

Étymologie et eschatologie : remarques sur le commentaire de Bernard Silvestre aux six premiers livres de l'*Énéide* (vers 1130-1140)

JEAN-YVES TILLIETTE
Université de Genève, Institut de France
jean-yves.tilliette@unige.ch

Les mots qui vont surgir savent de nous
ce que nous ignorons d'eux
(René Char, « Ma feuille vineuse », in
Chants de la Balandrané)

« Est-il absolument nécessaire qu'un nom signifie quelque chose ? », demande, perplexe, Alice à Humpty Dumpty qu'elle vient de rencontrer « de l'autre côté du miroir ». À cette question, la grande majorité des linguistes du Moyen Âge auraient sans doute répondu par l'affirmative, comme fait l'étrange personnage imaginé par Lewis Carroll¹. Mais l'usage de faire parler les noms propres est aussi ancien que la littérature même puisque, comme le

¹ BURIDANT 1998.

montre Ernst Robert Curtius lorsqu'il étudie « l'étymologie comme forme de pensée » (*Etymologie als Denkform*), elle est déjà attestée dans l'*Iliade*². Je viens de faire allusion à Homère : il est bien connu que l'onomatologie, soit l'interprétation du sens vrai des noms, est un des instruments de l'allégorèse stoïcienne de ses poèmes³. Sur l'usage que fait la mythographie de cette technique d'exégèse, et sur ses enjeux, je me bornerai ici à renvoyer à la belle analyse qu'en propose Arnaud Zucker à propos de la *Théologie grecque* de Cornutus, dans sa contribution au volume collectif *Lire les mythes*⁴. Peut-être aussi vaut-il la peine de rappeler – le rapprochement dût-il paraître téméraire – que, sur le versant chrétien de la culture antique, Jérôme ne procède pas de façon très différente, dans son *Liber interpretationis hebraicorum nominum*⁵. Le Moyen Âge hérite donc à cet égard de pratiques plutôt homogènes⁶.

La conception du langage qui les sous-tend, à savoir l'idée selon laquelle le nom traduit l'être-vrai de la chose et donc que toute appellation est motivée, trouve, comme chacun le sait, un théoricien majeur en la personne d'Isidore de Séville, dont la grande ombre surplombe les premiers siècles médiévaux. Est-il utile de répéter sa définition célèbre de l'étymologie, calque linguistique grec exact du latin *veriloquium* : *Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur... Nam, cum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intelligis* (Or. 1, 29, 1)⁷ ? L'interprétation est donc le moyen par lequel on ressaisit (*colligitur*) la *vis*, c'est-à-dire l'essence et le sens du mot (appellatif) ou du nom (propre). Mais en réalité, Isidore ne touche aux noms propres qu'à la marge ; quant à sa lecture des mythes, elle tend soit à la diabolisation, soit à la dégradation evhémériste. Il faut attendre quelques siècles pour que la méthode qu'il fonde en raison soit mise au service des « pratiques mythographiques ».

Sous son patronage sévère, le haut Moyen Âge n'apprend de mythologie que ce qui lui est utile pour comprendre les poètes classiques lus à l'école, et *a fortiori* ne s'interroge guère sur les noms des dieux. Mais c'est précisément la lecture des *auctores* qui va conduire, au gré d'une « renaissance du XII^e siècle » qui s'ouvre à des savoirs profanes, au renouveau direct ou indirect de la mythographie. Réactivant le postulat qui orientait jadis l'entreprise interprétative de Servius, les maîtres d'alors vont considérer que la beauté

² CURTIUS 1991[1986], Excursus xiv, t. 2 p. 317-326. Sur les « noms parlants » dans l'épopée homérique, voir CHANTRAINE 1963.

³ Cf. PÉPIN 1976, p. 126-131 et 152-167, à nuancer d'après LONG 1992.

⁴ ZUCKER 2016. C'est à cet article que nous empruntons le terme d'« onomatologie ».

⁵ de LAGARDE 1870. Cf. DAHAN 1999, p. 307-25 et les références *ad loc.*

⁶ Sur leurs effets poétiques, voir par ex. GUIETTE 1959 ; sur leurs échos dans la pensée linguistique du temps, TILLETTE 1997.

⁷ Soit, selon la traduction de Jacques Fontaine : « L'étymologie, c'est l'origine des vocables, quand on saisit le sens d'un mot ou d'un nom au moyen de son interprétation... Car, une fois que tu as vu d'où vient le nom, tu en comprends aussitôt le sens » (FONTAINE 1983, p. 41).

littéraire ne vaut pas seulement comme telle, ou comme modèle d'écriture élégante, mais aussi comme véhicule d'un enseignement philosophique, au sens large du terme. C'est dans cet esprit que l'on voit fleurir au fil du siècle le commentaire allégorique des grands poèmes narratifs de l'Antiquité latine, comme les *Métamorphoses* d'Ovide ou la *Thébaïde* de Stace. Et c'est dans un tel contexte que Bernard Silvestre compose le *Commentaire sur les six premiers livres de l'Énéide* dont il sera question ici⁸.

Un mot sur son auteur⁹ : s'il jouit de son vivant et auprès des générations suivantes d'une très grande renommée, on est mal informé sur sa vie et sur sa carrière. Celles-ci sont liées à la ville de Tours, où il doit naître vers le début du siècle, et où il enseigne la *grammatica*, c'est-à-dire les lettres, entre 1130 et 1160 environ. Une telle localisation géographique, au cœur de ces régions ligériennes attentives à cultiver l'étude et le goût des auteurs classiques, est peut-être en elle-même parlante. L'enseignement de Bernard paraît en effet faire la synthèse entre ceux que dispensent des écoles cathédrales voisines, de prestige plus grand : celle d'Orléans, où s'illustrent ces grands lecteurs et exégètes des poètes classiques que sont au fil du siècle Hilaire, ses élèves Foulques et Arnoul et leur continuateur Guillaume¹⁰ ; celle de Chartres, que caractérise un renouveau philosophique fondé sur l'étude des grands textes de l'Antiquité tardive d'inspiration platonicienne ou platonisante, la

⁸ Ed. JONES & JONES 1977. Le texte de cette édition est reproduit, et associé à une traduction en italien, dans BASILE 2008. Je n'ai eu accès qu'après la première rédaction de cet article à la traduction française du commentaire, de publication imminente, préparée pour la collection « Mythographes » par Francine Mora, que je remercie de m'avoir communiqué son manuscrit. Je me suis en revanche autorisé à ne pas me référer à la traduction anglaise SCHREIBER – MARESCA 1979, que tous les comptes rendus critiques décrivent comme désastreuse, même si son introduction offre une présentation honorable de la méthode de Bernard Silvestre.

⁹ L'attribution du commentaire à Bernard Silvestre ne reposant que sur le témoignage d'un manuscrit tardif, Paris, BNF lat. 16246 (sacc. XV^{es}), elle a parfois été contestée, y compris par ses propres éditeurs. Ce n'est pas le lieu ici de discuter de cette attribution, puisqu'on peut trouver le détail des arguments *pro* et *contra*, ainsi que la bibliographie qui s'y rapporte, dans PIKE 1998, p. 344-346 et n. 8, et KAUNTZE 2014, p. 27-28. Pour moi, considérant avec Édouard Jeuneau que « si l'auteur du *Commentum* n'est pas Bernard Silvestre, c'est quelqu'un qui lui ressemble beaucoup, qui a lu les mêmes textes et les a interprétés dans le même esprit » (JEAUNEAU 1988, p. 452), avec Stephen Gersh que « the arguments against attribution to Bernardus Silvestris are mostly weak and in at least one case demonstrably fallacious » (GERSH 1992, p. 578) et finalement avec Kurt Smolak, sensible aux échos de la *Cosmographia* que renvoie le commentaire, que « the writer has to be identified with Bernardus Silvestris » (SMOLAK 2013, p. 257), je ne vois pas de raisons solides de lui en refuser la paternité.

