM : definitio est amoris.*

⁴⁴ PLOTIN, *Ennéades* III, 5.

⁴⁵ THOMAS 1879, p. 182.

les éléments mythiques que les chrétiens estiment tout à fait choquants, se trouvent les amours homosexuelles de Jupiter et Hercule : le pseudo-Clément de Rome dresse ainsi, pour mieux les condamner, une longue liste des amants de ces deux figures, mais également de ceux de Poséidon, Apollon, Dionysos, Asclépios, Héphaïstos, Pan et Hermès⁴⁶. Or Servius présente Hylas comme un simple « compagnon d'Hercule »⁴⁷, tandis que SD précise que le jeune homme était très cher aux yeux du demi-dieu du fait de sa beauté, ce qui ne laisse guère d'ambiguïté quant à leurs relations. De même, on peut constater que Servius, au contraire de SD, ne s'attarde guère sur l'histoire de Ganymède *ad Aen.* I, 28. Il est difficile de ne pas voir dans une telle convergence l'expression d'une sensibilité en accord avec celle de l'époque.

2.3.2. Une réponse aux critiques des chrétiens ?

Face à l'immense reproche lié à l'immoralité des mythes, on constate là encore que Servius tend à en proposer une lecture qui ne peut guère irriter son public non-païen. Si l'on parcourt les écrits des auteurs chrétiens, on s'aperçoit que leurs reproches sont surtout dirigés contre Saturne, qui émascule son père et mange ses enfants ; Jupiter et ses nombreux adultères ; Romulus, le fondateur de Rome fratricide ; Hercule, le mortel devenu dieu, à la naissance infâmante. À propos de ce dernier, nous nous contenterons de résumer ce que nous avons écrit ailleurs⁴⁸ : alors que le texte virgilien s'y prêtait, Servius passe sous silence les circonstances de sa naissance, ainsi que son asservissement à une femme, Omphale. Si Lactance⁴⁹ souligne dans ses écrits que la vraie force eût été la maîtrise de soi, ce qui est à l'opposé de l'image que Virgile donne d'Hercule en proie au *furor*, le *grammaticus* gomme au contraire totalement cette représentation, ainsi que tout ce qui a trait à son infidélité. Encore une fois, l'ensemble de ces points sont au contraire évoqués et développés dans SD. Nous ne nous attarderons pas non plus sur ce qu'a écrit Philippe Bruggisser⁵⁰ de la représentation de Romulus dans les commentaires serviens : le point le plus important réside dans le refus de considérer le fondateur de Rome comme un fratricide. Servius fait appel à une tradition peu connue, dont se moque d'ailleurs Augustin⁵¹ :

ad Aen. VI, 779 : *etenim ad captanda auguria montem Palatinum Romulus tenuit, Auentinum Remus. Qui prior sex uultures uidit, post Romulus*

⁴⁶ PSEUDO-CLÉMENT, *Homélie* V, 15.

⁴⁷ *Ad Buc.* VI, 43 : *comitem Herculis*.

⁴⁸ LAFOND 2016.

⁴⁹ LACTANCE, *Institutions divines* I, 9, 4-6.

⁵⁰ BRUGGISSER 1987.

⁵¹ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* III, 6.

duodecim. Et cum ille tempore, ille numero de condenda urbe certarent, orta contentione de urbis nomine inter exercitum, a Romuli militibus Remus occisus est. Fabulosum enim est quod a fratre propter muros dicitur interemptus.

