



TRACES DE CHRISTIANISME
DANS LES SCOLIES DU SERVIUS DANIELIS À L'ÉNÉIDE IV

JEAN-YVES GUILLAUMIN
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

Résumé

Certaines scolies du commentaire du Servius Danielis sur l'*Énéide* IV paraissent manifester l'influence de textes des Pères de l'Église.

Abstract

Some scholia of Servius Danielis' comment on *Aeneid* IV seem to show the influence of texts from the Fathers of the Church.

Le chant IV de l'*Énéide* est celui des amours de Didon et d'Énée, et le commentaire des deux Servius, à propos de ce *liber*, se fait souvent moralisateur autant et plus que grammatical. Toute une série de problèmes se posent aux yeux de Servius et du plus récent Servius Danielis¹. Dans cet amour promis à l'échec, qui donc porte les responsabilités : les dieux ? la destinée ? Énée ? Didon ? Et si les responsabilités sont humaines, peuvent-elles s'expliquer par des erreurs et des fautes ? La religion, la morale, ont-elles été respectées ? La question vaut, certes, pour Énée, mais on sent que pour le Servius Danielis au moins elle concerne sans doute davantage Didon que le prince troyen. Le *furor* qui s'est emparé de la reine ne lui donne pas d'excuse et l'on devine, à lire certaines scolies très moralisantes, que le commentateur n'approuve pas sa conduite.

S'il ne l'approuve pas, c'est en vertu d'attitudes morales peu originales, qui portent la mentalité masculine à se méfier d'une femme réputée n'avoir pas été capable de respecter son serment de fidélité à un époux disparu. À partir du moment où Didon commence à s'intéresser à Énée, elle est perdue. Mais une veuve qui, incapable de supporter son veuvage, songe à prendre un nouvel époux, cette veuve-là suscitera-t-elle de la pitié ?

La tonalité générale des réflexions auxquelles se livre le Servius Danielis à propos de l'héroïne n'est guère favorable à Didon. Elle a perdu tout contrôle d'elle-même et elle est entraînée par la passion, ce qui est indigne, chez elle, et de la femme vertueuse et plus encore de la reine. Sans doute le rejet de la femme travaillée par le désir et l'amour alors qu'elle devrait se consacrer entièrement au souvenir de son époux disparu est-il quelque chose sur quoi l'Antiquité se trouverait en plein accord avec les périodes qui lui ont succédé. Sans doute, là-dessus, le christianisme s'est-il placé dans la continuité de réactions et de condamnations qui ne sont pas nées avec lui. Par ailleurs, la question de savoir si l'on doit se marier ou non (cf. le commentaire du Servius Danielis à 4, 12) était un thème de discussion dans les écoles de rhétorique² ; et Jérôme³ se fait l'écho des affirmations de Théophraste, qui, après avoir posé les conditions d'un bon mariage pour le fiancé et pour la fiancée, termine en disant que le concours de toutes est bien rare.

Le rejet de la femme « infidèle » (au souvenir de son époux disparu en tout cas) et son corollaire, le conseil ou l'ordre intime aux veuves de ne pas se

¹ C'est par commodité que nous parlerons dans cette étude, comme nous le faisons ici, du Servius Danielis ; cela n'implique aucunement que nous pensions qu'il y a eu un commentateur unique, en une époque et en un lieu précis quoique inconnus, qui devrait être désigné de ce nom ; il semble bien plutôt que le commentaire ainsi dénommé soit une sorte de millefeuille constitué par différentes strates d'origine et d'époque différentes.

² QUINTILIEN 2, 4, 25 ; 3, 5, 8, 12, 13 ; 3, 5, 11 ; 3, 8, 4.

³ *Contre Jovinien* 1, 47 = 313 C.

remarier, sont largement présents dans la littérature des Pères. Il est curieux de voir le Servius Danielis abonder dans le même sens, et parfois en reprenant apparemment les expressions mêmes de la tradition patristique.

La valeur supérieure de la virginité, laquelle surpasse la condition du mariage même si celui-ci possède une valeur divine indiscutable, est par exemple le thème du *De uirginitate* d'Augustin. C'est de ce traité que les *Étymologies* d'Isidore⁴ reprennent le fond de la pensée lorsque l'évêque de Séville entreprend d'énumérer, sans aucune référence à l'*Énéide*, les qualités que l'on attend de la fiancée⁵ et lorsque, dans un autre passage dont le contenu est proche⁶, il termine, comme dans le passage des *Étymologies*, en se plaignant de ce qu'aujourd'hui, ce ne sont plus les mœurs de la femme qui comptent le plus, mais sa richesse et sa beauté. De cela on a un écho chez le Servius Danielis⁷. Mais nous allons examiner plus précisément quelques passages de ce commentaire dans lesquels la similitude entre le Servius Danielis et certains écrits des Pères ne se borne pas à l'idée, mais va jusqu'à la reprise de l'expression.

