



HAL
open science

Traités sur les dieux et pratiques mythographiques de la première modernité : tradition et actualisation

Rachel Darmon

► **To cite this version:**

Rachel Darmon. Traités sur les dieux et pratiques mythographiques de la première modernité : tradition et actualisation. *Polymnia*, 2016, 2, pp.163-188. halshs-01471549

HAL Id: halshs-01471549

<https://shs.hal.science/halshs-01471549>

Submitted on 20 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Traité sur les dieux et pratiques mythographiques de la première modernité : tradition et actualisation

RACHEL DARMON

Université Paul Valéry Montpellier III – IRCL, UMR 5186 du CNRS

rachel.darmon@univ-montp3.fr

On sait à quel point est fallacieux le terme de « Renaissance », suggérant que les XV^e et XVI^e siècles de notre ère feraient table rase de l'héritage médiéval pour faire brusquement revivre une Antiquité oubliée. Il importe, plus encore que pour d'autres formes de textes, de situer les pratiques d'écriture mythographiques de cette période dans la continuité d'une tradition qui remonte à l'Antiquité, évolue au Moyen Âge et parvient à l'aube de la Première modernité enrichie de ce passage par des siècles et des contextes variés. Cet article a pour objectif d'esquisser un premier aperçu de ces évolutions, de proposer un bilan, provisoire et encore incomplet, de ce qui change et de ce qui demeure, dans les pratiques mythographiques des XV^e et XVI^e siècles, par rapport à la longue tradition qui les a précédées. Il

propose un récapitulatif des arguments qui sont pleinement développés dans une thèse de doctorat en cours de publication¹.

Si les dieux et héros antiques n'ont jamais cessé de hanter les pratiques lettrées médiévales, leur présence à la Renaissance devient beaucoup plus massive : elle s'imisce dans toutes les productions des arts, verbaux et picturaux. Elle se prétend également plus documentée : l'approche antiquaire pour les arts visuels, philologique pour les belles lettres, cherche à restituer les dieux dans leur contexte antique. L'omniprésence des dieux anciens frappe tout d'abord le regard : les programmes iconographiques leur font la part belle², et la statuaire fait effectivement ressurgir les formes et les sujets de l'Antiquité. Les poésies néo-latines³ et vernaculaires⁴ placent dieux et héros au cœur de compositions dont la poétique, la grammaire, le vocabulaire cherchent à ignorer les inflexions que le Moyen Âge avait introduites. Ce désir de retour à l'antique ne dissimule que partiellement la permanence de certaines interprétations médiévales, mais il pousse en tout cas à multiplier les nouvelles publications expliquant et commentant cette période adulée. Parce qu'ils hantent chaque aspect de la vie quotidienne et intellectuelle des anciens Romains, les dieux et héros de l'Antiquité sont mentionnés à la Renaissance dans des types d'ouvrages extrêmement diversifiés : les lexiques, miscellanées, encyclopédies, manuels scolaires consacrent toujours un ou plusieurs passages à ce sujet. Cet engouement est donc à la fois extrêmement important et dissout dans un élan qui touche à tous les aspects de l'Antiquité, si bien qu'il est difficile d'isoler un corpus parmi une multitude de textes évoquant la mythologie pour le nommer proprement « mythographie ».

Au milieu du XVI^e siècle toutefois, on observe la multiplication soudaine d'un type de traités spécialement consacrés aux dieux antiques. Ils se diffusent dans toute l'Europe avec une étonnante rapidité ; deux d'entre eux (ceux de Cartari et de Conti) connaissent un succès inégalé et sont constamment réédités, dans diverses capitales de l'imprimerie européenne, jusqu'à l'aube du XVIII^e siècle. C'est la naissance de ce phénomène que le présent article propose d'observer. Pourquoi assiste-t-on, dans l'intervalle de

¹ DARMON 2012. Publication aux éditions Droz prévue en 2017.

² Les ouvrages critiques sur ce sujet ne peuvent tous être mentionnés, mais on peut citer le rôle pionnier des essais d'Aby Warburg qui ont montré la nécessité d'étudier cette tradition mythographique pour comprendre l'iconologie de la Renaissance.

³ Voir, notamment LEROUX 2011.

⁴ Voir, notamment, pour la littérature française, DEMERSON 1972 et CAMPANGNE 1996.

trente années seulement, à un tel engouement pour une forme de traités qui appréhende ce que nous appelons aujourd'hui « mythologie » selon une structure toujours répétée ? Toutes ces publications sont en effet structurées de la même façon : elles présentent chaque fois les noms, puis les représentations et les interprétations liées aux dieux païens. Elles constituent ainsi, à l'intérieur du vaste ensemble de ce que la critique actuelle nomme mythographie, un corpus spécifique. Ce corpus est certes tributaire de l'ensemble des innombrables écrits liés à ce que nous nommons aujourd'hui mythologie. On peut toutefois y discerner une démarche particulière, différente de celle des diverses versions d'*Ovide moralisé*⁵ ou des lexiques, puisque l'auteur y revendique sa propre énonciation, correspondant au projet qu'il s'est lui-même fixé de transmettre un savoir intrinsèquement lié aux anciens dieux païens.

On commencera donc par situer le milieu lettré où ce type d'écrits se multiplie, pour observer ensuite la manière dont ils sont désignés : l'usage du mot « mythologie » au XVI^e siècle ne correspond pas à celui d'aujourd'hui. Ces questions de définition préalables permettront de mieux appréhender la pratique d'écriture que nous voulons cerner. Celle-ci présente les dieux antiques par les moyens complémentaires du texte et de l'image, s'inscrivant en cela dans une tradition dont il s'agira d'esquisser la généalogie. À la Renaissance, qui plus est, les interrogations exégétiques, qui portent d'abord sur les textes religieux chrétiens, ébranlent les systèmes de croyances et amènent à appréhender les religions des anciens par un nouveau biais. Chaque traité écrit au XVI^e siècle sur ce sujet est systématiquement précédé d'un paratexte ou chapitre liminaire évoquant la diversité des opinions religieuses. Les mythographes humanistes insistent chaque fois sur la variabilité des croyances et des rites en fonction des temps et des lieux. Plus que la notion de mythologie, c'est alors celle de religion, de culte, de piété qui est mise en avant. Les traités sur les dieux antiques de la Renaissance s'inscrivent donc très nettement dans une tradition tout en en proposant une actualisation brûlante, au cœur des conflits et renouvellements de leur temps.

⁵ Les différentes versions d'*Ovide moralisé* sont composées au XIV^e siècle et connaissent un succès considérable dans toute l'Europe jusqu'au XVI^e siècle. Elles prennent appui sur les récits des *Métamorphoses* d'Ovide et en proposent un commentaire allégorique. Notre corpus au contraire se focalise sur les figures des dieux. Il ne vise pas à interpréter un récit. Il multiplie enfin les références et citations d'auteurs antiques, parmi lesquels Ovide n'occupe qu'une place mineure.

1. Définition du corpus

La série des publications du XVI^e siècle spécifiquement consacrées à la transmission du savoir lié aux dieux païens ne prend pas naissance en Italie, mais en Europe du Nord. Après la publication de la *Theologia mythologica* de Pictorius en 1532 à Fribourg-en-Brigau et à Anvers, puis des *De cognominibus deorum gentilium libri tres* de Haurech en 1541 à Anvers également, c'est à Bâle que paraît l'essentiel des mythographies publiées au milieu du siècle. Les imprimeurs de cette ville prêtent leur presse à des lettrés, tant germaniques qu'italiens, désireux de publier des traités et anthologies antiques et des textes modernes sur ce que nous appelons aujourd'hui mythologie. En témoigne par exemple le sort du manuscrit contenant plusieurs traités mythographiques antiques de Parthénios, d'Antoninus Libéralis et du Pseudo-Plutarque, conservé à Bâle au couvent des Pères dominicains, à qui il avait été légué en 1443 par Jean de Raguse⁶. En 1531, le recueil de Parthénios sur les passions amoureuses des dieux et héros antiques, dont ce manuscrit est l'unique témoin⁷, est publié chez Froben⁸, l'imprimeur emblématique de Bâle, avant d'être republié en 1555 par Johannes Herold⁹, l'humaniste auteur du *Heydenweldt (Le Monde des Païens)*, chez Henri Petri (à Bâle également). En 1533, c'est le texte grec du Pseudo-Plutarque sur les origines mythiques du nom des fleuves qui est édité chez Froben¹⁰, avant d'être traduit en latin en 1560 toujours chez Froben¹¹ par Conti, sept ans avant que ne voient le jour ses propres *Mythologiae libri*. En 1568, l'anthologie consacrée aux métamorphoses d'Antoninus Liberalis, qui clôt le groupe des textes mythographiques dans le manuscrit, est également éditée à Bâle¹². Parallèlement à l'exploitation de ce manuscrit sous forme d'éditions et traductions, est imprimée à Bâle une

⁶ Ms. Palatinus Heidelbergensis gr. 398, consultable en ligne. Ces informations sont tirées de la remarquable édition, traduction et introduction de DELATTRE 2011, p. 8-9, p. 12-13, p. 17-20.