¹⁰ La grande thèse de Charles Vulliez, *Des écoles de l'Orléanais à l'université d'Orléans (X^e – début XIV^e siècle)*, soutenue devant l'Université de Paris X – Nanterre en 1994 et malheureusement restée inédite, est consultable sur les microfiches n° 1359.1730/94 de l'Atelier National de Reproduction des Thèses de l'Université de Lille. Présentation plus synthétique de ce milieu dans TILLIETTE 2007. Dans son dit *La Bataille des sept arts* qui, vers 1230, met en scène sur le mode burlesque l'affrontement entre les disciplines, les maîtres d'Orléans défendent les études littéraires contre l'assaut des Parisiens, champions de la philosophie. Bernard Silvestre (« dans Bernardins li sauvages ») combat dans leurs rangs (CORBELLARI 2003, p. 68).

traduction et le commentaire du *Timée* par Calcidius, le commentaire de Macrobe au *Songe de Scipion*, les *Noces de Philologie et de Mercure* par Martianus Capella¹¹, la *Consolation de Philosophie* de Boèce¹². Ces influences se laissent clairement déchiffrer dans les écrits de notre auteur, et en particulier son chef d'œuvre, la *Cosmographia*, que l'on peut qualifier, pour aller (bien trop) vite, de réécriture originale, au demeurant fort belle, du *Timée*¹³.

Il n'est pas inutile à mon propos de signaler ici l'intérêt de Bernard Silvestre pour cette langue du savoir un peu mystérieuse qu'est alors le grec. La *Cosmographia* met en scène des personnages allégoriques nommés Noys, la sagesse divine, Ylè, la matière informe, Endelichia¹⁴, l'âme du monde, Oyarsès, *alias* Ousiarchès, qui vient de l'*Asclepius*, Tugaton, le Dieu bon, d'après Macrobe... Or, la question de la connaissance, même superficielle mais peu commune à l'époque, de quelques rudiments de vocabulaire grec par Bernard Silvestre se pose à propos de son commentaire à l'*Énéide*, auquel j'arrive enfin.

Celui-ci me paraît croiser les deux influences, « grammaticale » et « platonicienne », qui viennent d'être mentionnées. L'exercice-roi à l'école du *grammaticus* est, comme on sait, la *lectio*, c'est-à-dire la lecture commentée des poètes¹⁵, à commencer par le plus éminent d'entre eux, Virgile. Les maîtres chartrains Bernard de Chartres et Guillaume de Conches sont réputés avoir « lu » l'*Énéide* au profit de leurs disciples, même si le texte de ces leçons n'a pas été conservé¹⁶. Ainsi que l'ont montré entre autres les travaux de Fausto Ghisalberti et plus récemment de Frank Coulson, il existe grosso modo deux types de commentaires : d'une part le commentaire grammatical, destiné aux débutants, qui suit le texte mot à mot, en éclaircit au fur et à mesure les difficultés lexicales, syntaxiques et rhétoriques, et en éclaire les allusions historiques et mythologiques ; de l'autre, le commentaire allégorique composé à l'intention d'étudiants plus aguerris, qui offre une vision

¹¹ Cet ouvrage a fait l'objet d'un commentaire qui présente assez de ressemblances doctrinales et de parallèles textuels avec notre commentaire aux six premiers livres de l'*Énéide* pour que l'on puisse avoir la certitude qu'ils sont du même auteur (ed. WESTRA 1986).

¹² D'une bibliographie océanique sur l'École de Chartres, on ne retiendra pour faire simple que JEAUNEAU 1995 et WETHERBEE 1972 – soit, de la part des deux meilleurs spécialistes de la question, une synthèse claire et magistrale sur le milieu et sur les hommes, et une description fine et profonde de la pensée chartraine et des échos qu'elle éveille dans la création littéraire du XII^e siècle.

¹³ Ed. DRONKE 1978. Traduction française de ce texte difficile dans LEMOINE 1998, p. 45-150.

¹⁴ Sur l'origine et le sens de ce nom, qui telescope deux termes grecs, voir DRONKE 1978, p. 52.

¹⁵ On trouve une description célèbre, détaillée et très vivante, de cet exercice par Jean de Salisbury, *Metalogicon* 1, 24 (HALL – KEATS-ROHAN 1991, p. 51-55). Voir aussi WEIJERS 1987, p. 292, p. 299-302, p. 324-329.

¹⁶ On a parfois songé à attribuer à Bernard de Chartres le texte dont il est question ici, mais sur la base d'indices peu convaincants (voir ci-dessus, note 9).

synthétique de l'œuvre dont il entreprend de décrypter les significations cachées¹⁷. Un des instruments parmi d'autres de cette démarche allégorique est l'analyse étymologique des noms, héritée des stoïciens. On peut imaginer des types mixtes, comme c'est le cas dans le commentaire très développé que donne Bernard Silvestre du chant 6 de l'*Énéide*. Mais son intention première est clairement de proposer une lecture allégorique du poème de Virgile, les remarques grammaticales ne venant que fournir quelques « preuves à l'appui ». Il s'en explique clairement dès les toutes premières lignes :

Gemine doctrina observantiam perpendimus in sua Eneide Maronem habuisse, teste namque Macrobio : et veritatem philosophie docuit et fictum poeticum non pretermisit¹⁸.

Nous jugeons, d'après un examen attentif, que Virgile, dans son *Énéide*, a mis scrupuleusement en œuvre deux ordres de savoir, conformément à l'assertion de Macrobe : il a enseigné la vérité philosophique, sans négliger la fiction poétique.

L'ordre de priorité est clair : c'est d'abord le Virgile philosophe qui fera l'objet de l'étude de Bernard. L'*Énéide* est en effet à ses yeux une *fabulosa narratio* au sens que Macrobe, sous l'autorité de qui il s'est aussitôt placé, confère à cette expression – à savoir un récit qui peut être plaisant ou captivant, mais qui sert surtout à habiller, ou, pour employer le terme juste, à couvrir (*per integumentum*) l'« intelligence de la vérité »¹⁹ – soit qu'il s'agisse de réserver celle-ci aux initiés seuls capables de la comprendre, soit qu'il convienne d'exercer la sagacité du lecteur, soit enfin que le voile chatoyant de la narration et de ses péripéties soit plus apte que tout raisonnement discursif à introduire aux savoirs les plus profonds. Ces savoirs, quels sont-ils ? qu'est-ce que Bernard Silvestre lit, ou veut faire lire, dans l'*Énéide* ?

Scribit ergo in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus agendi talis est : in integumento describit quid agat vel quid paciatur humanus spiritus in corpore temporaliter positus²⁰.

En tant qu'il [*sc.* Virgile] est philosophe, il écrit la nature de la vie humaine. De la façon que voici : il décrit sous un voile ce que fait ou ce que subit l'esprit humain placé temporairement dans un corps.

En peu de mots, ce sont les grandes lignes de l'anthropologie néoplatonicienne qui sont ici esquissées : le dualisme entre l'esprit et le corps, la vie humaine comme chute dégradante, mais provisoire, de l'esprit dans la matière.

¹⁷ GHISALBERTI 1932 ; COULSON 2016.

¹⁸ JONES & JONES 1977, p. 1. La référence est à Macr., *somn.* 1, 9,8.

¹⁹ *Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione involvens intellectum* (JONES & JONES 1977, p. 3). Cf. Macr., *somn.* 1, 2, 9-11. Sur cette méthode de lecture et ses arrière-plans philosophiques, voir entre autres DRONKE 1974, p. 13-67 et *passim* ; WESTRA 1986, p. 23-33.

²⁰ JONES & JONES 1977, p. 3.

Comme on le sait peut-être, Bernard Silvestre n'est pas le premier à plaquer sur l'*Énéide* cette étrange grille de lecture. Six siècles plus tôt, dans le mince opuscule intitulé *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*, « Interprétation de l'œuvre de Virgile selon la philosophie morale », Fulgence le Mythographe se fixe exactement le même objectif, à savoir découvrir dans l'*Énéide humanae vitae status*²¹. Sans qu'il le déclare aussi explicitement que Bernard, ce sont les étapes d'une éducation morale, fondée sur la maîtrise des passions et la conquête progressive de la sagesse qui fournit à Fulgence la trame de sa lecture de l'épopée virgilienne. Aussi bien les deux auteurs ont-ils en commun l'imposition sur la structure de l'*Énéide* du schéma des âges de la vie, de la naissance que figure le récit du naufrage initial, traduisant la chute de l'âme dans la matière, à la plénitude de l'âge viril, capable de recevoir les révélations « mystiques »²² du chant 6²³. Quel est donc l'apport spécifique du commentaire médiéval ?