1. Au v. 19, il s'agit de commenter *culpae*. Servius le fait en quelques mots et explique que l'emploi virgilien de *culpae* s'explique par « l'usage ancien, par lequel étaient exclues de la prêtrise celles qui avaient été mariées deux fois ». Cet interdit, on l'apprendra plus loin, s'imposait notamment à l'épouse du flamine. Mais, sur la base de ce texte, la rédaction du Servius Danielis est renouvelée. Car, pour expliquer l'expression servienne « étaient exclues de la prêtrise », le Servius Danielis ajoute au texte de son prédécesseur cette glose : « c'est-à-dire ne pouvaient couronner la Fortune des femmes ».

Le latin du commentaire, sur le noyau constitué par la scolie de Servius (*repellebantur a sacerdotio bis nuptae*), se développe donc, après l'intervention-ajout du Servius Danielis, en une phrase plus ample : *repellebantur a sacerdotio – id est Fortunam muliebrem non coronabant – bis nuptae*. Or, la *Fortuna muliebris* n'est couronnée que chez Servius Danielis et chez Tertullien. Dans le *De monogamia* 17, ce dernier écrivait : *Fortunae muliebri coronam non imponit nisi uniuira, sicut nec matri matutae*. On est contraint de poser Tertullien comme la source de l'expression reprise par le Servius Danielis, qui paraît connaître et utiliser le *De monogamia*, dans lequel, il faut du reste le souligner, la doctrine est adoucie par rapport à celle du *De exhortatione castitatis* où l'auteur s'appuyait avec beaucoup de mauvaise foi sur une lecture tronquée ou erronée de textes

⁴ *Étymologies* 9, 7, 28.

⁵ Liste qui pourrait remonter à MUSONIUS RUFUS, I^{er} s. ap. J.-C., 13 B éd. C. Lutz, YCS 10, 1947, et au-delà à un traité perdu de Théophraste sur le mariage : voir S. TREGGIARI, *Roman Marriage : Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991.

⁶ *De ecclesiasticis officiis* 2, 20, 9 (CCSL 113, p. 92) ; *De coniugatis*, PL 83 col. 812.

⁷ Scolie au v. 12 du chant IV.

pauliniens. Dès lors, il semble que le Servius Danielis sollicite un texte patristique pour compléter le commentaire de Servius en le tirant dans une direction chrétienne. Le drame de Didon doit constituer pour toute veuve chrétienne un exemple à méditer et à ne pas imiter. Ce qui intéresse le Servius Danielis, ce n'est plus tant l'indication d'érudition touchant à la religion romaine (l'interdiction de se remarier faite à l'épouse du flamine) que l'occasion de stigmatiser les *bis nuptae*. De fait, la précision qu'introduit le commentateur pseudo-servien (*id est Fortunam muliebrem non coronabant*) n'est pas l'explication exactement attendue pour *repellebantur a sacerdotio*, et ne se justifie donc que par la volonté d'introduire dans l'affaire une référence à Tertullien. Il n'est même pas impossible que la simple allusion *Fortunam muliebrem coronare* à l'expression caractéristique de Tertullien soit suffisante pour convoquer automatiquement le souvenir du *De monogamia* et de sa doctrine dans l'esprit d'un lecteur suffisamment informé.

2. Dix vers plus loin, le v. 29 fait l'objet d'une scolie assez longue que le Servius Danielis est seul à présenter. Le lemme virgilien retenu est *seruet sepulchro* et, après avoir expliqué que *sepulchro* vaut ici *mortuus*, le commentateur passe (au moyen de l'adverbe *sane*, comme cela se voit fréquemment) à un autre sujet qui lui tient davantage à cœur. C'est de nouveau de la *flaminica* qu'il est question, et de la règle qui lui impose de ne pas se remarier en cas de veuvage : la thématique est la même que celle de la scolie au v. 19. La *flaminica*, répète la présente scolie, ne peut jamais avoir qu'un seul mari : *flaminicam nisi unum uirum habere non licet*. Sans être absolument identique, la tournure est proche cependant, de nouveau, d'une phrase de Tertullien encore, dans le *De exhortatione castitatis* cette fois (ch. 13) : *flaminica non nisi uniuira est*. Si le *mot* n'apparaît pas chez le Servius Danielis, l'*idée* revient ici pour la deuxième fois. Or, à la fin du *De exhortatione castitatis* (ch. 13), où il parle du flamine et de son épouse, Tertullien énumère avant de terminer le traité une série d'exemples qui sont tirés de l'antiquité païenne et qui militent contre le remariage ; quelques lignes après l'exemple du flamine et de son épouse⁸, il invoque celui de... Didon :

