



L'INNOVATION MYTHOGRAPHIQUE : UNE ÉTUDE DE CAS AUTOUR DE L'*ECLOGA THEODULI*

GISÈLE BESSON

ENS DE LYON – CIHAM UMR 5648

Résumé

L'article se propose de réfléchir, à partir de plusieurs exemples empruntés à l'*Ecloga Theoduli*, aux problèmes que pose (en particulier dans un texte médiéval) une innovation mythologique : quel est le rôle des licences poétiques ? Quelles sont les sources de l'innovation ? Ses motivations ? S'agit-il d'une déformation volontaire ou involontaire de la tradition classique ? L'innovation n'est-elle qu'apparente, si le texte est mal établi ? Qu'apprend-on sur l'auteur à travers une innovation ?

Abstract

This paper focuses on questions raised by mythological innovation – in particular in medieval texts – illustrated by a few examples from the Ecloga Theoduli. What is the role of poetic licence? Which are the sources of an innovation? Its motives? Is it a voluntary distortion of the classical tradition or not? Is the innovation only apparent, where the text is poorly established? What do we learn about the author through the innovation?

Pourquoi Hippolyte est-il attaqué sur le bord de la mer par un troupeau de phoques ? Quel médecin utilise des pivoinnes ? Pourquoi Hermès herborise-t-il ? Pourquoi l'oracle de Dodone a-t-il émigré en Crète ? Voilà quelques-unes des questions mythologiques que l'on peut se poser en lisant la très célèbre *Églogue* de Théodule.

Autrement dit, pour poser le problème de façon plus académique : comment (et pourquoi) certaines innovations tardives apparaissent-elles dans les traditions mythologiques qui circulent de l'Antiquité au Moyen Âge ? Que faut-il considérer comme variante significative, appelant à faire une étude des sources, et permettant de réfléchir à la circulation ou à la réécriture des mythes ? Il n'est – bien sûr – pas possible de répondre simplement à cette question et il nous manque souvent des éléments pour approcher la réponse, mais je voudrais passer en revue quelques cas de ce genre en relisant certains passages de l'*Ecloga Theoduli* ; il s'agira simplement d'illustrer la complexité de cette circulation des mythes, sans prétendre élucider tous les problèmes que poseront ces exemples : ma recherche est encore en cours et je n'ai pas toutes les réponses.

De fait, on a assez souvent l'occasion de soupçonner un auteur d'invention personnelle mais il est plus rare, étant donné l'état lacunaire de la transmission des textes antiques en particulier, d'en obtenir la certitude : ainsi en est-il des variantes totalement originales de certains mythes que l'on rencontre dans les *Fabulae* d'Hygin, auteur dont la circulation médiévale est très faible¹ ; comme l'auteur et son œuvre conjuguent bien des éléments mystérieux, il est difficile de savoir si ces innovations remontent à des sources perdues ou si elles répondent à une volonté particulière de l'auteur lui-même. Étudiant l'*Ecloga*, on peut s'étonner de voir combien les commentateurs qui se soucient des sources de Théodule se contentent souvent d'identifier les mythes, parfois peu évidents, et d'en rappeler le contenu général, tout en passant assez vite sur les tout menus détails qui ne se trouvent pas attestés ailleurs. Or, tout en considérant comme possibles les confusions ou les erreurs matérielles de transmission, j'ai du mal à croire que Théodule (ou d'autres auteurs) introduise arbitrairement des éléments divergents de leurs sources ; ces originalités peuvent donc nous renseigner sur la façon dont les médiévaux regardaient et utilisaient la mythologie païenne. Mais d'abord un rappel sur l'ouvrage en question.

¹ On conserve quelques restes très fragmentaires de deux manuscrits de cette œuvre, qui n'est plus connue de nous, dans son entier, que par l'édition réalisée en 1535 à Bâle par Jacob Miccyllus à partir du manuscrit de Freising du IX^e siècle (un des fragments est actuellement München, BSB *clm* 6437). Cf. dans ce même volume la contribution de J. Elfassi.

1. L'*Ecloga Theoduli* et ses sources connues

Ce poème de 344 hexamètres², à rimes internes, répartis en quatrains, est difficile à situer géographiquement et chronologiquement. Le nom de l'auteur, Théodule, est généralement considéré, quoique sans certitude non plus, comme un pseudonyme. Le sens du mot est bien entendu « serviteur de Dieu », ce qui suppose que l'auteur a quelque intérêt pour le grec, même si ces mots-là sont largement connus dans l'occident médiéval latinophone : à ce titre, ce peut être une désignation adoptée par exemple par n'importe quel moine de tout l'occident.

On a cependant jugé que ce nom dissimulait vraisemblablement une transcription du nom de Gottschalk (même sens dans ce composé que dans la forme grecque), parce qu'on a des raisons de penser que le texte a été écrit dans un environnement germanique. Pour autant, on ne peut aller plus loin, l'identification avec Gottschalk d'Orbais, par exemple, étant désormais refusée.

Quant à la date, incertaine, elle ne saurait être postérieure au XI^e siècle, d'après le plus ancien manuscrit, mais on situe plutôt le texte entre le milieu du IX^e et le début du X^e siècle³.