Il est de deux ordres, quantitatif et qualitatif :

1/ En premier lieu en effet le texte médiéval est d'une toute autre ampleur que son modèle antique – environ sept fois plus long : pour être tout-à-fait exact, les deux œuvres, publiées dans la même collection italienne, y comptent respectivement 17 et 132 pages²⁴. C'est que le commentaire de Bernard Silvestre est le lieu de quantité d'amplifications et de digressions, qui témoignent d'une ambition totalisante. Ainsi approfondit-il et systématise-t-il ce qui n'est chez Fulgence qu'en germe, que suggestion fugace. À propos de la question qui nous intéresse plus spécifiquement ici, l'analyse et l'interprétation étymologique des théonymes, anthroponymes et toponymes mythologiques, là où Fulgence en propose vingt-et-une (pour les livres 1 à 6),

²¹ Fulgence, *Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*, in : HELM 1898, p. 83-107. On trouve une traduction italienne de ce texte dans ROSA 1997, et une traduction française dans WOLFF 2009, p. 43-67.

²² Au sens médiéval, c'est-à-dire renvoyant au dévoilement d'une connaissance cachée : cf. BOURGAIN 2018.

²³ On notera que ce jeu plutôt artificiel de correspondances tend à se gripper à mesure qu'on avance dans le poème : les quelques brèves notes dont Fulgence agrémente les chants 7 à 9 évoquent sans s'y attarder la maturité, et la sagesse. Et, comme on va le voir, la fin plutôt abrupte du commentaire de Bernard Silvestre laisse planer un certain doute sur l'ampleur réelle de son projet. Seul un manuscrit tardif (Paris, BNF lat. 16246) spécifie que l'auteur ne comptait pas aller au-delà du chant 6.

²⁴ BASILE 2008, p. 12-276 (pages paires) ; ROSA 1997, p. 46-80 (pages paires).

on en trouve quatre-vingt-dix-huit chez Bernard²⁵. Ce qui d'ailleurs pose la question des sources de son savoir linguistique : à côté des étymologies qu'il emprunte à l'*Expositio virgilianae continentiae*, ainsi qu'aux *Mitologiae* du même Fulgence, et celles qu'il tire de Servius, d'Isidore de Séville ou du commentaire de Remi d'Auxerre au *De nuptiis* de Martianus Capella²⁶, plusieurs autres semblent originales, ou du moins il est difficile de leur assigner une origine précise. L'enquête que j'ai commencé de mener dans les glossaires gréco-latins publiés par Goetz n'a donné que d'assez maigres résultats²⁷, mais elle doit être poursuivie.

2/ Passons au point de vue qualitatif. Chez Fulgence, les étymologies fonctionnent comme des « preuves à l'appui », j'allais presque dire comme des arguments rhétoriques, des instruments de persuasion. Il faut en effet signaler que son ouvrage se présente sous la forme d'un dialogue socratique entre Virgile lui-même, revenu d'entre les morts expliquer son projet didactique, en une démarche que l'on pourrait qualifier d'auto-exégétique, et l'auteur, qui le pousse parfois dans ses retranchements. Autant dire que la teneur de cet énoncé parfois contradictoire, qui joue sur les effets du « second degré », amène à considérer avec un peu de circonspection le discours qu'il entend véhiculer. Peut-être s'agit-il d'un point de vue

²⁵ Voici la liste des anthroponymes, théonymes et toponymes étymologisés par Bernard Silvestre (en gras, ceux qu'il partage avec l'*Expositio virgilianae continentiae* de Fulgence ; en italiques, ceux qui ne se trouvent que chez Fulgence) : (liv. 1) Juno – Lucina – **Eolus** – **Deiopea** – **Anchises** – Aeneas – **Triton** – Cimothea – **Iopas** – Creusa – Aschanius – (liv. 3) Antandrum – **Evander** – Polymestor – Polydorus – Delos – Creta – Strophades – **Cyclopes** – Ulixes – Circe – **Polyphemus** – **Achemenides** – **Drepanos** – (liv. 4) Venus – Aphrodite – Mercurius – Hermes – (liv. 5) *Entellus* – *Dares* – **Beroe** – **Palinurus** – (liv. 6) **Achates** – Euboea – Cumae – **Deiphobus** – Clotho – Lachesis – Atropos – Achilles – Paris – Cybele – Lethe – Styx – **Acheron** – Hecates – Orpheus – Calliope – Eurydice – Aristeus – Theseus – Cocytus – Ceres – Proserpina – **Misenus** – **Coryneus** – Allecto – Thesiphone – Megea – Ixion – Hercules – Phorcus – Stennio – Euriale – Medusa – Gorgon – Pegasus – Phineus – Arpia – Aello – Ochiroe – Celeno – Zetus – Calais – Gerion – **Carron** (*sc.* Charon) – **Polidemon** – Gigantes – Leucaspis – Leucothoe – Orontes – Alcides – Cerberus – Peritous – Minos – **Radamantus** – Eacus – Ceneus / Cenis – Agamemnon – **Menelaus** – Helena – Rethéos – Lacena – Elisium – Tartarus – Aloides – Salmoneus – Ticius – Latone – Laphite. Pour les livres 7 à 9, Fulgence donne les étymologies de : (liv. 7) *Caieta* – *Ansonia* – *Lavinia* – *Latinus* – *Faunus* – *Marica* – (liv. 8) *Vulcain* – (liv. 9) *Turnus* – *Messapus* – *Juturna* – *Metiscus*.

²⁶ Ces sources qui avaient dans une large mesure échappé aux éditeurs Jones & Jones ont été mises au jour par Francine Mora, dans l'introduction et les notes de sa toute récente traduction du commentaire. Elle y repère également des parallèles avec le « Troisième Mythographe du Vatican ». On voudra bien, pour plus de précisions, se référer à cet ouvrage de parution imminente.

²⁷ GOETZ 1888-1923. Les quelques données recueillies au terme de ce dépouillement sont éparpillées, et n'autorisent pas à identifier avec certitude l'instrument lexicographique dont se serait servi Bernard. Il conviendrait donc d'étendre l'enquête au dépouillement de répertoires encore inédits. Notons cependant que dans les ouvrages consacrés à la connaissance du grec par l'Occident médiéval (BERSCHIN 1980 ; BOULHOL 2014), Bernard Silvestre n'est pas mentionné.

anachronique, mais j'ai bien du mal à ne pas voir dans les premiers et derniers échanges entre les deux interlocuteurs un fort potentiel d'ironie²⁸. Comme dans les *Mitologiae*, il y a probablement une intention ludique dans la virtuosité avec laquelle Fulgence tire parti de l'outil étymologique, quelque chose de gratuit dans la façon dont l'auteur triture et manipule les mots – ce qui induirait à mettre à distance la « démonstration » herméneutique que soutiennent ces acrobaties sémantiques²⁹. Bernard Silvestre, lui, en ce qu'il tient un discours magistral à la troisième personne, fait confiance aux mots et prend au sérieux les pouvoirs du langage – d'autant plus qu'il n'a sans doute pas la même capacité que Fulgence de contrôler la solidité de ses hypothèses linguistiques. Aussi, de préférence à toute autre méthode, l'analyse étymologique constitue-t-elle chez lui un système, le fondement même du raisonnement : Isidore est passé par là...

De cette différence d'approche entre les deux auteurs, je prendrai pour exemple le début du commentaire. Fulgence, selon un topos de l'exégèse virgilienne qui remonte au moins à Servius, commence par gloser le premier vers de l'*Énéide* *Arma virumque cano...*, en exposant, de façon d'ailleurs paradoxale, que si Virgile a placé les *arma* avant le *vir*, c'est que la vaillance, que dénotent les « armes », a le pas sur la sagesse du héros³⁰. Indifférent à ce point de vue littéraire, qui déduit de l'ordre syntaxique une hypothèse d'interprétation du texte, Bernard commence quant à lui par l'étymologisation du nom des protagonistes de la première scène du récit, Junon, Éole et Déiopée. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur la signification que le maître médiéval confère à cette scène qu'il commente en très grand détail. Junon, la déesse de l'accouchement, ainsi nommée parce que c'est elle, *novos juvans*, qui « aide les nouveau-nés », également appelée *Lucina* en ce qu'elle leur fait don de la lumière (*lucem*), va trouver Éole, le dieu des vents mais aussi éon-olos, celui qui cause la perte (*olos*) de l'éternité (*aiôn*) – autrement dit la naissance, puisque cette dernière représente le moment où l'âme, arrachée à la vie divine, s'abîme dans la chair et ses

²⁸ Ainsi, lorsque Fulgence s'indigne de voir Virgile, qui a quasi-prophétisé la naissance du Christ dans la Quatrième églogue, paraître souscrire à la doctrine de la métempsycose en *Aen.* 6, 720-721, le poète réplique, « avec un sourire » (*subridens*), « Si, entre tant de vérités stoïciennes, je n'avais pas lancé aussi quelque folie épicurienne, je ne serais pas un païen » (*Si, inter tantas Stoicas veritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem* – trad. WOLFF 2009, p. 63).