« Se dresseront aussi face à nous pour porter témoignage des femmes de ce monde qui ont acquis la célébrité pour avoir persisté dans le veuvage : Didon, fugitive sur un sol étranger, qui aurait dû aspirer à épouser un roi, mais qui, pour ne pas connaître deux hymens, aima mieux brûler que de se marier... »⁹

⁸ *Certe flaminica non nisi uniuira est. Et flaminis lex est – nam ipsi pontifici maximo iterare matrimonium non licet – utique monogamiae gloria est.*

⁹ *Erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob uniuiratus obstinationem famam consecutae : aliqua Dido, quae profuga in alieno solo, ubi nuptias regis ultro optasse debuerat, ne tamen secundas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere ; la phrase*

La même phrase, à peu près, sera de nouveau écrite dans le *De monogamia* 17 :

Exsurget regina Carthaginis et decernet in christianas, quae profuga et in alieno solo et tantae ciuitatis cum maxime formatrix, cum regis nuptias ultro optasse debuisset, ne tamen secundas eas experiretur, maluit e contrario uri quam nubere.

Dans les deux cas, la phrase se termine par un jeu de mots reposant sur l'inversion de la formule paulinienne, « mieux vaut se marier que de brûler ». C'est donc, cette fois, une interprétation positive de l'histoire de Didon que suggère l'écrivain chrétien. La reine de Carthage rejoint de manière un peu inattendue la sainteté de la *flaminica* en refusant la souillure d'un second mariage. Il y a deux manières de traiter ce thème de l'interdiction du remariage, d'un point de vue chrétien (ou plutôt du point de vue de certains textes chrétiens de l'époque). Ou bien : la flaminique, dont Didon est une figure aux yeux du Servius Danielis, ne peut contracter un second mariage, et la reine, envisageant dès le début du chant IV d'épouser Énée à qui elle voue un immense amour, envisage le sacrilège ; que chaque veuve chrétienne en tire la leçon ! Ou bien : certes, Didon a envisagé d'épouser un second mari (Énée dans la version commune de la légende, Iarbas pour Tertullien et Jérôme), mais c'eût été un sacrilège, et finalement elle a préféré éviter de le commettre, en ayant recours au suicide sur le bûcher : la mort est préférable au remariage. La comparaison du début du chant IV (qui permet la première de ces deux interprétations) avec la fin du même chant (qui supporte la deuxième) fait de Didon un personnage en marche sur le chemin de sa rédemption, et qui réussit finalement (mais au prix d'un autre crime, tout de même : le suicide) à éviter la souillure. Didon devient alors un modèle à imiter pour la veuve chrétienne (dans son refus du remariage, voulons-nous dire, non pas dans son suicide). C'est bien, au fond, ce que dit Tertullien. C'est aussi de cette manière que Jérôme interprétait la légende dans sa *Lettre 123 (ad Geruchiam de monogamia)*. Dans cette lettre, reprenant l'enseignement de Paul, il se résigne à admettre le remariage si c'est la seule manière pour une jeune veuve d'éviter de prendre des amants¹⁰, et plus généralement, si c'est le seul moyen pour une veuve d'échapper au diable¹¹. Au § 7, il écrit : *Stringam breuiter reginam Carthaginis, quae magis ardere uoluit quam Iarbae regi nubere* ; il énumère dans cette phrase,

enchaîne sur l'exemple de Lucreèce : *uel illa Lucretia, quae etsi semel per uim et inuita alium uirum passa est, sanguine suo maculatam carnem abluit, ne uiueret iam non sibi uniuira.*

¹⁰ *Lettre 123 ad Geruchiam de monogamia*, § 4 : *multo tolerabilius est digamum esse quam scortum, secundum habere uirum quam plures adulteros.*

¹¹ *Ibid.*

à la suite de Tertullien, les trois exemples de Didon¹², de l'épouse d'Hasdrubal et de Lucrece. Il existe donc bien des traces d'une « christianisation » du personnage de Didon, et il ne serait pas étonnant que l'on puisse inscrire dans ce fil la démarche au moins partielle et implicite du Servius Danielis.

Insistons d'ailleurs sur ce point, que la transformation de Didon en *flaminica* ne se trouve que chez le Servius Danielis dans le commentaire au chant IV, et que parallèlement on peut avancer les deux passages précités de Jérôme et de Tertullien, dans lesquels la *flaminica* d'une part, Didon d'autre part, sont deux exemples qui apparaissent à peu de lignes de distance l'un de l'autre, tous deux pour célébrer la vertu de païennes qui ne se remarièrent point, *exemplum* que l'on oppose au relâchement des veuves chrétiennes tentées par un second mariage.