⁷ DELATTRE 2011, p. 12 : le Ms. Palatinus Heidelbergensis gr. 398 est « célèbre pour être l'unique témoin d'œuvres variées, parmi lesquelles les *Erôtika pathèmata* de Parthénios de Nicée et la *Synagogè* (ou *Métamorphoses*) d'Antoninus Liberalis. »

⁸ *Parthenii Nicaensis, De Amatoriis Affectionibus Liber Iano Cornario Zuiccaviensi interprete*, Bâle, Froben, 1531.

⁹ Herold publie un assemblage de textes dont celui de Parthénios dans *Exempla Virtutum et Vitiorum*, Bâle, Henri Petri, 1555. Je remercie Yves Peyré et Charles Delattre pour cette précision.

¹⁰ par S. Ghelen.

¹¹ Natale Conti, *De terminis rhetoricis [...] Plutarci item opusculum de montibus et fluminibus, eodem Natale interprete*, Bâle, Henri Petri, 1560.

¹² *Antonini Liberalis Transformationum congeries, G. Xylandro interprete*, Bâle, Thomas Guarin, 1568.

série d'autres traités, à la fois antiques et modernes, sur des sujets comparables. En 1543 paraît chez l'imprimeur bâlois Jean Oporin un recueil assemblant en un même volume deux traités anciens et un moderne : les textes de Cornutus (*De natura deorum gentilium commentarius*) et Palaiphatos (*De non credendis fabulosis narrationibus*), proposés en grec et en traduction latine, sont suivis du *De cognominibus deorum gentilium* de l'humaniste flamand Haurech. L'année suivante (1544) le même imprimeur bâlois, Jean Oporin, publie une traduction des allégories homériques attribuées à Héraclide du Pont¹³, suivie, en 1548, du *De deis gentium historia* de l'humaniste ferrarais Giraldi. L'imprimeur Henri Petri, qui travaille ponctuellement en association avec Jean Oporin¹⁴, imprime le *Heydenweldt und ihrer Götter* de son concitoyen Johannes Herold (1554) qui publie l'année suivante l'édition de Parthénios (mentionnée *supra*). C'est également à Bâle, en 1558, que paraissent les *Apotheoses deorum libri tres* du médecin germanique Georgius Pictorius. Traités anciens et modernes se succèdent, voire s'entremêlent sous la presse des mêmes imprimeurs, dans un intervalle de temps extrêmement rapproché, entre 1531 et 1568. L'intérêt pour la mythographie, qu'elle soit antique ou moderne, émane d'un même milieu gravitant autour des imprimeurs bâlois, du moins avant les publications de Cartari et de Conti.

Ces publications, que nous qualifions ici de « mythographies », ne sont pourtant pas désignées à l'époque par un terme global, comme celui de « mythographie » ou de « mythologie ». Le mot « mythologie » existe bien à la Renaissance, il apparaît quelquefois dans notre corpus, mais pas de manière systématique. Il revêt en effet un sens différent de celui que nous lui prêtons aujourd'hui et peut désigner toute autre chose qu'un réseau de représentations liées aux héros et dieux anciens. Le corpus que nous étudions n'emploie donc ce terme qu'épisodiquement, tandis que d'autres types de textes en usent systématiquement. Il apparaît alors nécessaire d'examiner de plus près les définitions données par les lexiques contemporains de ces traités.

Si les termes de *mythographe* et de *mythographie* n'apparaissent pas dans les lexiques latins de la Renaissance, celui de *mythologie* y est consigné : il se

¹³ *Heraclidis Pontici allegoriae in Homeri fabulas de diis*, Bâle, Oporin, 1544. Sur cette édition voir FORD 1985. L'auteur de ce texte est aujourd'hui communément appelé Héraclite et distingué d'Héraclide du Pont ; on estime qu'il a vécu aux environs de 100 ap. J.C. (je remercie Charles Delattre pour cette information).

¹⁴ D'après RESKE 2008, Petri travaille avec Oporin en 1559.

transmet du grec au latin puis aux langues vernaculaires. Son emploi est toutefois peu fréquent avant une période bien avancée¹⁵. D'après Jean-Louis Charlet¹⁶, le terme ne se lit, dans l'Antiquité latine, qu'à une période tardive, sur certains manuscrits des commentaires de Servius à l'*Enéide*¹⁷ ainsi que dans le titre de Fulgence, *Mythologiae*. Au XV^e puis XVI^e siècle, les lexicographes humanistes enregistrent d'abord le terme de *mythos*, puis dans un second temps celui de *mythologia*.

Le nom grec *mythos* est systématiquement posé comme l'équivalent du latin *fabula*, dans la continuité des glossaires médiévaux qui s'appuient sur la *Cité de Dieu* d'Augustin :

*A fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος graece fabula dicitur*¹⁸.

Le terme *mythique* vient des fables, puisqu'en grec *fable* se dit *mythe*¹⁹.

On retrouve cette même assimilation du terme *mythos* à celui de *fabula* mille ans plus tard, sous la plume, par exemple, de Tortelli²⁰, vers 1460. Le terme *fabula* ne désigne à la Renaissance ni une forme littéraire ni un contenu, mais un régime fictionnel du discours²¹. Isidore déjà, dans ses *Étymologies* composées au VII^e siècle, situait la notion de *fabula* au carrefour de *fari* (parler) de *facta* (façonnée) et de *non facta* (qui n'a pas été accompli dans la réalité).

*Fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo factae.*²²

Les poètes ont nommé les fables *fabulae*, de *fando* (parler), parce qu'elles n'ont pas été réalisées (*non res factae*) mais seulement façonnées (*factae*) par un acte de discours.

¹⁵ Le développement qui suit a été exposé plus en détail dans la thèse de R. Darmon (DARMON 2012 : 32-59 « Chapitre 1 : Peut-on définir la mythographie ? »). Certaines des idées, citations et références critiques en ont ensuite été reprises dans GRAZIANI 2016, malheureusement sans référence à cette thèse et aux travaux menés à bien sous sa direction.

¹⁶ Voir CHARLET 1997, dont nous reprenons les informations pour l'ensemble du développement ci-dessous sur la lexicographie renaissante.

¹⁷ Servius, *Commentaire à l'Enéide*, 6, 295, peut-être par erreur, d'après CHARLET 1997: 138, note 31.

¹⁸ Augustin, *Cité de Dieu* 6, 5.

¹⁹ Toutes les traductions de cet article sont miennes.

²⁰ Tortelli, *De orthographia* (ca. 1460): « *Mythus cum y graeco et th aspirato scribitur, apud nos interpretatio, fabula et inde mythicus, fabulosus* ».

²¹ Sur le rapport entre la notion de *fabula* et celle de fiction à la Renaissance, voir l'étude très complète de CHEVROLET 2007 et GRAZIANI 1994.

²² Isidore, *Étymologies*, I, 40, 1 cité par BESSON 2007 p. 493.

Les fables sont le produit d'un discours qui ne dit pas la réalité telle qu'elle est, mais façonne, fabrique son objet. Dans les années 1470, le terme *fabula* est toujours défini par le verbe parler. Niccolo Perotti, dans un commentaire à Martial qui connaîtra une immense diffusion²³, développe le terme *fabula* à partir du sous-lemme *for, faris* (dire, parler). C'est dans ce contexte qu'apparaît le mot *mythologia* :

*Fabula graece mythos dicitur, a quo mythicus fabulosus, et mythologia sermo fabulosus.*²⁴

« Fable » se dit *mythos* en grec, d'où mythique se dit « fabuleux », et mythologie « propos fabuleux ».

D'après cette définition, la mythologie est un *sermo*, un propos, énoncé sur le mode de la fable, c'est-à-dire de la fiction. Tout ce qui relève de la fiction semble pouvoir être qualifié de mythologie, et inversement. Elle est un régime fictionnel qui semble englober n'importe quel propos non vrai, y compris un conte ou une petite histoire que l'on vient d'inventer. La nature du rapport entre mythe et mythologie n'est pas non plus précisée : si le mythe est une « *fabula* » et la mythologie un « *sermo fabulosus* », cela signifie-t-il que la mythologie consiste en une mise en récit du mythe, ou en un autre type de discours en rapport avec le mythe ? Le terme *sermo* ne désigne pas nécessairement un récit. La mythologie est donc un discours fabriqué, façonné, qui peut se décliner sous une multitude de formes, en particulier, nous le verrons plus loin, celle de la description et de son interprétation.

Dans un dictionnaire latin paru au tout début du XVI^e siècle²⁵, Calepino, savant appartenant à l'ordre religieux des augustins, introduit une précision significative en glosant le mot « *sermo* » par celui de « *ratiocinatio* » : il oriente ainsi la définition de « mythologie » vers le sens d'« explication » des fables.