²⁹ Le Fulgence-personnage accueille d'ailleurs parfois avec un peu de méfiance les explications que lui sert Virgile. Bonne remise en contexte de la « méthode » de Fulgence par ALBU 2009. Sur l'esthétique de Fulgence, et son recours occasionnel à des procédés humoristiques, on tirera profit des bonnes remarques d'Étienne Wolff, dans l'introduction à sa traduction des *Mythologies* (WOLFF 2013, p. 27-29).

³⁰ HELM 1898, p. 89-90.

passions, symbolisés respectivement par la mer et le vent, qui se déchaînent dans la scène liminaire de l'*Énéide*³¹.

Aussi bien le nom d'Énée, selon une étymologie qui paraît être de Bernard lui-même, doit-il se lire *ennos demas*, c'est-à-dire *habitor corporis*, « habitant du corps », puisque le mot *ennos*, selon l'étymologie (controuvée) d'une épithète de Neptune citée par Juvénal, désigne « celui qui habite » et que *demas*, emprunté par notre grammairien au *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobie, c'est le lien, l'entrave, *vinculum*³². Or, le corps est la prison de l'esprit : l'esprit humain, voilà donc quelle est l'identité « philosophique » du héros de l'épopée³³. D'entrée de jeu, le scénario néoplatonicien est mis en place : c'est bien de l'exil ici-bas de l'âme humaine et de ses tentatives pour faire retour à l'unité divine et s'y fondre, qu'entendait en réalité parler l'*Énéide*. Il est significatif à cet égard que Bernard Silvestre ait déplacé dans ce développement liminaire l'information, donnée beaucoup plus loin par Fulgence³⁴, sur la généalogie d'Énée, fils de Vénus et d'Anchise. La première, aux deux visages, est ici, plutôt que la déesse des débordements de la chair³⁵, la « Vénus légitime », qui régit l'harmonie entre les êtres et règle l'équilibre du monde³⁶. Anchise quant à lui signifie « celui qui habite les hauteurs », *celsa inhabitans*, étymologie dont notre auteur s'abstient de donner ici l'explication, que fournissait Fulgence en rapprochant le nom d'Anchise de l'expression grecque *anô skènôn* ; or, de cet « habitant d'en-haut », Bernard fait « le père de

³¹ JUNO... *dea vero partus dicitur quasi novos iuvans et dicitur LUCINA quasi lucem natis prebens. Eolum vero legimus deum ventorum... Per hunc intelligimus nativitatem pueri qu[e] dicitur EOLUS quasi eonolus, id est seculi interitus, quia nascente homine seculum [aiôn], id est vita anime, interit [olos], dum gravedine carnis oppressa a divinitate sua descendit...* (JONES & JONES 1977, p. 4-5) [On dit que Junon est la déesse de l'accouchement en tant qu'elle vient en aide (*iuvans*) aux nouveau-nés (*novos*). Quant à Éole, on lit qu'il est le dieu des vents... En sa personne, nous comprenons la naissance d'un enfant, nommée *eolus*, à savoir *eonolus*, c'est-à-dire « perte de l'éternité », puisque, lorsque naît l'homme, l'éternité (*eon*), c'est-à-dire la vie de l'âme, périt (*olos*), au moment où accablée par le poids de la chair, elle déchoit de sa divinité].

³² *Ideo corpus δέμας, hoc est vinculum, nuncupatur* (Macr., *somn.* 1, 11, 3). Voir aussi les *Glossae graecolatinae* (cod. Harleianus 5792), s.v. *enoikos* (GOETZ II, 299) et les *Glossae bernenses s.v. desmos* (GOETZ III, 491). Intéressante analyse de ce passage dans GERSH 1992, p. 592.

³³ *Intellige... per Eneam humanum spiritum. Dicitur autem ENEAS quasi ennos demas, id est habitator corporis ; ennos Grece habitator Latine. Unde Iuvenalis Neptunum Ennosigeum vocat (sat. 10, 182), id est habitatorem Sygei. Demas vero, id est vinculum, corpus dicitur quia anime carcer est* (JONES & JONES 1977, p. 9) [Par « Énée », comprends « l'esprit humain ». Le nom d'Énée équivaut à *ennos demas*, c'est-à-dire « l'habitant du corps » : *ennos* en grec, c'est « habitant » en latin. C'est pour cela que Juvénal appelle Neptune *Ennosigeus*, à savoir « habitant du <cap> Sygée ». *Demas*, à savoir « lien », désigne le corps, puisqu'il est la prison de l'âme].

³⁴ À l'occasion des retrouvailles aux Enfers du père et du fils, à la fin du chant 6 de l'*Énéide*.

³⁵ Telle qu'elle apparaîtra au livre 4, celui des désordres de la passion amoureuse, où son nom grec, Aphrodite (*afroden* dans le texte), est donné comme l'équivalent de *spuma*, « l'écume », soit le liquide séminal (JONES & JONES 1977, p. 24).

³⁶ Le commentaire de Bernard l'assimile même à la *musica mundana* (cf. Boèce, *De institutione musica* 1, 20).

tous les êtres », *pater omnium*³⁷. Est ainsi posée, dès les premières pages du commentaire du poème, une indication qui, beaucoup plus loin, en fournira la clé de lecture.

Il est fort difficile de rendre raison en termes simples de l'itinéraire textuel complexe et sinueux que va parcourir Bernard pour conduire le héros de Virgile du traumatisme initial que constitue sa naissance tempêteuse jusqu'aux retrouvailles avec son père dans les Champs Élysées. De façon à en donner une idée, je n'en évoquerai que trois étapes, toutes situées au chant 6, que Servius définissait déjà comme riche d'enseignements philosophiques³⁸. De fait, le commentaire très détaillé qu'en offre Bernard est presque trois fois plus long que celui qu'il donne des cinq livres précédents réunis.

L'existence humaine, on l'a dit, se définit, selon la perspective néoplatonicienne qu'un philosophe comme Jean Scot a pu transmettre aux chartrains, comme le pèlerinage de l'âme exilée ici-bas en vue de faire retour à Dieu. Ce cheminement passe par l'acquisition des vertus, mais aussi celle des connaissances. Voyons d'abord ce qu'il en est de ces dernières. Le tout début du chant 6 montre Énée abordant aux rivages de Cumae. Après avoir franchi le bois sacré de Diane *Trivia*, il se recueille au temple d'Apollon décoré par *Dédale*, puis envoie *Achate* en avant-garde vers l'autel de la *Sibylle*. Selon Bernard, toute l'onomastique du passage, qui prélude à la descente aux enfers, est à déchiffrer comme un programme d'éducation³⁹. La Sibylle, gardienne de l'accès aux vérités suprêmes, c'est, en vertu d'une étymologie isidorienne, *scibule*, en latin *divinum consilium*, à savoir l'intelligence, qui n'est rien d'autre que la compréhension des vérités divines⁴⁰. Le nom d'Achate, dont l'auteur signale au passage qu'il fait retour dans un récit dont il avait disparu, tant qu'Énée succombait à la luxure dans les bras de Didon, c'est l'application à l'étude. Le processus étymologique qui conduit du nom propre à son signifié

³⁷ *Anchises... celsa inhabitans interpretatur quem intelligimus esse pater omnium omnibus presidentem* (JONES & JONES 1977, p. 10) [Anchise se traduit « habitant les hauteurs » : nous comprenons qu'il est le père de toutes choses, présidant à toutes choses]. Cf. Fulgence : *Anchises enim Grece quasi ano scenon, id est patrium habitans ; unus Deus enim pater, rex omnium, solus habitans in excelsis* (HELM 1898, p. 102) [Anchise en effet en grec est comme *ano scenon*, c'est-à-dire habitant la maison paternelle. Or seul Dieu est père, roi de tous les hommes, habitant unique du plus haut des cieux – trad. WOLFF 2009, p. 63].