Il serait du reste intéressant de verser au dossier l'ensemble du texte de Jérôme, *Lettre* 123, 7, s'inspirant de Tertullien *De exhortatione castitatis* 13 :

Hierophanta apud Athenas eiurat uirum et aeterna debilitate fit castus¹³, flamen unius uxoris ad sacerdotium admittitur, flaminica quoque unius mariti uxor eligitur, ad tauri Aegyptii sacra semel maritus adsumitur, ut omittam uirgines Vestae et Apollinis Iunonisque Achiuae et Dianae ac Mineruae¹⁴, quae perpetua sacerdotii uirginitate marcescunt. Stringam breuiter reginam Carthaginis, quae magis ardere uoluit quam Iarbae regi nubere, et Hasdrubalis uxorem, quae adprehensis utraque manu liberis in subiectum se praecipitauit incendium, ne pudicitiae damna sentiret, et Lucretiam, quae amissa gloria castitatis noluit pollutae conscientiae superuiuere¹⁵.

¹² Cette autre version de la légende, celle de Tertullien reprise par Jérôme (Didon se suicidant plutôt que d'accepter un remariage), était d'ailleurs en accord avec la scolie de SERVIUS *ad Aen.* 4, 36 à propos de *despectus Iarbas*.

¹³ Cf. JÉRÔME, *Contre Jovinien* 1, 49 : *antequam religio nostra fulgeret in mundo, unicubas semper habuisse inter matronas decus, per illas fortunae muliebri sacra fieri solitum, nullum sacerdotem digamum, nullum flaminem bimaritum : hierophantas quoque Atheniensium usque hodie cicutae sorbitione castrari, et postquam in pontificatum fuerint allecti, uiros esse desinere.*

¹⁴ Ce sont des exemples que Jérôme reprend littéralement à TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis* 13.

¹⁵ La réunion des deux « reines » de Carthage, l'ancienne et la plus récente, vient de chez TERTULLIEN, *ad martyras* 4 : *... cum feminae quoque contempserint ignes : Dido, ne post uirum dilectissimum nubere cogereetur ; item Asdrubalis uxor, quae iam ardente Carthagine, ne maritum suum supplicem Scipionis uideret, cum filiis suis in incendium patriae deuolauit ;* elle sera reprise par Jérôme puis par OROSE, *Histoires* 4, 23 : *Vxor Hasdrubalis se duosque filios se cum uirili dolore et furore femineo in medium iecit incendium, eundem nunc mortis exitum faciens nouissima regina Carthaginis quem quondam prima fecisset.* L'expression *regina Carthaginis* pour désigner Didon semble passer de chez Tertullien jusqu'à Orose par l'intermédiaire de Jérôme.

Par ailleurs, Jérôme, dans la même *Lettre* 123, 5, parlant en général du non remariage de la veuve, ajoute que le prêtre non plus ne peut pas se remarier¹⁶ ; on ne peut manquer de voir un parallèle à ce passage (ou un héritage lointain) dans la façon dont le Servius Danielis, affirmant cette obligation qui s'imposait à la *flaminica*, rappelle fortement que « le flamine non plus ne se remariait pas » (IV, 29).

Enfin, un peu plus loin, au § 13 de la même lettre, Jérôme commente explicitement les conseils d'Anna à Didon¹⁷. On voit ainsi combien les Pères¹⁸ ont commenté et utilisé l'exemple de la reine de Carthage, mise en rapport avec la *flaminica* romaine, dans une direction tout à fait semblable à celle que prend le Servius Danielis dans son propre commentaire du chant IV.

3. Une autre expression qui appelle l'attention surgit dans le commentaire du Servius Danielis au v. 58 : c'est *fructus matrimonii* pour désigner les enfants. Cette expression n'apparaît pas dans la littérature classique. En revanche, on la trouve quatre fois chez les Pères ; et trois de ces occurrences sont chez Tertullien. La première apparaît dans l'*Apologeticum* 6 :

At nunc in feminis prae auro nullum leue est membrum, prae uino nullum liberum est osculum, repudium uero iam et uotum est, quasi matrimonii fructus ;

« Mais aujourd'hui, chez les femmes, pas un membre qui ne soit alourdi par l'or, pas un baiser qui ne sente le vin ; quant au divorce, c'est leur vœu profond, comme si c'était le fruit du mariage »,

avec un jeu de mots désabusé, puisque le *matrimonii fructus* serait plutôt à reconnaître dans le fait d'avoir des enfants, non pas dans le fait de divorcer. La seconde occurrence est dans le *De monogamia* 11 :

¹⁶ *Lettre* 123, 5 : *et nos putabamus sacerdotum hoc tantum esse priuilegium, ut non admittatur ad altare, nisi qui unam habuerit uxorem ; non solum enim ab officio sacerdotali digamus excluditur, sed et ab elemosyna ecclesiae.*