*Mythos, latine fabula. Unde mythicus, fabularis seu fabulosus*²⁶ ; *mythologia, sermo seu ratiocinatio fabularum.*²⁷

²³Niccolo Perotti, *Cornucopia*, rédaction finale 1477-1478, *editio princeps* posthume Venise, Paganino de Paganini, 1489.

²⁴Perotti, *Cornucopia*, 1, 179 sq., cité par CHARLET 1997 : 134.

²⁵Calepino, *Linguarum novem, romanae, graecae, ebraicae, gallicae, italicae, germanicae, hispanicae, anglicae, belgicae dictionarium*, Reggio Emilia, chez D. Bertocchi, 1502.

²⁶La glose de l'adjectif *mythicus* par *fabularis* et *fabulosus* est reprise à Augustin, *Cité de Dieu*, 6, 5. C. Salles, dans son annotation à la traduction de *La Cité de Dieu* dirigée par L. Jerphagnon, remarque à ce

« Mythe », en latin « fable ». D'où « mythique », « légendaire » ou « fabuleux ». « Mythologie » : le propos des fables, ou leur explicitation.

Le terme λόγος contenu dans *mythologia* est encore traduit par le terme polysémique de *sermo*, mais celui-ci est cette fois précisé par *ratiocinatio* qui désigne un raisonnement, une théorie qui sous-tend un propos, ou encore, en rhétorique, une sorte de « subjection »²⁸, figure par laquelle l'orateur prévient de lui-même les objections qu'on pourrait faire à son discours. La mythologie est donc définie ici comme un discours qui énonce les mythes et qui les explique en même temps. Ce dictionnaire de Calepino connaît une vogue immense dans toute l'Europe jusqu'au XVIII^e siècle. La définition qu'il donne de *mythologia* est reprise dans toutes les éditions du célèbre dictionnaire latin de Robert Estienne²⁹, réédité également jusqu'au XVIII^e siècle.

Après *mythos* et *mythologia*, apparaît enfin le terme de *mythologus* (mythologue), dans une réédition du dictionnaire de Calepino de la fin du XVI^e siècle :

Mythologia, ae (μυθολογία). *A Latinorum nonnullis Affabulatio dicitur, hoc est fabulae explicatio. Unde mythologi dicuntur qui rationes reddere conantur quare fabula unaquaeque fuerit excogitata.*³⁰

« Mythologie » : certains auteurs latins disent « *affabulatio* », c'est-à-dire explication de la fable. D'où le terme « mythologues » : ceux qui entreprennent de rendre compte des raisons pour lesquelles chaque fable a été pensée.

Tandis que la *fabula* correspond à un discours fictionnel³¹, la mythologie ou *affabulatio* correspond à son explication, à sa justification ; le mythologue est l'auteur de mythologies : il écrit des textes expliquant les mythes ou *fabulae*, rendant compte de la sagesse profonde qui y a été élaborée (« *excogitata* »).

sujet : « *Fabularis* est un terme rare que Suétone emploie pour désigner une « histoire légendaire » (*Tibère*, 70, 5) ».

²⁷ Calepino, *Dictionarium*, f°D [vii] r dans l'édition de Paris, Nicolas Desprez, 1514, citée par CHARLET 1997 : 137. D'après Charlet, le lemme est intégralement repris à l'édition de 1502.

²⁸ *Rhétorique à Herennius*, 4, 23.

²⁹ D'après CHARLET 1997 : 138, qui s'appuie sur le relevé suivant : Robert Estienne, *Dictionarium, sive linguae latinae thesaurus*, Paris, R. Estienne, 1531, f°526 [par erreur 527] v° ; 1536, f° 1026 r° ; 1543, f° 939 v° ; 1740-1741, p. 228.

³⁰ Calepino, *Dictionarium*, Bâle, Henri Petri, 1584, p. 854, cité par CHARLET 1997 : 138.

³¹ J.-L. Charlet précise que dans l'édition de 1584, la notice *Fabula* a été refaite : « *Dicitur etiam fabula narratio ad delectationem inventa, rerum nec verarum nec verisimilium* » (CHARLET 1997 : 138).

Ainsi, d'un dictionnaire et d'une édition à l'autre, on observe des variations significatives dans les définitions du terme *mythologia* : en plus du sens très général de « énonciation sur le mode de la fiction », le substantif se voit ajouter un second élément définitionnel, « explicitation des fables », qui trouve son pendant dans le terme de « mythologue », dont la raison d'être réside précisément dans cette fonction d'expliquer et interpréter la mythologie. Le terme « mythologue » (*mythologus*) semble utilisé dans les textes du XVI^e siècle lorsqu'il s'agit de citer ses sources, d'indiquer de quel type de texte on tire une information. Dans un ouvrage scolaire qui connut un grand succès, le *Specimen epithetorum*, l'humaniste français Ravisius Textor indique avoir tiré ses informations sur la déesse Diane des « recueils des mythologues »³², en particulier le *De natura deorum* de Cicéron. Le terme latin de *mythologus* existe également en français. Rabelais évoque à deux reprises, non sans ironie, l'autorité des « mythologues »³³ ou des « mythologiens »³⁴ pour attester la véracité de son récit. Le terme désigne dans ce contexte une entité plurielle et indéfinie, sans renvoyer à un texte, à un genre ou à un auteur précis.

Ces définitions données par les lexicographes correspondent-elles au corpus que nous avons délimité, celui des traités sur les dieux païens ? Le dictionnaire de Calepino (cité *supra*) indiquait que le « mythologue » était celui qui explicitait « chaque fable ». Cette définition correspond à l'entreprise menée par Boccace, dans sa *Genealogia deorum gentilium*, rédigée dans le troisième quart du XIV^e siècle, qui associe réflexion sur la fiction (*fabula*) et explication des dieux païens. L'œuvre, aux dimensions monumentales, consiste en une succession de courts chapitres consacrés chacun à une divinité, suivie d'une défense des fictions poétiques. Elle fait autorité pendant toute la première Renaissance. C'est probablement la raison pour laquelle ne paraissent pas, au cours de cette période, de nouveaux traités qui fassent de l'interprétation systématique des dieux païens l'objet d'une enquête exclusive de grande ampleur³⁵. Entre 1532 et

³² Ravisius Textor, *Specimen Epithetorum*, Paris, Regnault Chaudiere, 1518, préface de Diana, f. 110 r^o : « ex mythologorum promptuariis in nostrum usum conflavimus ». Je remercie Nathaël Istasse de m'avoir transmis cette référence.

³³ Rabelais, *Tiers Livre*, 15 : « Ses huyct enfans tant celebrez par nos mythologes ».

³⁴ Rabelais, *Quart Livre*, 65 : « Ainsi le haulserent [le temps] Atlas et Hercules, si croyiez les saiges mythologiens ».

³⁵ Voir SEZNEC 1995 : 263-266.

1567 en revanche, on observe une multiplication à travers l'Europe des traités spécifiquement consacrés à l'interprétation des dieux des Anciens.

Le terme « mythologique » apparaît alors dans la *Theologia mythologica* de Pictorius, comme qualificatif du substantif « théologie ». Ce sont en effet les notions de « théologie » et de « divinité », plutôt que celle de « mythes » ou « fables », qui sont au centre des différents intitulés donnés à ces traités : le *De cognominibus deorum* de Haurech (Anvers 1541, Bâle 1543, Louvain 1569, Franeker 1696), la *De deis gentium historia* de Giraldi (Bâle 1548 et 1560, Lyon 1565, Leyde 1696) ou les *Imagini de i dei* de Cartari (Venise 1556, puis 32 rééditions)³⁶ laissent de côté le terme de mythologie pour mettre en avant celui de « dieux » ou de « théologie ». L'investigation mythographique ne prend que tardivement au XVI^e siècle le titre de *Mythologie*, inspiré probablement de Fulgence : c'est le cas avec la *Mythologia* de Marc-Antonio Tritonio publiée à Bologne en 1560³⁷ et les *Mythologiae libri* de Natale Conti en 1567³⁸. La publication de Conti connaît alors un succès foudroyant, avec plus de vingt-sept rééditions dans toute l'Europe jusqu'au XVII^e siècle³⁹.

Ainsi, le rôle des mythes comme témoins de la culture gréco-latine et le questionnement qu'ils peuvent susciter sur la religion païenne ne sont pas pris en compte par les définitions des lexicographes. Les lettrés de la Renaissance n'ont pourtant pas manqué de se poser ces questions, et d'interroger spécifiquement les fables des Anciens en tant que témoins de la religion et de la culture païennes ; mais, dans la première moitié du XVI^e siècle, c'est le champ lexical de la théologie et des dieux qui est utilisé, et non celui de la mythologie. Leurs auteurs, que nous appelons mythographes, ne se désignent pas comme des mythologues, mais bien

³⁶ Cf. MULRYAN 1981 : 272-283 et COSTA 2004 : 257-311. Sur ces trente-deux éditions, dix-huit conservent la langue italienne du texte original, cinq correspondent à une traduction en latin, six à une traduction en français, une à une traduction en allemand, et une résume le texte en anglais.