« Pour prendre les augures, Romulus occupa le Palatin et Rémus l’Aventin. C’est Rémus qui le premier vit six vautours et Romulus qui ensuite en vit douze. Comme l’un alléguait le moment où il avait vu les vautours, l’autre leur nombre, dans leur dispute sur la fondation de la ville, un conflit se fit jour dans l’armée à propos du nom qu’elle porterait : c’est alors que Rémus fut tué par les soldats de Romulus. C’est en effet une légende que de dire qu’il fut tué par son frère à cause des murs. »

Bruggisser a également montré la façon dont le scholiaste estompe la gravité de l’enlèvement des Sabines ainsi que le problème que constitue l’asile quant à l’origine des Romains. On pourrait bien sûr douter de cette volonté du commentateur d’adoucir les traits les plus souvent reprochés par les chrétiens à ces grandes figures mythologiques, en appeler à la tradition grammaticale, ne pas accepter l’idée d’un quelconque système qui viserait à répondre aux critiques. Il n’en demeure pas moins que, alors que les mythes n’occupent pas une place prépondérante dans les commentaires, Servius consacre près d’une centaine de scholies à Hercule, qui n’apparaît guère que dans deux chants de l’*Énéide*. Mocci, qui réfute la position de Bruggisser, a néanmoins dénombré 63 références à Romulus dans le commentaire pour six occurrences dans l’*Énéide*, preuves de l’importance que Servius accorde à ces deux noms, si présents également dans les écrits chrétiens. De même, le scholiaste reviendra à plusieurs reprises dans ses écrits sur une rationalisation de Saturne, comme nous l’avons vu plus haut.

Ce faisceau d’éléments – valorisation d’un amour chaste, pudeur, volonté d’atténuer l’aspect immoral de certains mythes, notamment pour des figures particulièrement attaquées – nous a conduit à nous demander si, au lieu de l’expression d’une opposition païenne, il ne faudrait pas voir plutôt dans les commentaires une volonté de dialogue avec les chrétiens. De dialogue et non de soumission, car Servius est un païen, qui affirme ses conceptions personnelles sur les enfers, par exemple, dans la lignée néo-platonicienne, bien que sa pensée semble parfois manquer de cohérence et tenir davantage de l’éclectisme. Il maintient en effet un certain nombre de points en lien avec les mythes qui font pourtant l’objet de critiques de la part des chrétiens, mais qui seront repris avec succès par les générations suivantes. Lactance⁵² reprochait ainsi aux dieux païens d’avoir été des hommes divinisés non pour leurs qualités morales, mais pour leurs bienfaits. Or Servius s’attache précisément, tout au long de son commentaire, à associer les dieux à l’idée de bienfaiteur, de civilisateur, ce qui sera repris très couramment au Moyen Âge et à la Renaissance, comme l’a montré Sez nec⁵³ :

⁵² LACTANCE, *Institutions divines* I, 18.

⁵³ SEZNEC 1993, p. 33-34.

Saturne est par exemple dépeint comme un législateur qui enseigne l'agriculture aux hommes *ad Aen.* VIII, 319 et 322. De même, Jean Pépin avait noté la forte présence de la tradition historique chez les opposants aux païens, pour les raisons que nous avons vues plus haut, mais l'avait également remarquée chez Servius. De fait, cette interprétation occupera une place d'importance chez Isidore, dans le livre VIII des *Étymologies* qui traite notamment des dieux païens et reprend de façon littérale certaines notices mythographiques du commentateur. Si celui-ci reconnaît en outre, tout comme Augustin, que la tradition physique offre des interprétations fluctuantes⁵⁴, il l'utilise néanmoins fréquemment et l'on retrouvera ces exégèses bien souvent reprises, textuellement là aussi, chez les mythographes du Vatican. Gisèle Besson⁵⁵ a souligné que le troisième d'entre eux ne s'appuie à aucun moment sur Augustin, jugé trop critique ; Servius en revanche est devenu un auteur de référence en matière mythographique chez les auteurs chrétiens, peut-être précisément pour cette tentative de dialogue, voire de compromis.