¹⁷ *Quasi in breui tabella latissimos terrarum situs ostendere uolui, ut pergam ad alias quaestiunculas, quarum prima de Annae consilio est : sola ne perpetua maerens carpere iuuenta nec dulces natos ueneris nec praemia noris ? id cinerem aut manes credis curare sepultos ? cui breuiter respondeat ipsa, quae passa est : tu lacrimis euicta meis, tu prima furentem his, germana, malis oneras atque obicis hosti. Non licuit thalami expertem sine crimine uitam degere more ferae tales nec tangere curas. Non seruata fides cineri promissa Sychaeo. Proponis mihi gaudia nuptiarum ; ego tibi opponam pyram, gladium, incendium. Non tantum boni est in nuptiis, quod speramus, quantum mali, quod accidere potest et timendum est, etc.*

¹⁸ Il n'est pas question, évidemment, de tenir pour rien le texte d'Aulu-Gelle (10, 15, 26) sur le *flamen* et la *flaminica*, qui est nécessairement une source de Tertullien et de Jérôme ; mais dans cette étude, nous sommes particulièrement attentif aux influences directes exercées par ces deux Pères sur le Servius Danielis.

Quomodo in matrimonio adhuc positos a fructu matrimonii auocat, dicens in collectum esse tempus, si per mortem matrimonio elapsos iterum in matrimonium reuocat ?

« Comment (Paul) peut-il détourner du fruit du mariage ceux qui sont encore dans le mariage, en disant que c'est pour un temps court [= 1 Co 7, 5 ; cf. 7, 29], s'il appelle de nouveau au mariage ceux qui, à cause de la mort, ont échappé au mariage ? »

Ensuite, au ch. 16 du même traité, on lit :

Satis opportunos nouissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colligant, ubera fluitantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes ;

« Qu'elles recueillent en se remarquant des fruits suffisamment convenables pour ces temps qui sont les derniers : seins gonflés, nausées de la grossesse et nourrissons vagissants »,

ce qui rejoint le *De exhortatione castitatis* 12, texte qui souligne qu'il est inutile et même gênant d'avoir des enfants. Pierre Chrysologue, *Collectio sermonum*, sermo 92, est moins catégorique et admet l'intérêt d'avoir des enfants :

Honor coniugii, matrimonii dignitas est procreatio dulcium liberorum ; satis enim graue est et satis triste et uirginitatis carere praemio et filiorum solacia non habere, sustinere onera matrimonii et ad fructum matrimonii non uenire

« L'honneur des épousailles, la gloire du mariage, c'est la procréation de tendres enfants ; car il est bien pénible et bien triste de se priver du prix de la virginité sans obtenir la consolation d'avoir des fils, de supporter le poids du mariage sans parvenir au fruit du mariage. »

En disant que « le fruit du mariage consiste dans les enfants », le Servius Danielis apparaît bien proche de la formulation de Pierre Chrysologue, laquelle diffère de la pensée radicale de son prédécesseur Tertullien condamnant le mariage de manière quasiment absolue : si l'expression *fructus matrimonii* semble trouver son origine chez Tertullien, elle est ensuite réutilisée chez Pierre Chrysologue et chez le Servius Danielis dans une autre perspective, alors que ce dernier, comme on l'a vu précédemment, se place fréquemment, dans d'autres scolies, dans le prolongement des prises de position hostiles au mariage qui sont celles de Tertullien.

4. Dans la même scolie au v. 58, et sans solution de continuité, ce qui est en soi remarquable, vient l'idée que, si l'on peut dire que Liber est une divinité hostile au mariage, c'est qu'il ne pratique pas la fidélité, mais la débauche. La phrase latine du Servius Danielis est celle-ci :

Apollinem et Liberum contrarios nuptiis dicunt quod ille expers uxoris uulgari amore¹⁹ sit usus, ille inter Bacchas non fida conubia sed stupra exerceat, nec nisi raptam coniugem habere potuerit.

Or, on lit chez Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 15, 17 :

Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt ; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per conubium, sed per stuprum potius conuenerunt ;

« D'ailleurs, si les deux époux en sont là [à exposer les enfants qu'ils ne voulaient pas avoir, parce qu'ils ne s'étaient mariés que pour pouvoir satisfaire leur désir sexuel], ce ne sont plus des époux ; et si telles ont été leurs dispositions depuis le début, ce n'est point par le mariage qu'ils se sont unis, mais par la débauche ».

On ne trouve nulle part ailleurs cette opposition (nettement marquée par *non...*, *sed...*) entre *conubium* et *stuprum*, ni dans la littérature classique, ni chez les Pères.