³⁸ Voir les premiers mots de son commentaire à ce chant : *Totus quidem Virgilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum (...). Et dicuntur (...) multa per altam scientiam philosophorum, theologorum* [Si Virgile tout entier est rempli de science, la primauté en ce domaine appartient au présent livre. (...) Beaucoup de passages mettent à contribution la science profonde des philosophes, des théologiens – éd. et trad. JEUNET-MANCY 2012, p. 2].

³⁹ Voir JOLIVET 1983.

⁴⁰ *SIBILLA vero quasi scibule, id est divinum consilium, quod accepimus intelligentiam, que dicitur consilium, quia per eam homo sibi consulit* (JONES & JONES 1977, p. 31 – cf. Isid., orig. 8, 8, 1) [« Sibylle » équivaut à *scibule*, c'est-à-dire « conseil divin », par quoi nous entendons l'intelligence, qui est dite conseil, parce que c'est grâce à elle que l'homme se conseille lui-même].

est ici fort complexe, puisqu'il faut décomposer celui-là en trois parties, un *a* privatif, le mot *chere* (χαίρη), la joie, et *ethis* (ἔθος), qui désigne l'habitude ; Achate est donc l'habitude, soit l'assiduité au travail, et la non-joie, autrement dit l'ardeur sombre qu'il faut y consacrer⁴¹. Quel est l'objet d'un tel effort ? Le navire, nous dit Virgile, vient d'aborder aux rivages d'Hespérie, *Hesperium litus*. *Hesperus*, alias *Lucifer*, en grec *Fosforos*, le porte-lumière, c'est la plus brillante des étoiles, qui, selon Martianus Capella, ne le cède en éclat qu'à la lune et au soleil. Ce trio d'astres est homologué à trois disciplines parmi les plus nobles, la poésie qui est brillante (*clara*) comme Hespérus, l'éloquence, qui, telle la lune, l'est plus encore (*clarior*), la philosophie, de toutes la plus brillante (*clarissima*), à l'instar du soleil. Posé au seuil du chant, le toponyme *Hesperium litus* dénote donc l'engagement dans le *studium poeticum*⁴². On n'a pas à s'étonner dès lors que les Troyens s'aventurent dans le bois sacré de *Trivia*. Au sens propre, c'est une épithète de Diane, déesse des carrefours. Mais un maître d'école médiéval entend nécessairement dans ce mot l'écho des trois sciences du langage, le *trivium*, et en particulier de la plus noble d'entre elles, la rhétorique, nourrice d'éloquence. Le temple d'Apollon est quant à lui situé au faite d'une sorte d'acropole, *arces*, qui connote l'élévation supérieure des sciences dites « théoriques », qui exercent la prééminence sur

⁴¹ *ACHATES quasi a chere ethis interpretatur, id est tristis consuetudo. A enim sine, chere leticia, ethis mos vel consuetudo. Hoc autem est studium quia ipsum est consuetudo et tristis. Unde etiam diffinitur sic : « Studium est vebemens et assidua animi applicatio ad aliquid agendum cum summa voluntate. » Quid enim aliud est assiduitas quam consuetudo ? Quid aliud vebementia quam tristitia ? (ibid.). [Achate s'interprète a chere ethis, c'est-à-dire « habitude austère ». A en effet, c'est « sans », chere « joie », ethis « coutume » ou « habitude ». Or, c'est cela précisément, l'étude, une habitude austère. D'où aussi la définition : « L'étude est une application ardente et assidue de l'esprit à entreprendre quelque chose avec un maximum de volonté ». Or, qu'est-ce que l'assiduité, sinon l'habitude ? et que l'ardeur, sinon l'austérité ?]. La définition du *studium* se trouve également dans les *Gloses sur le Timée* de Guillaume de Conches (JEAUNEAU 1965, p. 65) ; elle vient du *De inventione* de Cicéron (1, 25, 36), à ceci près que ce dernier parle de *voluptas*, et non de *voluntas*.*

⁴² *Hesperus est stella serenissima tanta claritate, ut ait Marciannus (nupt. 8, 883), alias excedens quod sola preter duo luminaria solis et lune fulgorem radiorum emittit... Unde a Latinis Lucifer, a Grecis vero Fosforos, id est ferens lucem dicitur. Ipsa enim est clara, luna clarior, sol clarissimus. Per banc ergo accipe poesim que ad comparationem mechanic clara est, sicut illa stella comparatione aliarum. Clarior est eloquentia poesi, clarissima philosophia. Ita ergo in hoc libro per illam stellam claram intellige poesim claram, per lunam clariorem eloquentiam clariorem, per solem clarissimum philosophiam clarissimam. Litus ergo Hesperium est inchoatio poetici studii (JONES & JONES 1977, p. 33-34) [Hespérus est une étoile très brillante, dont la clarté surpasse, selon Martianus, celle de toutes les autres, au point qu'elle est la seule, si l'on excepte les deux luminaires, soleil et lune, à émettre l'éclat de rayons... Aussi est-elle appelée par les Latins *Lucifer*, par les Grecs *Phosphoros*, ce qui veut dire porte-lumière. Car elle est brillante, la lune plus brillante encore, le soleil le plus brillant de tous. Il faut donc l'interpréter comme <désignant> la poésie, qui, par comparaison avec les arts mécaniques, est brillante, comme cette étoile en comparaison des autres. L'éloquence est plus brillante que la poésie, la philosophie brille plus que tout. Voilà donc pourquoi, dans ce livre, il faut entendre par cette étoile brillante la poésie qui est brillante, par la lune, qui brille plus, l'éloquence qui est plus brillante, par le soleil, le plus brillant de tous les êtres, la philosophie qui brille plus que tout. Donc, aborder en Hespérie, c'est entamer l'étude de la poésie].*

toutes les autres, théologie, mathématique et physique. Étrangement, Apollon ne fait ici l'objet d'aucune interprétation allégorique : selon le point de vue évhémériste, très rarement adopté par Bernard, il n'était en réalité (*in rei veritate*) rien de plus qu'un sage médecin. Mais quoi de surprenant dès lors à ce que sa fille Circé symbolise la chirurgie, puisqu'on lit dans son nom le mot *cir* (χεῖρ), la main ? De façon moins inattendue, Dédale, c'est les arts mécaniques... Au fil d'un développement que je n'ai fait qu'effleurer, c'est donc la totalité largement ouverte des savoirs, de la mécanique à la théologie⁴³ – un schéma assez voisin du système des sciences qu'élabore à la même époque le maître parisien Hugues de Saint-Victor dans son *Didascalicon* –, qu'il convient de maîtriser si l'on veut pénétrer l'antre de la Sibylle, c'est-à-dire les profondeurs de la philosophie.

Le deuxième exemple touche quant à lui au progrès moral. C'est le commentaire inspiré à Bernard par la rencontre tragique aux enfers entre Énée et Déiphobe, le troisième mari d'Hélène. Après avoir rapidement rappelé l'épisode de la guerre de Troie que prolonge le récit de Virgile, à savoir le meurtre et la mutilation cruelle de Déiphobe par Ménélas et Ulysse, Bernard Silvestre, amplifiant considérablement une notation cursive de l'*Expositio* fulgencienne, bâtit tout un système à partir de l'interprétation du nom des protagonistes du récit. Ménélas, c'est la vertu, qui associe clarté, car elle illustre qui la pratique, et dureté, car elle est ardue à pratiquer, deux qualités que l'on retrouve dans le nom du roi de Sparte, puisque *mene*, c'est *claritas*, et *laos*, *lapis* – étymologie différente de celle qu'a imaginée Fulgence⁴⁴. Hélène, c'est la « déesse qui habite », *dea inhabitans*, car *Hel* – selon, je suppose, la racine hébraïque – renvoie à la divinité et *ennos*, comme on l'a déjà vu à propos du nom d'Énée, à l'idée de « demeure » ; cette traduction du nom de la princesse spartiate nous laisserait un peu sur notre faim, si, au prix d'une extrapolation plutôt rude, elle n'était pas à son tour glosée « opulence terrestre » (*opulentia terrena*), au motif que la richesse réside (*inhabitans*) et domine (*dea*) ici-bas. D'abord soumise à la vertu, Ménélas, la richesse succombe à la sensualité, c'est-à-dire Pâris, car, affirme le commentateur sans

⁴³ MORA 1996 et 2005.