³⁷ Marc-Antonio Tritonio, *Mythologia*, Bologne, A. Benacii et J. Rubei, 1560. Cet ouvrage est très différent de la série de publications précédemment citées en ce qu'il ne propose pas un examen systématique des dieux antiques à partir d'une multitude de sources mais reprend les *Métamorphoses* d'Ovide pour les exposer de manière axiologique ou sous forme d'épitomé. Il procède également à une réflexion sur la notion de fiction (*fabula*) sans équivalent dans les traités sur les dieux païens contemporains.

³⁸ Natale Conti, *Mythologiae libri, editio princeps* Venise, Comin da Trino, 1567. Sur l'établissement de la date de cette publication, voir FORD 1998.

³⁹ MULRYAN et BROWN 2006 : 936-958 proposent la liste complète et extrêmement détaillée de toutes les éditions des *Mythologiae libri* de Conti. La liste ayant été composée à distance depuis les États-Unis, elle mentionne toutefois certaines éditions dont la trace n'a pas encore été retrouvée.

souvent comme des théologiens. Ils présentent leur ouvrage comme une enquête sur la religion des païens et consacrent un chapitre à chaque dieu, en y ajoutant souvent les rites qui leurs sont liés. L'objet de leur recherche n'est pas le récit, mais les figures divines sur lesquelles se greffent des mots et des images accumulés par les ans.

2. Textes et images : assemblages et recompositions

Cette série de publications, liée à la théologie d'après les termes de leurs auteurs, est structurée selon une forme récurrente. Chaque ouvrage est introduit par un paratexte ou un premier livre présentant une réflexion globale sur ce qui est désigné comme une « théologie », c'est-à-dire un discours sur les dieux ; il est ensuite divisé en chapitres successifs consacrés chaque fois à un dieu ancien. Chaque chapitre cite et combine des extraits hétérogènes tirés d'œuvres poétiques, historiques, ou de commentaires à différents textes. Cette série de publications n'est jamais structurée par un récit, mais par des figures de dieux et de héros, autour desquelles sont accumulées différentes notations fragmentaires. Les noms et épicleses de chaque dieu sont commentés, ainsi que certains de ses attributs iconographiques, ce dernier aspect étant plus ou moins développé selon les auteurs. Bien que le degré d'érudition et l'ampleur de l'ouvrage varient fortement d'un texte à l'autre, ce sont globalement les mêmes informations que l'on retrouve sous la plume de ces mythographes du XVI^e siècle, tant germaniques qu'italiens ou flamand.

2.1 Exégèse étymologique ancienne et moderne

L'interprétation des noms des dieux anciens par l'étymologie est une pratique répandue depuis l'Antiquité⁴⁰. Chez Cornutus⁴¹ comme dans les mythographies du XVI^e siècle, les différents noms de chaque dieu sont égrenés les uns après les autres, et expliqués selon la méthode de l'étymologie dite « varronienne » c'est-à-dire selon une affinité à la fois phonétique et sémantique, toutes les associations étant permises du moment

⁴⁰ Cette pratique de l'étymologie est présente déjà dans le *Cratyle* de Platon, mais aussi chez les Stoïciens. La nature exacte de l'allégorie stoïcienne est toutefois sujette à controverse : voir GOULET 2005 (je remercie Charles Delattre pour cette référence). Pour une approche diachronique de l'interprétation par association étymologique, voir GRAZIANI 2010.

⁴¹ L'analyse proposée par ZUCKER 2016 au sujet de la pratique de l'étymologie chez Cornutus peut tout à fait s'appliquer aux mythologies du XVI^e siècle.

qu'elles proposent un sens intéressant, stimulant⁴². On peut citer, à titre d'exemple, un extrait du chapitre sur Junon de la mythologie de Pictorius intitulée *Apotheoseos deorum libri tres*, publiée à Bâle en 1558 :

[...] *nominique suo respondet, nam Cicero Secundo De Natura deorum iunonem a iuvando dictam arbitratur, Tametsi quidam Ianonem nominaverint eo quod ianuam cunctis nascendo aperiat, et propterea Lucinam Servius habitam innuit. [...] Plinius Iunonem Lucinam dixit, a Lucu in quo templo religiose culta est. Complures Fluoniam appellarunt, quod grauidis mensibus suppressis, Iunonis beneficio, fluorem cessare crederent. Augustinus Heram uel ideo dixit, quod in Iunone hoc est aere cum daemonibus heroas uersari arbitrarentur. Hieram item quod est sacram, dum praesidem rei sacrae, matrimonio quippe, narrarent. Alexander ab Alexandro Egeriam nominauit, quasi partum in lucem gerentem. Iugam Romani, uelut coniugatis deam praesentem. Martianus Capella in nuptiis Philologiae interducam et domiducam, quod est nuptam sponsi aedibus introducentem.*⁴³

[Junon] répond bien à son nom, car Cicéron, au deuxième livre de *La Nature des dieux*, est d'avis que *Junon* vient de *juvare* (assister)⁴⁴, mais certains l'appelèrent Janon parce qu'elle ouvre la porte à tous au moment de la naissance, et c'est pourquoi Servius indique qu'elle est assimilée à Lucine⁴⁵. [...] Pline a appelé Junon Lucine, à cause du bois (*lucus*) dans lequel se trouvait un temple où on l'honorait religieusement⁴⁶. Beaucoup l'appelèrent Fluonia⁴⁷, parce qu'ils croyaient que, après les mois de gestation, les menstruations (*fluor*) tardaient par le bienfait de Junon. Augustin la nomma Héra, pour cette raison qu'on pensait qu'en Junon c'est-à-dire dans l'air, les héros⁴⁸ vivaient avec les démons ; Hiera⁴⁹ également, qui signifie « sacrée », car ils disaient qu'elle protégeait une chose sacrée, le mariage. Alessandro Alessandri la nomma Égérie⁵⁰, puisqu'elle faisait venir (*egere*) l'enfant à la lumière ; les

⁴² Pour une étude poétique détaillée de la pratique de l'exégèse étymologique chez Pictorius, voir DARMON 2009.

⁴³ Pictorius, *Apotheoseos deorum libris*, page 14.

⁴⁴ Cicéron, *De natura deorum*, 2, 26. L'étymologie Junon-*iuvare* a été reprise à Cicéron par Fulgence dans ses *Mythologies*.

⁴⁵ Lucine est la déesse qui préside aux accouchements.

⁴⁶ Giralaldi donne la même indication et renvoie à Pline, *Histoire naturelle* XVI, 85, 235.

⁴⁷ Martianus Capella, *Les Noces de Mercure et Philologie*, II, 149, écrit *fluonia* dans l'établissement du texte.

⁴⁸ Augustin, *Cité de Dieu*, X, 21.

⁴⁹ Explication par l'étymologie grecque : *hiera* signifie « sacrée » en grec ancien.

⁵⁰ Ce nom est rapporté également par Giralaldi, *De deis gentium historia*, Lyon, Giunta, 1565, syntagme I, p. 167, ligne 6, et Herold, *Heydenwedt*, Bâle, Petri, 1554, chapitre « Junon », notice « *egeria* », mais ils



Romains Juga⁵¹, parce qu'elle était la déesse protectrice des mariés (*conjugatis*) ; Martianus Capella, dans *Les Noces de Philologie*⁵², Iterduca et Domiduca⁵³, ce qui signifie qu'elle *introduit* la mariée dans la maison de son promis⁵⁴.

On voit dans ce passage que le contenu informatif est emprunté à toute la tradition classique et post-classique, de l'Antiquité à la Renaissance, de Cicéron à l'humaniste italien Alessandro Alessandri, en passant par Martianus Capella et Servius. La méthode d'interprétation par l'étymologie s'inscrit dans la continuité des encyclopédies médiévales (notamment les *Étymologies* d'Isidore de Séville), mais aussi de certains traités mythographiques antiques comme ceux d'Héraclite ou de Cornutus.

2.2 Les images des dieux : une recomposition de fragments textuels

Les mythographies composées au XVI^e siècle structurent leur exposé autour d'un examen des noms et des images des dieux anciens. Certaines (comme le *De deis gentium historia* de Giraldis) développent davantage la question des noms, d'autres celle des images (comme les *Imagini de i dei* de Cartari), mais les deux aspects sont toujours évoqués. Les deux traités de

s'appuient sur d'autres auteurs que celui mentionné par Pictorius (Festus notamment, et non Alessandro Alessandri). Alessandro Alessandri, écrivain et juriste napolitain (1461-1523), dans ses *Genialium dierum libri sex*, édition de J. Roigny, Paris, 1539, livre II, chapitre 25 consacré à l'éducation des enfants chez les différents peuples, page 45, explique que les Romains faisaient des sacrifices à la nymphe Égérie et à Junon Fluonia (« *Egeriaequae nymphae et Fluoniae Junoni sacra facerent, quia putabant, illarum ope, conceptum egerere et fluorem sanguinis cohibere* »). Égérie et Junon sont deux entités différentes d'après Alessandri, contrairement à ce qu'écrivent Pictorius et d'autres auteurs.