5. Commentant le vers 117 dans une scolie qui lui est entièrement personnelle, le Servius Danielis livre deux hypothèses pour expliquer le qualificatif *miserrima* appliqué à Didon. Ou bien il s'agit, dit-il, de la pitié ressentie par Junon envers la reine entourée de pièges ; ou bien Didon est *miserrima* aux yeux de Junon parce qu'elle aura (après l'épisode de la grotte) « perdu sa chasteté », *miserrima quae perdidit castitatem*. On a ici sous les yeux la seule occurrence de l'expression *perdere castitatem* dans la littérature latine extérieure à la littérature chrétienne, au moins dans le corpus constitué par la *Bibliotheca Teubneriana Latina*. Or, *perdere castitatem* apparaît dans plusieurs textes chrétiens : chez Ambroise, Jérôme, Augustin, Césaire d'Arles (469-542), Fulgence de Ruspe (467-533). Ambroise utilise deux fois l'expression dans le *De uirginibus* et dans le *De lapsu uirginis consecratae*. On lit en effet dans le *De uirginibus* (PL 16 col. 203A) : *Castitas etiam angelos fecit. Qui eam seruauit angelus est ; qui perdidit diabolus*, « La chasteté fait aussi les anges. Qui l'a conservée est ange ; qui l'a perdue est diable. » Le *De lapsu uirginis consecratae* écrit (PL 16, col. 372B) : *Facilius te oportuit sanguinem cum spiritu fundere, quam perdere castitatem tuam*, « Il aurait fallu que tu laisses couler plus facilement ton sang avec ton esprit, plutôt que de perdre ta chasteté. » Jérôme aussi présente trois occurrences de *perdere castitatem*. Abandonner l'Église et rejoindre les hérétiques, c'est construire un véritable lupanar, et celui qui le fait agit de cette façon « parce qu'il a facilement perdu la chasteté de sa foi passée » (*quia facile praeteritam fidei perdidit castitatem*), écrit Jérôme dans son commentaire sur Ézéchiel (5, 16). C'était ici un emploi imagé de l'expression ; un

¹⁹ Dans *uulgari amore*, il y a peut-être un souvenir de Properce 1, 13, 11.

emploi plus concret se rencontre dans le *Contre Jovinien* 1, 41, à propos d'une vierge qui choisit de mourir plutôt que de vivre après un viol :

Narrant scriptores Graeci et aliam Thebanam uirginem, quam hostis Macedo corruperat, dissimulasse paulisper dolorem, et uiolatorem uirginitatis suae iugulasse postea dormientem : seque interfecisse gladio, ut nec uiuere uoluerit post perditam castitatem, nec ante mori quam sui ultrix existeret ;

« Les historiens grecs racontent encore qu'une autre jeune Thébaine, violée par un ennemi macédonien, dissimula quelque temps sa souffrance, et étrangla ensuite dans son sommeil celui qui avait abusé de sa virginité ; puis elle se tua par l'épée, ne voulant ni vivre après la perte de sa chasteté, ni mourir avant de s'être vengée par elle-même. »

Dans la *Vita Malchi* 6, voici une captive dont le mari est captif et disparu mais non point mort, et qui a été donnée en récompense, par leur nouveau maître, à un autre captif chrétien, Malchus : pas question de consommer cette union, et, dans la grotte où il l'a conduite en fin de journée (oui, une grotte ! on a ici un anti-Énée, une anti-Didon), la femme unit ses lamentations à celles de l'homme ; d'ailleurs, dit-elle, « même si mon mari me revenait, je conserverais cette chasteté que m'a enseignée la captivité, ou bien je mourrais plutôt que de la perdre »²⁰. Augustin²¹ exhorte à ne pas souiller la femme d'autrui :

Noli odisse in aliena quod amas in tua. Quidnam amas in tua ? castitatem. Hanc odis in aliena, quam amas in tua ? Hoc odis in aliena, cum qua concumbendo eius uis perdere castitatem ? Quod amas in tua, hoc uis interficere in aliena ?

« Ne va pas haïr chez la femme d'un autre ce que tu aimes chez la tienne. Qu'est-ce donc que tu aimes chez la tienne ? la chasteté. Vas-tu la haïr chez la femme d'un autre, cette chasteté que tu aimes chez la tienne ? Vas-tu haïr cela chez la femme d'un autre, car en couchant avec elle tu veux perdre sa chasteté ? Ce que tu aimes chez la tienne, tu veux le détruire chez celle d'autrui ? »

La formule reviendra chez Césaire d'Arles, *serm.* 90, 2 : *Hanc odisti in aliena, cum qua concumbendo eius uis perdere castitatem* ; mais, du même auteur, le *serm.* 92, 4 parle de la femme de Putiphar, *quae omnia ornamenta pudoris et uelamina perdiderat castitatis*, « qui avait perdu tous les ornements de la pudeur et tous les voiles de la chasteté ». Chez Fulgence de Ruspe enfin, on retrouve la perte de la « chasteté de la foi » dont parlait Jérôme que nous citons ci-dessus : *Et ideo non dubitauit castitatem fidei perdere, quia non se doluit*

²⁰ *Etiamsi uir meus ad me rediret, seruarem castitatem quam me captiuitas docuit, uel interirem antequam perderem.*

²¹ *Sermo* 343, éd. RB 66, p. 35 l. 195-198.

castitatem corporis amisisse, écrit-il²² ; l'hérétique arien « n'a pas hésité à perdre la chasteté de la foi, parce qu'il n'a pas eu de scrupule à perdre la chasteté du corps » : ici, l'expression *perdere castitatem* est reprise par la formulation voisine *castitatem amittere*.