⁴⁴ [Agamemnon] *fratrem habet Menelaum, virtutem scilicet que dicitur MENELAUS, quasi clara et lapidea : mene enim claritas, laos lapis ; virtus (...) quia ardua est, ideo lapidea* (JONES & JONES 1977, p. 99). [Agamemnon a pour frère Ménélas, à savoir la vertu que l'on appelle *Menelaus*, en tant qu'elle est éclatante et dure comme la pierre : car *mene*, c'est l'éclat, et *laos* la pierre ; c'est parce que la vertu est difficile qu'elle est dure comme la pierre]. On se perd en conjectures sur l'origine de l'équivalence entre *laos* (confondu avec *lithos* ?) et *lapis*. Fulgence écrit, plus simplement : *Grece enim Menelaus quasi menelau, id est virtus populi* (HELM 1898, p. 99) [Ménélas en grec est comme *menelau*, c'est-à-dire « valeur du peuple » - trad. WOLFF 2009, p. 59].

autrement le justifier, « Pâris en grec, c'est *sensus* en latin »⁴⁵. Lors de la guerre de Troie, qui symbolise l'assaut que mènent toujours les vices contre un corps (ici, la cité) où l'opulence s'est unie à la sensualité, cette dernière (Pâris) finit par tomber sous les coups de la vertu (Ménélas)⁴⁶. Dès lors la richesse parvient entre les mains de la crainte, Déiphobe, *quasi demos phobos, id est terror publicus* – une étymologie cette fois empruntée à Fulgence, où l'on reconnaît bien les mots *demos* et *phobos*, –, car la possession de grands biens rend l'avare peureux. Le châtement qui frappe la crainte, soit les mutilations dont est victime Déiphobe, mains et pieds tranchés, yeux crevés, oreilles coupées, témoigne de ce qu'elle est incapable de toute action (donc manchote...) et de tout mouvement (... et cul-de-jatte) et qu'elle prive de tout discernement (autant dire de la vue et de l'ouïe) l'homme qui en est atteint ; c'est ainsi qu'elle est le pire ennemi... de la chevalerie, si, comme le pense Bernard, l'adverbe *hic* qui introduit dans l'*Énéide* tout l'épisode de la rencontre aux enfers entre Énée et Déiphobe est à référer à la réalité contemporaine (*in hac nostra regione*) : la référence aux *militari[a] offici[a]*, auxquels vers la même date Jean de Salisbury consacre une bonne partie du livre 6 de son *Policraticus*, me semble pleinement justifier cette lecture à première vue anachronique. On conçoit dès lors que le héros ait tant de mal à reconnaître son compatriote, étant donné que l'âme rationnelle, qu'il incarne, est encline à

⁴⁵ On trouve déjà plus haut, dans une digression sur la mort d'Achille, la phrase : *Paris recta interpretatione sensus dicitur* (JONES & JONES 1977, p. 45) [Paris, si on l'interprète correctement, c'est les sens]. La même équivalence est également posée par Bernard dans l'introduction à son *Commentaire sur Martianus Capella* (WESTRA 1986, p. 46), dans le cadre de l'allégorisation du jugement de Pâris : les sens sont appelés à faire un choix entre vie contemplative (Pallas), vie active (Junon) et volupté (Vénus) ; rien d'étonnant à ce qu'ils accordent à la troisième leur préférence.

⁴⁶ *HELENA quasi helenne, id est dea inhabitans, dicitur. Hel enim dea, enne inhabitans. Hec est enim terrena opulentia, que in terra et in terrenis habitat et dominatur. Helena ergo Menelao primo data est, quia opulentia terrena ut virtuti subderetur primo facta est, sed per Paridem rapitur dum virtuoso per sensualem rapitur. Paris enim Grece, sensus Latine. (...) Tandem a Menelao Paris occiditur, dum virtute sensualitas mortificatur* (JONES & JONES 1977, p. 99) [Hélène, c'est pour ainsi dire le mot *helenne*, à savoir « la déesse qui habite ». Car *Hel* c'est la déesse et *enne* l'habitante. Elle est en effet la richesse terrestre, qui habite sur terre et parmi les choses terrestres et exerce sur elles sa domination. Aussi Hélène a-t-elle été donnée en premier lieu à Ménélas, parce que la richesse terrestre a d'abord été faite pour se soumettre à la vertu, mais elle est enlevée par Paris, quand elle est enlevée par l'homme sensuel à l'homme vertueux. Paris en grec en effet, c'est « sens » en latin. À la fin, Paris est tué par Ménélas, quand la sensualité est mortifiée par la vertu].

rejeter loin d'elle la crainte⁴⁷. Voilà donc un petit programme d'éducation aux valeurs nobiliaires – mise en garde contre la luxure, l'avarice et la couardise – qui est tout à fait dans le goût de l'époque... L'épisode n'occupe dans l'*Énéide* qu'une cinquantaine de vers (*Aen.* 6, 494-547) ; il donne lieu à un commentaire moral et psychologique de quelque 2300 mots, dont on épargnera au lecteur la paraphrase détaillée⁴⁸. C'est qu'il marque un moment décisif dans le récit des aventures de l'esprit qu'est supposé avoir narré Virgile *per integumentum* : il précède aussitôt le moment où le héros va parvenir dans les régions du Tartare et des Champs Élysées, soit, en termes chrétiens (*in hac nostra habitatione*, dit Bernard), de l'Enfer et du Paradis.

Ce n'est pas en vain en effet qu'*Elisium*, la bonne vie, est rapproché de l'invocation liturgique *eleison*, « prends pitié », puisqu'il s'agit d'« un lieu de miséricorde et de clarté »⁴⁹. Le dernier passage que je souhaite évoquer se situe d'ailleurs à l'orée du séjour des bienheureux, dont Virgile précise qu'il est ceint de murailles cyclopéennes (v. 630-631, *Cyclopus... / moenia*). Le seul nom des Cyclopes sert de prétexte à une démonstration grandiose : « Le mot “cyclope” vient de *policiculus*, c'est-à-dire “multitude de cercles”. En effet, les cercles, qui sont dépourvus de fin et voisins d'un point indivisible et

⁴⁷ *Tertio Deiphebo Helena adberet, quia mortificato sensu opulentia pavido se prebet. Dicitur enim DEIPHEBUS quasi dimophobus, id est terror publicus. (...). Menelaus manus et pedes ab eo [sc. Deiphebo] secat dum actuum et itinerum prudentiam ei deesse monstrat. Oculos quoque et aures rapit, dum eum quid audiat vel videat ignorare ostendit. Eneas Deiphebum sine pedibus, manibus, oculis, auribus in inferis tuetur quoniam rationalis spiritus pavorem quid agat, quo eat, quid videat et quid audiat nescientem in hac nostra regione contemplatur et quia pavor plurimum in militia accusatur. Ideo dicitur hic, id est in his armis, scilicet in militaribus officiis. Eneas vix Deiphebum agnoscit, quia rationalis spiritus pavorem vix in se admittit (JONES & JONES 1977, p. 99-100) [En troisième lieu, c'est Déiphobe qui s'unit à Hélène, parce que, une fois les sens mis à mort, la richesse s'offre au craintif. En effet, le nom de Déiphobe, équivaut à *dimophobos*, c'est-à-dire terreur dans le peuple (...). Ménélas lui coupe les mains et les pieds, pour faire voir que lui manque la sagesse pour agir et se mouvoir. Il lui arrache aussi les yeux et les oreilles, pour montrer qu'il ne sait pas quelle chose écouter ou regarder. Énée aux enfers contemple Déiphobe privé de pieds, de mains, d'yeux, d'oreilles, puisque, dans ce monde qui est le nôtre, l'esprit rationnel observe la crainte qui ne sait pas que faire, où aller, que regarder et qu'écouter, et parce que la crainte est au plus haut point objet de blâme dans la chevalerie. D'où le mot « ici » (*hic*), c'est-à-dire sous les armes que voici, dans les fonctions militaires. Énée a de la peine à reconnaître Déiphobe, parce que l'esprit rationnel a de la peine à accueillir en lui la crainte].*

⁴⁸ Ainsi, la brève allusion au *fatalis equus* que fait le vers 6, 515 de l'*Énéide* donne lieu à une longue digression sur les vices qui s'emparent de l'esprit quand celui-ci relâche sa vigilance, comme les Grecs sortis du cheval de bois ont fondu sur les Troyens assoupis. Tous les vices, la sensualité, la prodigalité et l'avarice, la lâcheté et la paresse, sont en effets filles de luxure. Or le cheval, animal si libidineux que, si l'on en croit Pline, un souffle d'air suffit à le féconder (*nat. hist.* 8, 67, 166), est une figure parfaitement adéquate de la luxure (cf. JONES & JONES 1977, p. 102-103).