⁵¹ Giraldis (Lyon, Giunta, 1565, syntagme II, p 107, ligne 8 sq.) explique ce terme de Juga beaucoup plus longuement, en s'appuyant sur de très nombreux auteurs. Il est repris et condensé par Herold dans sa notice « *Iuga* », au chapitre sur Junon. La *Theologia mythologica* évoquait très brièvement l'appellation de « *Iuga* » lors de l'explication de l'image de Junon, accompagnée de Lucine, en invoquant le témoignage de Festus.

⁵² Martianus Capella, *Noces*, 2, 149 : Philologie s'adresse à Junon en rappelant ses différentes appellations : *juvans, Lucina, Lucetia, Fluviona, Februalis, Februa, iterduca, domiduca, unxia, cinctia, opigena, Populonia, curitis, Hera* (air), que Pictorius reprend également en y ajoutant des interprétations tirées d'autres auteurs.

⁵³ La série d'épithètes qui suit : « *Interduca, domiduca, unxia cinxia, socigena, populonia* » est reprise dans le même ordre que dans le texte de Giraldis (Lyon, Giunta, syntagme II, p. 108).

⁵⁴ Giraldis (Lyon, Giunta, 1565, syntagme II, p. 108, lignes 21 sq.) et Herold (chapitre « Junon ») consacrent une courte notice aux termes *Iterduca* et *domiduca*). Jean Thenaud dans son *Traité de science poétique* donne les mêmes explications que Pictorius sur *iterduca* et *domiduca*.



Pictorius⁵⁵ présentent, dans chaque chapitre, après l'examen étymologique des théonymes, une description ekphrastique suivie d'une interprétation de la divinité dont il est question. Dans les *Apotheseos deorum libri*, la présentation originale sous forme d'un dialogue entre deux personnages, Théophraste et Évandre, permet à l'auteur d'expliquer chaque détail iconologique comme s'il répondait à une question. La suite du chapitre sur Junon (que nous avons commencé à citer *supra*) consiste dans la description suivante :

Theophrastus : Sub Iride sedebant in regali solio, matrona quaedam nuda, albis coronata liliis, dextra sceptrum tenens, et laeua forficen, cui latere utroque pauo comes erat, et leo scabellum, desuper uentilabat longa uitta, ut partes tegetet, quas esse mulierum nouimus. [...] Iris enim quae Iunonis caput obuelat, in Iunone hoc est aere humiditatem futuram praedicit, propter quod multi Iunonis nuntiam esse uoluerunt. Circa istaec non omittendum uidetur quod prope alias Iunonis imagines, quas aliquando depictas uidimus, duae astant mulieres, una ueste induta multis coloribus uariiegata, quae etiamnum Iridis, cuius colores inter naturae celebrantur miracula symbolum erat, altera fastuosae mulieris cultu, Iunonis pedisse quaquae Lucina erat, coniugium ostendens quod Iuno est, Lucinam id est partum sequi debere.

Evander : Iunonis caput in quodam eiusdem deae simulachro nubibus uelatum uidi.

Theophrastus : aerem id significat in quo nubes ex multis uaporibus in unum corpus, loci frigore condensantur.

Euander : Sed sceptrum ex liliis corona quid habent ?

Theophrastus : Potestatem aeris, gratam usque adeo, et odoram, ut cuncta uegetet et nutriat, id quod in Astomorum gente uidemus, quae absque cibo saltem aere uiuit Plinio teste, qui alibi Iunonis sceptrum adeo gratum, imo necessarium scribit, ut sine eo in terris nihil oriri posse diiudicet, dum in utroque exortu, genitali rore omnia conspergat, et non modo terrae conceptus impleat, uerum animantium quoque omnium uegetandi stimulos adiiciat. Forfex in sinistra manu, opem innuit quam parturientibus Iuno, aere refocillando, partitur⁵⁶.

Théophraste : Sous un arc-en-ciel était assise, sur un trône royal, une femme presque nue, couronnée de lis blancs, tenant un sceptre dans la

⁵⁵ *Theologia mythologica*, Fribourg-en-Brigau, Emmeus/Faber, puis Anvers, Michael Hillenius, 1532 et *Apotheseos deorum libri*, Bâle, Brylinger, 1558.

⁵⁶ Pictorius, *Apotheseos deorum libri*, p. 18.



main droite, et dans la gauche des ciseaux⁵⁷, qui avait de chaque côté un paon qui l'accompagnait, et un lion qui lui servait d'escabeau ; de haut en bas flottait une longue bande de tissu pour couvrir les parties que nous savons être propres aux femmes.[...] l'arc-en-ciel qui voile la tête de Junon, annonce qu'il y aura de l'humidité en Junon, c'est-à-dire dans l'air ; c'est pourquoi beaucoup affirmèrent qu'Iris⁵⁸ était la messagère de Junon. Sur ce sujet, on voit qu'il ne faut pas omettre que, à côté des autres images de Junon que nous avons vues représentées quelquefois, se tiennent deux femmes : l'une revêtue d'un vêtement varié de multiples couleurs, qui était l'attribut d'Iris encore, dont on exaltait les couleurs comme une des merveilles de la nature⁵⁹ ; l'autre, avec le raffinement d'une femme fastueuse, accompagnant Junon, et qui était Lucine, montrant que Lucine, c'est-à-dire l'accouchement, doit suivre le mariage, c'est-à-dire Junon.

Évandre : J'ai vu que la tête de Junon était voilée de nuages, sur une image⁶⁰ de cette même déesse.

Théophraste : Cela signifie l'air dans lequel les nuages se condensent en un seul corps à partir de multiples vapeurs, à cause de la fraîcheur du lieu.

Évandre : Mais le sceptre et la couronne de lis, qu'est-ce que c'est ?

Théophraste : Le pouvoir de l'air, à ce point précieux et odorant qu'il vivifie et alimente tout. Nous le voyons chez le peuple des Astomes⁶¹, qui vit sans nourriture mais du moins avec de l'air, selon Pline⁶², qui

⁵⁷ Je traduis ici « *forceps* » par ciseaux en prenant en considération le bois gravé des *Apotheosis libri* qui représente une femme tenant des ciseaux dans sa main et le texte du *De deis gentium historia* de Giraldi (Lyon, Giunta, livre III, p. 105, lignes 46 sq). Ce dernier explique que Junon était représentée avec des ciseaux, car la « métaphore » des ciseaux coupant les cheveux signifiait, écrit-il, un acte de purification. Mais *forceps* a également en latin le sens du mot « forceps » en français, et cette signification convient elle aussi à Junon qui préside aux accouchements.

⁵⁸ En latin, arc-en-ciel se dit *Iris*, qui est aussi le nom d'une divinité féminine messagère entre les dieux (et plus particulièrement Junon) et les hommes. Dans l'*Iliade*, l'épithète d'Iris est « aux pieds de vent » (*ποδώνεμος*) ou « de tempête ». Cela désigne sa rapidité à transmettre les messages mais la situe également dans le royaume du ciel sur lequel règne Junon.

⁵⁹ Le commentaire sur le vêtement de Junon figurait déjà dans la *Theologia mythologica* (Anvers, 1532, p. 37), et renvoyait à Ludovicus Coelius, c'est à dire Ludovico Ricchieri, *Antiquae lectiones*, livre XII.

⁶⁰ L'expression « *quodam simulachro* » renvoie probablement à la description de l'image de Junon et à son explication dans la *Theologia mythologica* (Fribourg en Brisgau, 1532, chap. 21, p. 39v°). Junon y est décrite semblablement, la tête voilée de nuages, avec référence à l'encyclopédiste médiéval Barthélémy l'Anglais.

⁶¹ « Astome » (α - privatif et *στόμα*) signifie « sans bouche ».

⁶² Cf. Pline *Histoire naturelle*, 7, 25, qui explique qu'en Inde, aux alentours de la source du Gange, les Astomes, qui sont privés de bouche, vivent de l'air qu'ils respirent et des parfums qu'ils aspirent par les narines.



écrit à un autre endroit que le sceptre de Junon était à ce point précieux, ou même indispensable, qu'il juge que sans lui rien ne pourrait naître sur terre, puisqu'au lever de chacun des deux astres, il parsème tout d'une fécondante rosée, et non seulement emplit le contenu de la terre, mais apporte un aiguillon vivifiant pour tous les êtres animés⁶³. Le forceps dans sa main gauche indique l'aide que Junon partage entre les parturientes, puisque l'air les fait revenir à elles⁶⁴.