C'est justement l'expression *amittere castitatem* qui avait servi, chez le Servius Danielis, à évoquer la « perte de la chasteté » de Didon dès le commentaire du premier vers : *post amissam castitatem*, on peut aller jusqu'à dire que la mort de Didon apparaît comme juste (*uidetur etiam iustus interitus*). Ce thème apparu dès le début du commentaire revient donc dans la scolie consacrée au v. 117. S'il est vrai que l'expression *perdere castitatem* est empruntée au discours des Pères, on saisit tous les sous-entendus auxquels se livre le Servius Danielis, renvoyant ici, par son emploi même, aux textes que nous avons repérés et qui sont conservés dans la mémoire du lecteur de la scolie²³.

6. C'est pour avoir examiné les points du commentaire précédemment énumérés que l'on a l'attention attirée, enfin, par trois mots du Servius Danielis qui auraient autrement toute chance de passer inaperçus. Il s'agit d'une glose au v. 458, dont le début est entièrement servien. Le commentateur, après avoir donné son avis sur *miro quod honore colebat*, y explique les mots virgiliens *uelleribus niueis* du v. 459. Ces « toisons neigeuses » qui décoraient le temple de Sychée renvoient, d'après lui, aux bandes de laine dont la nouvelle épouse décorait le montant de la porte de son époux, avant de la franchir. Voici le texte de Servius :

Moris enim fuerat ut nubentes puellae, simul uenissent ad limen mariti, postes antequam ingrederentur ornarent laneis uittis : unde ait 'uelleribus niueis' ; et oleo ungerent, unde uxores dictae sunt, quasi unxores.

Or, le Servius Danielis fait une addition de trois mots :

*Moris enim fuerat ut nubentes puellae, simul uenissent ad limen mariti, postes antequam ingrederentur, **propter auspiciam castitatis** ornarent laneis uittis : unde ait 'uelleribus niueis' ; et oleo ungerent, unde uxores dictae sunt, quasi unxores.*

²² *Ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani* 21.

²³ On peut signaler entre parenthèses une constatation curieuse : l'authentique Servius, commentant le v. 55 *soluitque pudorem*, écrit : *propter uincula castitatis* (c'est-à-dire que si Virgile a employé le verbe *soluere*, c'est qu'il était question des « liens de la chasteté ») ; le seul autre texte où l'on rencontre les *uincula castitatis* est chez LACTANCE, *Epitome diuinarum institutionum* 61, 8 : *Sed sicut femina castitatis uinculis obligata est, ne aliu concupiscat, ita et uir eadem lege teneatur, quoniam Deus uirum et uxorem unius corporis conpage solidauit*. Si cela montre quelque chose, c'est, une fois de plus, que les païens comme Servius étaient aussi des lecteurs de la littérature chrétienne, à laquelle ils ne dédaignaient pas de faire des emprunts, souvent pour la contester. Mais l'emprunt de Servius, si c'en est un, est ici isolé et n'a rien à voir avec les nombreux emprunts du Servius Danielis aux Pères.

On ne sait si l'addition *propter auspiciam castitatis* est véritablement indispensable ; on ne sait même pas si l'explication est juste ou au moins si elle est la seule vraie, et l'on peut en douter, parce que, à la fin de la même scolie, le même Servius Danielis en indique une autre, beaucoup plus matérielle : *lanam ferens lanificium promittebat*, la jeune épousée, « en apportant de la laine, montrait qu'elle travaillerait la laine ». On dirait que l'allusion à la chasteté est propre au Servius Danielis. Admettons tout de même qu'elle n'est pas hors de propos. Pourquoi avoir introduit l'idée d'un « augure de chasteté » dans l'évocation d'un élément de la cérémonie du mariage, là où Servius ne l'avait pas fait ?

Nous reviendrons encore une fois au ch. 13 – c'est-à-dire à la fin – du *De exhortatione castitatis* de Tertullien. Nous avons déjà vu que ce chapitre, qui reste nécessairement de manière facile à la mémoire d'un lecteur parce que c'est la dernière page du traité, et auquel un commentateur peut facilement renvoyer son lecteur, même de façon implicite, pour la même raison, contient deux idées reprises ensuite par Jérôme : le fait que la *flaminica* ne peut se remarier ; l'éloge de Didon qui préféra se tuer plutôt que d'épouser Iarbas en secondes noces. Juste avant la phrase sur la *flaminica*, Tertullien explique que l'importance du rôle de la *pronuba* dans le déroulement du mariage atteste de la préférence du monde païen pour la « monogamie », et il écrit :