⁴⁹ *Bona vita ELISIUM dicitur ab eleison quod est locus misericordie et claritudinis (JONES & JONES 1977, p. 106) [La bonne vie est appelée *Elisium*, d'après *eleison*, parce qu'elle est lieu de miséricorde et de clarté].*

immobile⁵⁰, figurent les esprits immortels, contigus du créateur indivisible et immuable. Cyclope, donc, à savoir «multitude de cercles», c'est l'ordre des esprits. Des cyclopes en grand nombre, des multitudes d'esprits.» Ainsi, au moment où la quête d'Énée approche de son terme, c'est l'univers du pseudo-Denys l'Aréopagite et de ses hiérarchies angéliques qui se dévoile. Et au profit de qui ? de la Sibylle dont on a vu plus haut qu'elle était intelligence des choses célestes : c'est elle qui dit *Cyclopum... / moenia conspicio*⁵¹.

On comprend peut-être dès lors pourquoi j'ai intitulé cet article « De l'Étymologie à l'Eschatologie » : les trois exemples qui viennent d'être présentés, situés respectivement au début, aux deux tiers et à l'extrême fin du commentaire par Bernard Silvestre au chant 6 de l'*Énéide*, paraissent bien baliser un parcours d'initiation. Le héros, à savoir l'esprit humain, une fois dépassés les balbutiements de l'enfance (voir l'incipit du chant 2, *Infandum regina...*) et surmontés les dérèglements sensuels de la jeunesse (chant 4), franchit les étapes qui conduisent de la formation intellectuelle et scientifique – l'arrivée à Cumes – au perfectionnement moral – la rencontre de Déiphobe –, et de là à la contemplation spirituelle – les Champs Élysées. Il serait imprudent toutefois de systématiser : le cheminement herméneutique au fil des mots à quoi le maître médiéval convie son lecteur est bien plus tortueux, divagant et aléatoire que je ne me suis employé à le montrer par souci de brièveté. Bernard Silvestre n'est pas Dante, dont on dispute d'ailleurs pour savoir s'il a pu connaître notre commentaire⁵². Et surtout, toute tentative d'interprétation trop univoque se heurte à un obstacle matériel infranchissable : le commentaire cesse de façon abrupte au vers 6, 637 de l'*Énéide*, sans que l'on puisse savoir si cette interruption résulte d'un pur accident de la tradition, de la lassitude ou de la disparition de l'auteur. Même si un manuscrit tardif transmet une continuation du commentaire qui couvre la fin du chant 6, due peut-être à un disciple de Bernard, mais moins savant

⁵⁰ Cf. Mart. Cap., *nupt.* 6, 711.

⁵¹ *Dicit Sibilla se cernere celum, id est menia Cyclopum. CICLOPS quasi policiculos, id est multitudo circularum, dicitur. Per circulos enim qui fine sunt carentes et puncto indivisibili et immobili accedentes figurantur spiritus immortales et creatori indivisibili et immutabili adherentes. Cyclops ergo, id est multitudo circularum, est ordo spirituum. Conspicio : patent enim intelligentie celestia* (JONES & JONES 1977, p. 114) [La sibylle dit qu'elle voit le ciel, à savoir les remparts des Cyclopes. Le nom de « Cyclope » vient de *policiculus*, à savoir « multitude de cercles ». En effet, par les cercles qui n'ont pas d'extrémité et sont proches d'un point indivisible et immobile sont figurés les esprits immortels qui touchent au créateur indivisible et immuable. Donc, *Cyclops*, à savoir multitude de cercles, c'est l'ordre des esprits. « Je contemple » : car les êtres célestes se dévoilent à l'intelligence].

⁵² Présentation synthétique de la question, et des références bibliographiques utiles, dans BASILE 2008, p. 22-23 et n. En revanche, et en dépit de ce que laisse espérer son titre, l'ouvrage de Sebastiano Italia (ITALIA 2012) ne documente pas de façon précise et convaincante l'hypothèse d'une influence directe de Bernard sur le poète toscan - qui pourrait avoir lu son commentaire lors de son hypothétique séjour parisien (sic, p. 27) -, se bornant à souligner un certain nombre de points de contact thématiques (« adiacenze contestuali », p. 43).

et surtout de bien moindre agilité herméneutique que lui⁵³, le lecteur en est réduit à imaginer ce que celui-là aurait fait du grandiose discours d'Anchise, *pater omnium*, à la gloire de la Rome éternelle...⁵⁴

C'est sur cette note d'incertitude qu'il faut maintenant conclure. Soit deux données de fait : de l'aveu unanime de la critique, (1) l'étymologie est véritablement le moteur des raisonnements développés par Bernard Silvestre, « la clé principale peut-être de ce coffre aux symboles »⁵⁵, (2) l'ambition du commentateur est véritablement encyclopédique, et tend, à l'instar de Servius, à faire résonner dans l'*Énéide* les échos d'un savoir total⁵⁶. De ce double point de vue, notre commentaire m'apparaît en réalité comme un objet paradoxal. (1) Sur le plan de la méthode d'abord, le travail qu'il effectue sur les noms aura pu bien souvent sembler approximatif, désinvolte, voire arbitraire : ainsi, non content de faire du nom d'Achate une espèce de « mot-valise », il peine à faire coïncider la paraphrase qu'il en fournit et la notion qu'il veut lui voir incarner ; ou encore : les avatars qu'impose à Hélène l'*omen* de son nom se succèdent de façon souple et tortueuse, selon une logique qui semble n'être que celle de la pure et simple concaténation. Et pourtant, cette façon de faire qui, à nos yeux de modernes, est désastreuse du point de vue de la cohérence intellectuelle soutient une démarche d'une absolue rigueur : au gré de ses sauts et gambades, le commentateur ne perd jamais le fil du roman d'éducation qui constitue son vrai sujet ; on en prendra pour seule preuve le rôle de la Sibylle qui, désignée au tout début du commentaire du chant 6 comme *divinorum comprehensio*, en assume effectivement la fonction dans les toutes dernières lignes de l'ouvrage, par un très remarquable effet de bouclement du sens sur lui-même⁵⁷. (2) Aussi bien, si l'on considère maintenant les résultats de cette méthode, le projet annoncé par le prologue même du commentaire, décrire derrière les mots du poète « la nature de la vie humaine », ses actions et ses passions selon tous leurs aspects est effectivement réalisé. On peut estimer *cum grano salis* qu'au moment où il abandonne Énée au seuil du paradis, Bernard Silvestre a répondu – notamment au fil des trois passages que j'ai entrepris de commenter à mon tour – aux trois questions kantiennes : « Que puis-je savoir ? que dois-je faire ? et que m'est-il permis d'espérer ? » Mais cela au prix d'une désintégration complète, on peut même dire d'une atomisation, du poème de

⁵³ Ed. JONES & JONES 1977, p. 115-128, d'après le manuscrit 1198 de la Bibliothèque Jagellone de Cracovie (*saec.* XIV).

⁵⁴ PIKE, 1998, p. 362.

⁵⁵ Selon la jolie expression de Jean Jolivet (JOLIVET 1983, p. 265).

⁵⁶ O'DONNELL 1962, p. 248.

⁵⁷ Par de tout autres voies, S. Gersh parvient au même verdict : « ... the complex symbolic technique used by the commentator in explaining the consultations with the Sibyl seems no longer arbitrary but intellectually necessary. Perhaps the most remarkable feature of Bernard's commentary is the coherence of its exegetical program » (GERSH 1992, p. 586).