Après une description globale de l'image, chacun des attributs de Junon est repris un par un, chaque détail donnant lieu à une multiplicité d'interprétations et de digressions. La méthode d'exposition des dieux antiques par description et interprétation d'une image est pratiquée depuis le Moyen Âge et se développe encore davantage à la Renaissance⁶⁵. Ces « images » des dieux sont en réalité des descriptions, composées à partir d'une multitude de détails hétérogènes, empruntés à toutes sortes de textes et d'époques différents. Gisèle Besson⁶⁶ a montré que la *Troisième mythographie* du Vatican composée en Allemagne du Sud au XII^e siècle et qui connut un grand succès dans toute l'Europe jusqu'au XVII^e siècle, correspond à des sortes de « fiches » regroupant les passages de Servius, Lactance Placide, Rémi d'Auxerre et d'autres auteurs antiques ou médiévaux à propos d'un même dieu. Ces fiches auraient été classées en quatorze chapitres consacrés chacun à une divinité : Saturne, Jupiter, Mars, etc. Selon Sabrina Vervacke⁶⁷, la *Troisième mythographie* se caractérise ainsi par l'effort de rassembler autour de quelques divinités leurs attributs et d'énoncer les interprétations qui en découlent. Chaque chapitre mentionne quelques éléments d'un portrait avant d'en exposer les interprétations historiques ou physiques, puis, au besoin, décrit d'autres images suivies de leurs interprétations. Les descriptions textuelles ont parfois été illustrées, a posteriori, en marge des manuscrits⁶⁸. Cette méthode d'exposition des dieux antiques par description d'image se retrouve dans le chapitre introductif intitulé « *De formis figurisque deorum* » de l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire, composé vers 1340 en Avignon. Ce chapitre passe en revue

⁶³ Herold, *Heydenweldt*, dans la description de l'image imprimée qui ouvre le chapitre sur Junon, relie la couronne de lis et le sceptre aux mêmes causes, mais de manière beaucoup plus didactique et moins poétique.

⁶⁴ Même explication chez Herold, à la fin de la description du bois gravé de Junon qui ouvre le chapitre.

⁶⁵ Voir DARMON 2012 : 53-58, chapitre 1, « III. Transmettre la mythologie par formes et figures ».

⁶⁶ BESSON 2008, BESSON 2009 : 139-158.

⁶⁷ VERVACKE 2009 : 151-176.

⁶⁸ Cf. SEZNEC 1940.



méthodiquement les dix-sept principaux dieux en décrivant à chaque fois leur image suivie de leurs interprétations morales⁶⁹. Le texte de l'*Ovidius moralizatus* proprement dit consiste ensuite en un commentaire des *Métamorphoses* d'Ovide. C'est cette interprétation à partir de la description d'une image qui est pratiquée dans les nouveaux traités qui paraissent au XVI^e siècle.

Dans ces différents textes, ce sont les figures des dieux qui servent de point d'entrée dans ce que nous appelons aujourd'hui la mythologie. Elles constituent le support à partir duquel se déploient les noms, les images et les interprétations. Il faut souligner que, parmi toutes les mythographies renaissantes que nous avons mentionnées, seules deux, les *Apotheseos deorum libri* de Pictorius et le *Heydenweldt* de Herold, ont été illustrées dès leur parution. Encore faut-il préciser que les *Apotheseos deorum libri tres* (Bâle, 1558) réemploient les bois gravés utilisés pour le *Heydenweldt* (Bâle, 1554) : les bois gravés n'ont donc pas été conçus spécialement pour ce texte, et ne lui correspondent pas parfaitement⁷⁰. Les autres mythographies modernes ne contiennent pas d'image, au sens pictural du terme, dans les *editiones principes*. Même les *Imagini de i dei* de Cartari ne sont pas illustrées dans leurs deux premières éditions, et ne se voient ajouter des bois gravés que quinze ans après leur première publication. La notion d'« image » n'est donc pas liée à une gravure imprimée, mais à une tradition textuelle de description héritée du Moyen Âge.

3. Actualisation d'anciennes pratiques à la lumière des interrogations du temps

Ce corpus mythographique se distingue donc des pratiques médiévales moins par sa méthode herméneutique (puisqu'il prolonge les anciennes pratiques de l'étymologie varronienne et du déchiffrement allégorique d'une image) que par la multiplication des interprétations données pour chaque dieu. Depuis l'Antiquité, les pratiques mythographiques accumulent les variantes et leur attribuent diverses significations, éventuellement contradictoires. Mais l'abondance, la prolifération de ces explications semble atteindre au XVI^e siècle un niveau inégalé. La description apparaît comme un prétexte permettant d'exhiber l'immense diversité des interprétations. Dans le texte de Pictorius cité ci-dessus, la description de

⁶⁹ Cf. VERVACKÉ 2009 et MARÉCHAUX 1992.

⁷⁰ Cf. DARMON 2012 : 240-259, chapitre 3, « I. L'insertion des images dans le texte imprimé ».



Junon surmontée d'un arc-en-ciel suscite tout d'abord une interprétation physique : l'arc-en-ciel annonce un ciel humide. Un autre détail de la description suscite une interprétation morale : la jeune femme qui accompagne Junon est Lucine, ce qui signifie que l'accouchement doit suivre le mariage. Un troisième détail, qui correspond au sceptre que Junon tient dans sa main, permet de revenir à des considérations physiques, mais cette fois au moyen des *mirabilia* rapportées par Pline : le détail iconographique permet ainsi d'embrancher sur une anecdote extraordinaire issue de la tradition paradoxographique, qui, loin de simplifier le sens de l'image, l'enrichit et le complexifie. Cette exhibition de la multiplicité des interprétations possibles peut être mise en relation avec deux exigences qui guident certaines des pratiques d'écriture du XVI^e siècle : l'une, rhétorique, consiste en la recherche de l'abondance du discours, telle qu'Érasme la définit dans son *De duplici copia rerum et verborum*⁷¹ ; l'autre, herméneutique, correspond à l'ostentation de la pluralité des interprétations, en réponse à la crise du système exégétique qui a lieu à la Renaissance⁷². Cette exhibition de l'abondance des interprétations est à la fois sérieuse et ludique : Giraldi en fait un relevé le plus complet possible, en une entreprise philologique monumentale qui devient l'œuvre de toute sa vie ; les personnages du dialogue de Pictorius (*Apotheseos deorum libri*) expriment leur désir d'apprendre, d'étudier chacun de ces noms mais se rient également de cette abondance étrange et jouissive, de cette prolifération à l'infini de noms de dieux souvent bien cocasses, comme par exemple celui de « Jupiter chasse-mouche »⁷³. À la dimension didactique s'ajoute un objectif ludique, une volonté de partager avec le lecteur le plaisir

⁷¹Érasme, *De duplici copia rerum ac uerborum*, première édition en 1512 et nombreuses modifications d'Érasme jusqu'à sa dernière version à Bâle, chez Jean Froben, en 1534. Voir DARMON 2012 : 177-239 « Chapitre 2 : Rhétorique de l'abondance et dispositif symbolique ».

⁷²Sur la notion de « crise de l'interprétation à la Renaissance », voir JEANNERET 1994. Dans *Le Défi des signes*, Michel Jeanneret a montré comment la traditionnelle quadruple interprétation des Écritures est remise en question à la Renaissance, donnant lieu à une crise herméneutique. Il explique que Jacques Lefèvre d'Étaples et Érasme rejettent cette pratique médiévale, au motif que la Vérité divine résiste à la systématisation. Jean-Claude Moisan, dans son introduction à l'édition des *Métamorphoses* d'Ovide par Aneau, rappelle que l'interprétation anagogique de la mythologie est bannie radicalement en 1566 par le Concile de Trente et par un décret du synode protestant en 1578. L'interprétation est de moins en moins régulée. Cette nouvelle liberté herméneutique amène les écrivains à multiplier les sens possibles sous les yeux du lecteur, à lui présenter, plus qu'un objet circonscrit, une quête erratique. Pour une analyse détaillée de cette notion et de la manière dont on peut l'appliquer aux mythographies de la Renaissance, voir DARMON 2012 : 379-384 « Émergence de la différence et interprétation centrifuge ».

⁷³ Pictorius, *Apotheseos deorum libri*, p. 7.

d'une variété amusante, qui éloigne l'ennui⁷⁴, une curiosité pour un univers antique présenté comme étrange et fascinant⁷⁵.