Ajoutons que, depuis quelques années, plusieurs chercheurs ont révélé de troublants points de convergence entre Servius et des auteurs chrétiens : Aldo Setaioli⁵⁶ considère que la conception de l'âme telle qu'elle apparaît au livre VI des commentaires (notamment *ad Aen.* VI, 745) s'avère proche sur plusieurs aspects de la pensée de Tertullien et d'Arnobé ; Emmanuelle Jeunet-Mancy⁵⁷ ne trouve pour source d'une mention de l'inceste chez les Perses que le seul Tertullien ; Jean-Yves Guillaumin⁵⁸ relève chez le *grammaticus* une expression qui n'apparaît que chez Lactance. Au-delà de possibles sources communes, ces points de contact tendraient à prouver pour le moins que Servius avait bien une profonde connaissance des écrits chrétiens.

Conclusion

Symmaque a écrit en 384 : « Qu'importe la doctrine par où chacun recherche la vérité. On ne saurait par un seul chemin accéder à un si grand mystère »⁵⁹. Cette déclaration pourrait sans doute s'appliquer à Servius, lequel

⁵⁴ *Ad G.* II, 325 : *interdum pro aere Iuno, pro aethere Iuppiter ponitur ; aliquotiens et pro aere et pro aethere Iuppiter, Iuno uero pro terra et aqua* « Junon est parfois employée pour désigner l'air, Jupiter l'éther ; quelquefois, Jupiter est mis aussi bien pour l'air que pour l'éther et Junon pour la terre et l'eau ».

⁵⁵ BESSON 2016, p. 186.

⁵⁶ SETAIOLI 1995, p. 18-19.

⁵⁷ JEUNET-MANCY 2012, p. LXXXI.

⁵⁸ GUILLAUMIN 2012, p. 243, n. 23.

⁵⁹ SYMMAQUE, *Rapports* III, 10 (trad. J.-P. Callu) : *quid interest qua quisque prudentia uerum requirat ? Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.*

serait mû non par un désir d'affrontement, mais par une recherche de compromis. Alors que beaucoup ne voient que des attaques à l'encontre de son prédécesseur, Bruno Bureau a noté avec justesse la présence, dans les écrits serviens, d'une réelle volonté de dialogue avec Donat⁶⁰ ; cette aspiration peut apparemment s'étendre aux chrétiens. Au-delà des règles figées du commentaire grammatical, le scholiaste semble sans cesse s'intéresser aux préoccupations et au goût de son temps, ainsi que l'ont noté des chercheurs comme Jones à propos de sa méthode exégétique et Holtz pour l'écriture de ses traités de métrique et de prosodie⁶¹. Il intègre ainsi aux auteurs de référence traditionnels les écrivains de l'âge d'argent, Lucain (145 occurrences contre une dans SD et chez Donat) ou Juvénal (84 occurrences contre 4 dans la version longue du commentaire). Cet intérêt pour ceux qu'il qualifie de *recentes idonei* se trouvait auparavant non pas dans la tradition grammaticale, mais chez Lactance et Tertullien. Émile Thomas, en 1879, parlait déjà de « nouvelle méthode » servienne et louait la « forme, claire et commode »⁶² de son commentaire. Il est certain que Servius a opté pour une exégèse bien plus succincte, condensée que ses prédécesseurs. Il n'a pas la volonté de tout dire, comme en témoigne la masse d'indications mythographiques que proposent les ajouts de Daniel : d'où l'importance de ce qui est retenu par le scholiaste, révélateur de choix significatifs. Ouvert sur son temps, Servius prend en compte les critiques des chrétiens à l'égard du mythe et offre à ses lecteurs une interprétation qui ne peut que plaire, comme le prouve le succès de son commentaire dans les siècles qui l'ont suivi. Cette aptitude à tenir compte des goûts de son époque, qui dépasse largement le simple aspect mythographique, n'est-elle pas ce qui a permis au commentaire, contrairement à ceux de ses prédécesseurs, d'avoir été si souvent repris par les auteurs chrétiens et d'être parvenu jusqu'à nous ?