Denique monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut uirginibus legitime nubentibus uniuira pronuba adhibeatur ; et si auspicii causa, utique boni auspicii est

« Enfin, chez les païens, on tient la monogamie en si grand honneur que, quand les vierges se marient avec les cérémonies légales, on leur donne pour les assister une femme qui n'a été mariée qu'une fois ; et si c'est pour un augure, cela relève vraiment du bon augure. »

Les deux mots *auspicii causa* de Tertullien trouvent leur équivalent dans *propter auspiciam* du Servius Danielis. Le génitif *castitatis* du commentateur est tiré du titre même du traité de Tertullien et permet d'introduire l'explication du rite de la laine par la volonté d'appeler un *auspiciam castitatis* sur la nouvelle épousée. Si l'on accepte cette explication, on dira qu'il y a cette fois-ci, de la part du Servius Danielis, non pas copie exacte d'une expression patristique, mais reprise et reformulation (extrêmement proche, la tournure *propter* + accusatif étant l'équivalent de la tournure *causa* + génitif), dans un but qui lui est propre bien qu'il ne soit pas éloigné du contexte de Tertullien, d'une expression qui renvoie le lecteur, encore une fois, à la fin du *De exhortatione castitatis*.

On peut se demander si l'exposé « religieux » du Servius Danielis à propos des amours de Didon, avec les réminiscences patristiques qui s'y manifestent, ne pourrait pas être à lire avec, en toile de fond, des circonstances contemporaines qui expliqueraient et exigeraient le rappel d'idées fondamentales. Quelles sont ces

idées ? La supériorité de la virginité sur le mariage, certes, et cela est ancien, relevant de la tradition des Pères ; mais aussi le conseil donné aux veuves de ne pas se remarier et de vivre leur état dans la chasteté. Cela ne pourrait-il pas être mis en rapport avec la nécessité d'affermir et de rappeler les règles qui concourent à la fondation et à la permanence d'établissements monastiques féminins ? Dans ces maisons, les jeunes doivent conserver leur virginité, les veuves doivent pratiquer la chasteté. Or, l'implantation de monastères féminins a été forte pendant l'époque mérovingienne (Clotilde, Radegonde, Bathilde)²⁴, et poursuivie pendant la période carolingienne (Gisèle, sœur de Charlemagne) avant que cette flambée ne retombe vers le début du second millénaire²⁵. Le discours sur la chasteté, celui du Servius Danielis, pourrait être adressé par des hommes, par une médiation qui mettrait sans doute en jeu d'autres hommes, religieux, évêques ou politiques, à des femmes qui ont la responsabilité de tels établissements et qui doivent le relayer en direction de leurs compagnes. Présenter à des veuves retirées au couvent (et éventuellement aux responsables de ces couvents) le modèle de Didon, reine-veuve de l'*Énéide*, soit comme exemple (sa mort pour échapper à la tentation d'épouser Iarbas en secondes noces), soit comme repoussoir (la manière dont elle cède à son amour pour Énée), est conforme d'un côté à la tradition antique, d'un autre côté, et c'est sur ce point que nous voulions mettre l'accent, à la tradition patristique depuis Tertullien.

N'y aurait-il donc pas derrière le discours « chrétien » du Servius Danielis sur Didon la trace des préoccupations mérovingiennes à l'égard de la femme en général certes, mais aussi de la reine, et de la reine veuve ? Les mariages multiples posent un problème politique, même s'ils sont certes plus souvent le fait du roi (Clotaire I^{er} aura sept épouses) que de la reine. Quant à la veuve, elle doit assumer un rôle exemplaire de gardienne de la mémoire familiale et on admet qu'elle occupe ainsi une position éminente dans la mesure où son influence ne se traduit que dans le domaine du religieux et du souvenir, tandis que l'on condamne une reine qui prétend au même pouvoir que les hommes (Bathilde).

Ces considérations ne sont données que comme des hypothèses et ne sauraient avoir le moindre caractère absolu. Il reste que c'est bien sur la morale des femmes, et – par quelque médiation que ce soit – auprès des femmes (car les hommes, pour leur part, sont convaincus avant de les entendre...) que prétendent peser et agir les idées développées par le Servius Danielis dans son commentaire sur l'histoire de Didon, et que ces idées, autant dans le contenu que dans

²⁴ Voir L. LEVILLAIN, « Études mérovingiennes : la charte de Clotilde (10 mars 673) », *Bulletin de l'École des Chartes* 105, 1944, p. 5-63, sur la charte de fondation d'un monastère de femmes à Bruyères en Étampois.

²⁵ P. L'HERMITE LECLERCQ, « Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique », *Clio* 8, 1998, *Georges Duby et l'histoire des femmes*, p. 201-216, ici p. 207.

l'expression, empruntent largement aux Pères de l'Église, Tertullien et Jérôme principalement.