La crise du système exégétique traditionnel, que nous avons mentionnée, aboutit, lorsqu'elle porte sur les Saintes Écritures, à des remises en question sans précédent au sein de la religion chrétienne occidentale. Les fidèles interrogent alors leurs rituels (culte des reliques, transsubstantiation lors de l'Eucharistie) et la possibilité de pratiquer ces rituels pour des raisons de cohésion politique, en conservant une foi intérieure différente de celle des autorités du pays où l'on vit⁷⁶. En 1555 a lieu la Paix d'Augsbourg, qui consacre pour la première fois l'existence d'un empire multiconfessionnel en Europe occidentale : dans le Saint-Empire romain germanique, chaque sujet obéit désormais à la maxime *cujus regio ejus religio* et doit suivre les pratiques et les rites du Prince électeur de sa région, catholique ou protestant. Il est alors intéressant de constater que les mythographies publiées au XVI^e siècle s'intéressent, de manière radicalement nouvelle, par rapport au Moyen Âge, à la question des rituels païens. À titre d'exemple, le deuxième livre des *De cognominibus deorum gentilium libri tres* de Haurech est intitulé « *De sacris celebritatibus* » (« les célébrations sacrées ») et le troisième « *De hostiis* » (« les victimes expiatoires », terme latin dans lequel résonne encore le mot « hostie »). Il faut souligner également que les années d'intenses publications de ce type de traité (1532-1567) correspondent précisément au moment où catholiques et réformés se déchirent sur la question du rituel chrétien, notamment dans le Saint-Empire romain germanique : Dieu est-il présent réellement ou symboliquement dans le pain et le vin de la Messe ? Quel statut accorder aux images pieuses et aux représentations concrètes de Dieu, de Marie, des saints ? Les traités de mythographie du XVI^e siècle transposent ces questions dans l'univers antique, en dissertant notamment sur le fait que les païens pensaient que les dieux étaient réellement présents dans les statues censées les représenter. Bien sûr, l'intérêt nouveau pour l'étude des pratiques et rituels des religions anciennes est lié aux méthodes de la philologie humaniste, qui promeut l'observation des *realia*. L'analyse⁷⁷ des parcours singuliers des mythographes

⁷⁴ L'idée d'une variété « chasse-ennui » (« *fastidii expultrix* ») est formulée par Politien dans la préface de la première centurie de ses *Miscellanées*, 1489. Voir MANDOSIO 2001.

⁷⁵ Voir DARMON 2009 p. 349 sq pour une analyse du poème liminaire de la *Theologia mythologica* où tout est fait pour exciter la curiosité, le désir et le plaisir du lecteur.

⁷⁶ Sur la question du nicodémisme, voir GINZBURG 1970.

⁷⁷ Voir DARMON 2012 : 384-407 « Mythographie et théologie politique : une pensée de la *concordia* ? » et DARMON 2016.

du XVI^e siècle invite toutefois à mettre en relation ce questionnement sur la diversité des rituels et des opinions religieuses antiques avec les interrogations qui ébranlent alors toute l'Europe occidentale. Pictorius notamment, sujet du Saint-Empire romain germanique, souligne avec une particulière acuité la diversité des croyances antiques et interroge la possibilité de faire coexister cette multiplicité au sein d'un système politique commun. Conti, du côté italien, interprète l'antique gigantomachie dans une perspective qui associe étroitement le politique et le religieux, comme une figuration de la nécessité pour les réformés (assimilés aux géants) de se plier aux lois des dieux dominants (les Olympiens associés ici à l'Église catholique). Les traités sur les dieux anciens ne correspondent pas, tant s'en faut, à la fuite de quelques érudits loin des questions de leur temps. S'ils transmettent un savoir, s'ils prolongent une tradition, ils la réorganisent aussi de façon significative.

Les traités sur les dieux publiés dans les années 1530-1560 nous semblent ainsi mériter une attention particulière au sein du vaste ensemble des pratiques mythographiques : s'ils prolongent les méthodes exégétiques héritées de l'Antiquité et du Moyen Âge, ils placent délibérément leurs lecteurs face à un vertige interprétatif qui suscite davantage l'enquête et l'interrogation que la validation d'une vérité constituée. La défiance envers une interprétation trop univoque n'est pas incompatible avec l'allégorie, mais elle impose aux signes un défi⁷⁸ particulièrement mis en valeur par les pratiques d'écriture de cette période de transition qu'est le XVI^e siècle européen, entre héritage ancien et Première Modernité.

Bibliographie

- Corpus :

Augustin, *De ciuitate Dei*, texte latin Stuttgart -Leipzig, Teubner, 1993 ; *Cité de Dieu* texte traduit et commenté par Sophie Astic, Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Catherine Salles, Henri-Pierre Tardif de Lagneau, Lucien Jerphagnon, in L. Jerphagnon (dir.), *Saint Augustin, Œuvres*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2000.

Boccace, Giovanni, *Genealogia deorum gentilium*, in V. Branca (éd.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, Milan, Mondadori editore, 1998.

⁷⁸ J'emprunte l'expression « Le défi des signes » à JEANNERET 1994.

Calepino, Ambrogio, *Linguarum novem, romanae, graecae, ebraicae, gallicae, italicae, germanicae, hispanicae, anglicae, belgicae dictionarium*, Reggio Emilia, chez D. Bertocchi, 1502. Nouvelle édition : Bâle, Henri Petri, 1584.

Capella, Martianus, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, texte établi sous la direction de Lucio Cristante, Hildesheim, Weidmann, 2011.

Cartari, Vincenzo, *Le imagini con la sposizione de i Dei de gli antichi*, Venise, Marcolini, 1556 [édition princeps].

Cicéron, *De natura deorum*, texte établi par Wilhelm Ax, Stuttgart, Teubner, 1980, *La Nature des dieux*, texte traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Conti, Natale, *De terminis rhetoricis [...] Plutarchi item opusculum de montibus et fluminibus, eodem Natale interprete*, Bâle, Henri Petri, 1560.

Conti, Natale, *Mythologiae, siue Explicationum fabularum libri decem. In quibus omnia prope naturalis & moralis philosophiae dogmata sub antiquorum fabulis contenta fuisse demonstratur. Cum locupletissimis indicibus*, Venise, Comin da Trino, 1567 [édition princeps].

Crinito, Pietro, *De honesta disciplina*, Florence, Philippe Giunta, 1504.

Érasme, *De duplici copia rerum ac uerborum*, première édition en 1512 et nombreuses modifications d'Érasme jusqu'à sa dernière version à Bâle, chez Jean Froben, en 1534.

Estienne, Robert, *Dictionarium, sive linguae latinae thesaurus*, Paris, R. Estienne, 1531

Estienne, Robert, *Dictionarium propriorum nominum virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium caeterorumque locorum quae passim in libris prophanis leguntur*, Paris, Robert Estienne, 1512.

Fulgence, *Mythologies*, traduit et annoté par Étienne Wolff et Philippe Dain, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

Giraldi, Lilio Gregorio, *De deis gentium varia & multiplex historia, in qua simul de eorum imaginib. & cognominib. agitur, vbi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, & pleraque clarius tractantur*, Bâle, Oporin, 1548 [édition princeps].

Giraldi, Lilio Gregorio, *De Deis gentium libri sive syntagmata XVII. Quibus varia ac multiplex deorum gentium historia, imagines ac cognomina, plurimâque simul multis hactenus ignota explicantur, clarissimeque tractantur*, Lyon, Giunta, 1565.

Giraldi, Lilio Gregorio, *De Deis gentium varia et multiplex historia, libris sive syntagmatibus XVII. comprehensa, in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur*, Bâle, Jean Oporin, 1560.

Giraldi, Lilio Gregorio, *Lilj Gregorj Gyraldi Ferrariensis opera omnia duobus tomis distincta : complectentia historiam de deis gentium [...] quae omnia partim tabulis aeneis et nummis, partim commentario Joannis Faes et animadversionibus hactenus ineditis Pauli Colomesj [...] illustrata exhibet Joannes Jensus, Leyde, Jacob Hackius, 1696.*

Haurech, Julien de (Iulianus Aurelius Lessigniensis), *De cognominibus deorum gentilium libri tres*, Anvers, Antonius Goynus, 1541 [édition princeps]

Haurech, Julien de, *De cognominibus deorum gentilium libri tres*, édition pirate contenue dans *Cornuti siue Phurnuti De natura deorum gentilium commentarius, è graeco in latinum conuersus, per Conradum Clauserum Tigurinum. Palaephati Poeticarum fabularum explicationes, siue de non credendis fabulosis narrationibus, liber utilissimus, Philippo Phasianino Bononiensi interprete. Adiecti quoque sunt ijdem graece, [...] Item Iuliani Aurelii Lessigniensis De cognominibus deorum gentilium libri tres*, Bâle, Oporin, 1543.

Haurech, Julien de, *De cognominibus deorum gentilium libri tres*, Louvain, Velpius, 1569.

Haurech, Julien de, *De cognominibus deorum gentilium libri tres, Editio nova & emendata*, Franeker, Horreus, 1696.

Héraclite, *Heraclidis Pontici allegoriae in Homeri fabulas de diis*, Bâle, Oporin, 1544.

Herold, Johannes, *Heydenweldt und irer Götter*, Bâle, Henri Petri, 1554 [unique édition du *Heydenweldt*].

Perotti, Niccolo, *Cornucopia*, rédaction finale 1477-1478, *editio princeps* posthume Venise, Paganino de Paganini, 1489.

Pictorius, *Theologia mythologica, Ex Doctiss. virorum promptuario, labore Pictorii Vill. In compendium congesta. Videlicet De nominum deorum gentilium ratione. De imaginibus, aut formis insignibusque eorundem. Et omnium imaginum explanationes allegoricae*, Fribourg-en-Brigau, Johannes Faber (Emmeus), 1532 [édition princeps].