BIBLIOGRAPHIE

BÉJUIS-VALLAT M. 2012, « *Servius Danielis* et la “double ascendance” d'Énée et des Troyens », *Eruditio Antiqua* 4, p. 289-311.

BESSON G. 2016, « *Tractatus fortasse non otiosus* : méthode et enjeux du traité du Troisième Mythographe du Vatican », in *Lire les mythes. Formes, usages et*

⁶⁰ BUREAU 2011, p. 231.

⁶¹ JONES 1961 et HOLTZ 1981, p. 223.

⁶² THOMAS 1879, p. 129.

- visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance, A. Zucker – J. Fabre-Serris – J.-Y. Tilliette – G. Besson (éds.), Villeneuve d'Ascq, p. 177-198.
- BRUGGISSER P. 1987, *Romulus Servianus. La légende de Romulus dans les "Commentaires à Virgile" de Servius : mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn.
- BUREAU B. 2011, « Servius lecteur du Térence de Donat », in *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, M. Bouquet – B. Méniel (éds.), Rennes, p. 219-257.
- CAMERON A. 2011, *The Last Pagans of Rome*, Oxford – New York.
- CASALI S. 2008, « "Ecce ἀμφιβολικῶς dixit" : allusioni "irrazionali" alle varianti scartate della storia di Didone e Anna secondo Servio », in *Servio : stratificazioni esegetiche e modelli culturali*, S. Casali – F. Stok (éds.), p. 24-37.
- CHUVIN P. 2011, *Chronique des derniers païens*, Paris [1^e édition : 1990].
- CLÉMENT-TARANTINO S. 2016, « Servius mythographe ? Réflexions à partir du commentaire au chant 1 de l'Énéide », *Polymnia* 2, p. 120-162.
- DASPET F. 2016, « L'histoire fabuleuse du mûrier dans le commentaire aux *Bucoliques* de Virgile », in *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, A. Garcea – M.-K. Lhommé – D. Vallat (éds.), Hildesheim, p. 437-464.
- DELVIGO M. L. 2012, « *Secundum fabulam, secundum veritatem* : Servio e il mito », *Prometheus* 38, p. 179-193.
- GUILLAUMIN J.-Y. 2012, « Traces de christianisme dans les scolies du Servius Danielis à l'Énéide IV », *Eruditio antiqua* 4, p. 233-246.
- HOLTZ L. 1981, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris.
- JEUNET-MANCY E. 2012, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile, livre VI*, Paris.
- JONES J. W. 1961, « Allegorical Interpretation in Servius », *Classical Journal* 56, p. 217-226.
- LAFOND M. 2009, « Lectures de Protée dans les commentaires serviens : entre silence et saturation », in *Protée en trompe-l'œil : genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon*, A. Rolet (éd.), Rennes, p. 293-312.

- 2011, « Spécificités et réception du commentaire aux *Géorgiques* : l'exemple d'Isidore de Séville », in *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, M. Bouquet – B. Méniel (éds.), Rennes, p. 339-354.
- 2016, « La figure d'Hercule dans les commentaires de Servius », in *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, A. Garcea – M.-K. Lhommé – D. Vallat (éds.), Hildesheim, p. 465-478.
- MOCCI M. 2015, *Allegoria e figura nel commento all'Eneide di Servio*, Tesi di Laurea, Venise.
- PÉPIN J. 1958, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- RATTI S. 2016, *L'Histoire auguste. Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- SETAIOLI A. 1995, *La Vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt.
- 2004, « Interpretazioni stoiche ed epicuree in Servio e la tradizione dell'esegesi filosofica del mito e dei poëti a Roma (Cornuto, Seneca, Filodemo) », *International Journal of the Classical Tradition* 10 (3), p. 335-376 et 11 (1) p. 3-46.
- SEZNEC J. 1993, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris [1^{ère} édition : 1940].
- THOMAS E. 1879, *Scoliaſtes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*, Paris.