Virgile. On dirait d'une mosaïque dont on a l'une après l'autre arraché les tesselles afin de recomposer au moyen de celles-ci une nouvelle image, complètement différente. La poésie y trouve-t-elle son compte ? Sous la laborieuse entreprise d'onomatolexie, je n'entends guère l'appel à l'imagination que fait retentir aux oreilles de Victor Hugo ou de Marcel Proust le charme des noms propres. Mais sans doute faut-il se déprendre de ce point de vue trop moderne, qui fonde sur la sensation le plaisir littéraire. La poétique médiévale, imprégnée d'oralité, est quant à elle hautement réceptive aux effets cognitifs de la paronomase, ou *annominatio*, en ce qu'elle tire de la parenté réelle ou supposée entre les vocables de puissants effets de sens, qui valident l'immédiateté du rapport entre les mots et les choses. Peut-être sous ce rapport le commentaire de Bernard Silvestre atteint-il sans l'avoir voulu à une vraie force poétique.

Bibliographie

- Albu, E. (2009) « Disarming Eneas: Fulgentius on *arms and the man* », *The Power of Religion in Late Antiquity*, A. Cain & N. Lenski eds., Aldershot, 21-30.
- Basile, B. (2008) Bernardo Silvestre. *Commento all'Eneide. Libri I-VI*, Roma.
- Bersch, W. (1980) *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern.
- Boulhol, P. (2014) *Grec language n'est pas douz au François. L'étude et l'enseignement du grec dans la France ancienne (IV^e siècle-1530)*, Aix-en-Provence.
- Bourgain, P. (2018) « *Non sine mysterio*. Percevoir et exprimer le secret des desseins de Dieu », *Secrets and Discovery in the Middle Ages. Proceedings of the 5th European Congress of the Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Porto, 25th-29th June 2013)*, J. Meirinhos, C. Lopez Alcade & J. Rebalde eds., Turnhout, 27-40.
- Buridant, C. (1998) « Les paramètres de l'étymologie médiévale », *Lexique*, 14, 13-57.
- Chantraine, P. (1963) « A propos de Thersite », *L'Antiquité classique*, 32/1, 18-27.
- Corbellari, A. (2003) *Les dits d'Henri d'Andeli*, Paris.
- Coulson, F. (2016) « Myth and Allegory in the Vulgate Commentary on Ovid's *Metamorphoses* », *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette & G. Besson eds., Villeneuve d'Ascq, 199-223.
- Curtius, E.R. (1991) *La littérature européenne et le Moyen Âge latin [1986]*, nouvelle édition, trad. fr. J. Bréjoux, 2 vol., Paris.
- Dahan, G. (1999) *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris.
- Dronke, P. (1974) *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Köln.
- Dronke, P. (1978) *Bernardus Silvestris. Cosmographia*, Leiden.

- Fontaine, J. (1983) *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris.
- Gersh, S. (1992) « (Pseudo-?) Bernard Silvestris and the Revival of Neoplatonic Virgilian Exegesis », *Les Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, M.-O. Goulet-Cazé ed., Paris, 575-593.
- Ghisalberti, F. (1932) « Arnolfo di Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII », *Memorie del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, 24, 157-234.
- Goetz, G. (1888-1923) *Corpus Glossariorum latinorum*, 7 vol., Leipzig.
- Guette, R. (1959) « L'invention étymologique dans les lettres françaises au Moyen Âge », *Cahiers de l'A.I.E.F.*, 11, 273-285 [repris dans *Forme et sénéfiance*, Genève, 1978, 110-121].
- Hall J.B. & Keats-Rohan, K. S. B. (1991) *Iohannis Saresberiensis Metalogicon*, Turnhout.
- Helm, R. (1898) *Fulgentius. Opera*, Leipzig.
- Italia, S. (2012) *Dante e l'esegesi virgiliana : Servio, Fulgenzio, Bernardo Silvestre*, Acireale – Roma.
- Jeuneau, E. (1965) *Guillaume de Conches. Glosae super Platonem*, Paris.
- Jeuneau, E. (1988) « Berkeley, University of California, Bancroft Library Ms. 2 (Notes de lecture) », *Mediaeval Studies*, 50, 438-456 [repris dans « Tendenda vela ». *Excursions littéraires et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, 2007, 675-698, sous le titre : « Berkeley, University of California, Bancroft Library Ms. 95 (Notes de lecture) »].
- Jeuneau, E. (1995) *L'Âge d'or des écoles de Chartres*, Chartres.
- Jeunet-Mancy, E. (2012) *Servius. Commentaire sur l'Énéide de Virgile, livre VI*, Paris.
- Jolivet, J. (1983) « Les rochers de Cumès et l'antre de Cerbère. L'ordre du savoir selon le commentaire de Bernard Silvestre sur l'Énéide », *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet, R. Lievens, R. Van Mingroot & W. Verbeke eds.*, Leuven, 263-276 [repris dans *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, 1991, 255-268].
- Jones, J.W. & Jones, E.F. (1977) *The Commentary of the First Six Books of the Aeneid of Vergil Commonly Attributed to Bernardus Silvestris. A New Critical Edition*, Lincoln (NE) – London.
- Kauntze, M. (2014) *Authority and Imitation. A Study of the Cosmographia of Bernardus Silvestris*, Leiden – Boston.
- de Lagarde, P. (1870) *Hieronymus. Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Göttingen [repris dans *S. Hieronymi presbyteri opera. Opera exegetica 1.1*, Turnhout, 1959, 57-161].
- Lemoine, M. (1998) *Bernard Silvestre. Cosmographie*, Paris.

- Long, A. A. (1992) « Stoic readings of Homer », *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, R. Lamberton & J.J. Keaney eds., Princeton, 41-66.
- Mora, F. (1996) « La hiérarchie des sciences dans le *Commentaire sur l'Énéide* attribué à Bernard Silvestre », *Euphrosyne*, 24, 147-162.
- Mora, F. (2005) « Entre physique et éthique : modalités de la transmission des savoirs dans le *Commentaire sur l'Énéide* attribué à Bernard Silvestre », *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, P. Nobel ed., Besançon, 29-42.
- O'Donnell, J. R. (1962) « The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the *Aeneid* », *Mediaeval Studies*, 24, 233-249.
- Pépin, J. (1976) *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- Pike, D.L. (1998) « Bernardus Silvestris' Descent into the Classics: the *Commentum super sex libros Aeneidos* », *International Journal of the Classical Tradition*, 4, 343-363.
- Rosa, F. (1997) *Fulgenzio. Commento all'Eneide*, Milano.
- Schreiber, E.G. and Maresca, T.E. (1979), *Commentary in the First Six Books of Vergil's Aeneid*. Translated with Introduction and Notes, Lincoln (NE) – London.
- Smolak, K. (2013) « Two XIIth century-commentaries on Martianus Capella and Virgil », *Wiener Studien*, 126, 249-260.
- Tilliette, J.-Y. (1997) « Sémantique du nom propre dans le haut moyen âge (VI^e-XII^e s.) », *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, t. IV : Discours sur le nom : normes, usages, imaginaire (VI^e-XVI^e siècles), P. Beck ed., Tours, 3-22.
- Tilliette, J.-Y. (2007) « Figures orléanaises de la poésie et de la poétique au XII^e siècle : Matthieu de Vendôme, Arnoul de Saint-Euverte, Hugues Primat », *XV^{ème} Congrès de l'Association Guillaume Budé. La Poétique. Théorie et pratique*, Paris, 703-718.
- Weijers, O. (1987) *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Roma.
- Westra, H.J. (1986) *The Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii* Attributed to Bernardus Silvestris, Toronto.
- Wetherbee, W. (1972) *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton.
- Wolff, E. (2009) *Fulgence. Virgile dévoilé*, Villeneuve d'Ascq.
- Wolff, E. & P. Dain (2013) *Fulgence. Mythologies*, Villeneuve d'Ascq.
- Zucker, A. (2016) « L'étymologie dans la *Théologie* de Cornutus : mythology in a nutshell », *Lire les mythes. Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, A. Zucker, J. Fabre-Serris, J.-Y. Tilliette & G. Besson eds., Villeneuve d'Ascq, 110-141.