Pictorius, *Theologia mythologica, Ex Doctiss. virorum promptuario, labore Pictorii Vill. In compendium congesta. Videlicet De nominum deorum gentilium ratione. De imaginibus, aut formis insignibusque eorundem. Et omnium imaginum explanationes allegoricae*, Anvers, Michael Hillenius, octobre 1532 [édition pirate].

Pictorius, *Theologia mythologica, in compendium congesta. Editio recentior et emendatior*, Franeker, Jacobus Horreus, 1696.



Pictorius, *Apotheosos tam exterarum gentium quam Romanorum deorum libri tres. Nomina, imagines et earundem imaginum complectentes allegorias*, Bâle, Nikolaus Brylinger, 1558.

Pline, *Histoire naturelle*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1950 (livre II) et par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1962 (livre XXVIII).

Politien, Ange, *Miscellaneorum centuria prima*, Florence, Antonius Miscominus, 1489.

Rabelais, *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon et F. Moreau, Paris, Gallimard, 1994.

Rhodiginus, Coelius, *alias Ricchieri, Lodovico, Lectionum antiquarum libri XVI*, Bâle, Jean Froben, 1517 [ed. princeps :1516].

Textor, Ravisius, *Officina*, Paris, Antoine Aussourd et Regnault Chaudière, 1520.

Textor, Ravisius, *Specimen Epithetorum*, Paris, Regnault Chaudière, 1518.

Thenaud, Jehan, *La lignée de Saturne* : ouvrage anonyme (B.N. Ms. fr. 1358) ; suivi de *La lignée de Saturne ou Le traité de science poétique* (B.N. Ms. fr. 2081), textes édités et présentés par Georges Mallary Masters et Éliane Jasenas, Genève, Droz, 1973.

Torrentinus, Hermannus, (alias Hermann Van der Beke), *Elucidarius carminum et historiarum, vel Vocabularius poeticus continens fabulas, historias, provincias, urbes, insulas, fluvios et montes illustres et cetera*, Deventer, Richard Pafraet, 1498.

Tritonio Marc-Antonio, *Mythologia*, Bologne, A. Benacii et J. Rubei, 1560.

- Ouvrages critiques :

BESSON G. (2006) « Comment parler des dieux au Moyen Âge ? Autour du Troisième Mythographe Anonyme du Vatican », in B. Bureau et Ch. Nicolas (éd.), *Commencer et finir. Débuts et fins dans les littératures grecque, latine et néo-latine*, Actes du colloque des 29-30 septembre 2006, Lyon, éditions CERGR, p.487-49.

BESSON G. (2009) « Un compilateur au travail : les dossiers préparatoires au traité du Troisième Mythographe du Vatican », in M. Goulet (éd.), *Parua pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, Brepols, p.139-158.

CAMPANGNE H. (1996) *Mythologie et rhétorique aux XV^e et XVI^e siècles en France*, Paris, Honoré Champion.

CHARLET J. L. (1997) « *Allegoria, fabula et mythos* dans la lexicographie latine humaniste (Tortelli, Maio, Perotti, Nestor Denys, Calepino, R. Estienne) », in H.-J. Horn et H. Walter (éd.), *Die Allegorese des antiken Mythos, Vorträge, gehalten*



anlässlich des 31. Wolfenbütteler Symposions vom 28. September bis 1. Oktober 1992 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Wiesbaden, Harassowitz, p. 125-147.

CHEVROLET T. (2007) *L'Idée de fable : théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz.

COSTA V. (2004) « Natale Conti e la divulgazione della mitologia classica in Europa tra Cinquecento e Seicento », in E. Lanzillotta (dir.), *Ricerche di Antichità e Tradizione Classica*, Tored, Tivoli, p. 257-311.

DARMON R. (2009) « Georgius Pictorius à la recherche d'un langage mythographique », in A. Steiner-Weber (éd.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies – 3-7 August 2009*, Leiden, Brill, p. 341-351.

DARMON R. (2012), *Dieux futiles, dieux utiles. L'écriture mythographique et ses enjeux dans l'Europe de la Renaissance, autour des traités de Georgius Pictorius (1500-1569)*, thèse de doctorat sous la direction de F. Graziani, Université Paris VIII.

DARMON R. (2016), « Un empire romain cosmopolite ? Mythologie, théologie et politique chez Dante, Pictorius et Herold », in Ralph Häfner (dir.), *Die Mythographie der Neuzeit: Modelle und Methoden in Literatur, Kunst und Wissenschaften*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 77-94.

DELATTRE C. (2011) *Nommer le monde. Origine des noms de fleuves, de montagnes et de ce qui s'y trouve*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

DEMERSON G. (1972) *La Mythologie classique dans l'œuvre lyrique de la Pléiade*, Genève, Droz, 1972.

FORD P. (1985) « Conrad Gesner et le fabuleux manteau », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 47/2, Genève, Droz, p. 305-320

FORD P. (1998) « The *Mythologiae* of Natale Conti and the Pléiade », in Rh. Schnur (gen. éd.), J. F. Alcina, J. Dillon, W. Ludwig, C. Nativel, M. de Nichilo et S. Ryle (éd.), *Acta conventus neo-latini Bariensis, Proceedings of the Ninth International Congress of Neo-Latin Studies, Bari 29 August to 3 September 1994*, Tempe, Arizona, Medieval and Renaissance texts and studies.

GINZBURG C. (1970) *Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*, Turin, Giulio Einaudi.

GOULET R. (2005), « La méthode allégorique chez les stoïciens », in J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la philosophie – Nouvelle série », Paris, Librairie philosophique Vrin, 2005, p. 93-119.

GRAZIANI F. (1994) « La poétique de la fable : entre *inventio* et *dispositio* », *Dix-septième siècle*, 182, Paris, Société d'étude du XVII^e siècle, 1994, p. 83 sq.



GRAZIANI F. (2010) *La Pensée fossile : mythe et poésie d'Aristote à Vico*, thèse pour obtenir le grade de docteur d'Etat, sous la direction de Marc Fumaroli, soutenue le 20 novembre 2010 à l'Université Paris IV.

GRAZIANI F. (2016) « Introduction » et « « Les mystérieux secrets de la Physique et de la Morale » : polymathie et polysémie dans la *Mythologie* de Conti », in A. Zucker, J. Fabre-Serris et F. Graziani (dir.), *Lire les mythes. Formes, usage et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 7-25 et p. 263-286.

JEANNERET M. (1994) *Le Défi des signes, Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme.

LEROUX V. éd. (2011) *La mythologie classique dans la littérature néo-latine, hommage à Geneviève et Guy Demerson*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal.

MANDOSIO J.M. (2001) « La docte variété chez Politien », in D. de Courcelles (dir.), *La varietas à la Renaissance. Actes de la journée d'étude organisée par l'Ecole nationale des chartes (Paris, 27 avril 2000)*, Paris, École des chartes.

MARÉCHAUX P. (1992) *Le Poème et ses marges : herméneutique, rhétorique et didactique dans les commentaires latins des Métamorphoses d'Ovide de la fin du Moyen-Age à l'aube de l'époque classique*. Thèse de doctorat sous la direction de Marc Fumaroli, soutenue à Paris, Sorbonne Nouvelle.

MOISAN, J.-C. (1997) "Introduction" aux *Trois premiers livres de la Métamorphose d'Ovide, traduits par Clément Marot, introduction de Barthélemy Aneau*, édition critique publiée par J.-C. Moisan, avec la collaboration de M.-C. Malenfant, Paris, Honoré Champion.

MULRYAN J. (1981) « Translations and adaptations of Vincenzo Cartari's *Imagini* and Natale Conti's *Mythologiae*: the Mythographic Tradition in the Renaissance », *Canadian Review of comparative Literature*, Toronto, p. 272-283, Printemps 1981, VIII, 2.

MULRYAN J. et BROWN S. (éd.) (2006) *Natale Conti's Mythologiae*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona

PÉPIN J. (1958) *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, éditions Montaigne.

RESKE C. (2007) *Die Buchdrucker des 16. Und 17. Jhdts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, Harrassowitz.

SEZNEC, J. (1995) *La Survivance des dieux antiques, Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion [1^e éd. 1940].



VERVACKE S. (2009) « Autour des dieux d'Albricus et de leur usage », in *Images of the Pagan Gods. Papers of a Conference in Memory of Jean Seznec*, in R. Duits et F. Quiviger (éd.), Londres – Turin, The Warburg Institute – Nino Aragno editore, p. 151-176.

WARBURG A. M. (1998-2000) *Gesammelte Schriften*, H. Bredekamp et M. Diers (éd.) (tome 1), M. Warnke et C. Brink (éd.) (tome 2), Berlin, Akademie [1^e éd. 1893-1920].

ZUCKER A. (2016) « L'étymologie dans la *Théologie* de Cornutus : *mythology in a nutshell* », in A. Zucker, J. Fabre-Serris et F. Graziani (dir.), *Lire les mythes. Formes, usage et, visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 111 sq.