Il s'agit, on le sait, d'une joute entre deux bergers sur le modèle des églogues virgiliennes. L'un, un Athénien du nom de Pseustis, 'le Mensonge', la fausseté personnifiée, défie l'autre, la bergère Alithia, 'la Vérité', de la race de David, à un concours poétique. Pseustis chante les mythes de l'antiquité païenne pendant qu'Alithia lui répond avec des épisodes de l'Ancien Testament. Sans surprise pour le lecteur médiéval, à la fin, l'arbitre, Fronesis, 'la Sagesse', accorde la victoire à Alithia.

Je ne reprendrai pas ici les rebondissements de l'abondante bibliographie à laquelle ont donné lieu des interprétations divergentes de l'ensemble du texte. La question centrale est apparue comme celle de l'attitude de l'auteur vis-à-vis de la mythologie antique : les mythes païens – évidemment considérés comme faux – sont-ils sentis comme une matière poétique exploitable ou comme un danger plus ou moins grand pour la religion chrétienne ? Ce débat ne nous concerne pas ici, et je me contenterai d'évoquer quelques mythes racontés par Pseustis.

L'*Ecloga* a connu un extraordinaire succès tout au long du Moyen Âge (le nombre de manuscrits en fait foi) et jusqu'au XVI^e siècle (Rabelais en cite la traduction française, connue sous le nom de *Theodelet*), et elle a servi dans les écoles pour apprendre la mythologie ; elle a suscité plusieurs commentaires médiévaux qui éclairent un peu la lecture qui en a été faite, à défaut de nous

² On se référera à l'édition de MOSETTI CASARETTO 1997. On admet que les huit derniers hexamètres que transmet la tradition manuscrite sont une adjonction plus tardive (cf. p. 48 de l'édition).

³ Les discussions ont été nombreuses ; on pourra consulter la présentation (malgré un jugement sévère) de BRUNHÖLZL 1996 ; plus récemment, voir l'introduction et la bibliographie de l'édition de MOSETTI CASARETTO 1997.

renseigner sur les objectifs de l'auteur, dont on ne sait rien directement⁴. En considérant quelques vers qui présentent une originalité dans la narration d'un mythe latin, nous nous interrogerons sur l'origine et les motivations possibles des variantes théoduliennes par rapport à la tradition mythologique dominante⁵.

On a étudié les sources⁶ auxquelles avait puisé Théodule et l'on y trouve, outre les textes classiques (en particulier poétiques), les grands passeurs d'informations que sont les commentaires tardo-antiques des classiques, à commencer par Servius, mais aussi sans aucun doute des gloses diverses. On a également analysé le rôle du Premier Mythographe du Vatican⁷, texte qui a pourtant peu circulé si l'on se fie au fait qu'il ne nous est actuellement connu que par un manuscrit unique⁸. Quoi qu'il en soit, les sources mêmes de ce dernier traité étaient fréquemment mises directement à contribution par tout auteur parlant de mythes antiques et elles restaient, pour une bonne part au moins, accessibles dans les bibliothèques des IX^e et X^e siècles.

2. Un troupeau de phoques contre Hippolyte ?

Le fils de Thésée, Hippolyte, est tué en tombant de son char quand ses chevaux sont effrayés par l'apparition brutale d'un monstre marin (un seul, ça suffit) envoyé par Neptune, qui serait le vrai père de Thésée selon certains récits antiques⁹ ou qui avait promis à Thésée de répondre à une prière de sa part.

Ce monstre peut être décrit de différentes manières¹⁰ : *cetus* (sans pour autant être une baleine) qui est un monstre que Neptune envoie aux hommes pour les punir (par exemple Servius *Aen.* I, 550), taureau chez Ovide, *Met.* XV, 511

⁴ Le genre de la pastorale ne permet guère à l'auteur de parler en son nom propre et de commenter lui-même son projet.

⁵ En travaillant sur une pastorale en vers, j'ai conscience que la forme (ici les contraintes métriques) peut pousser l'auteur à adopter des modifications faciles à faire entrer dans le vers. Toutefois cette explication me paraît une solution minimaliste qui fait bon marché de la compétence du poète et je ne la retiendrai qu'exceptionnellement comme suffisante à elle seule.

⁶ Voir le catalogue de sources et textes parallèles fournis dans la deuxième édition d'OSTERNACHER 1907.

⁷ Voir BÜHLER 1968.

⁸ Il s'agit du *Vaticanus Reg. Lat.* 1401 (du XII^e siècle). Le texte a été découvert et publié par A. MAI avec deux autres traités mythographiques, dans ses *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum volumina* III, Rome, 1831.

⁹ Chez SÉNÈQUE, *Phèdre* 942, par exemple, Thésée invoque son père (sans le nommer explicitement) par les termes de *genitor aequoreus*.

¹⁰ Les sources grecques devenant inaccessibles en Occident avec le temps, je me limite aux textes latins, dont je ne veux d'ailleurs pas faire l'inventaire exhaustif.

(*corniger taurus*), créature prodigieuse, *monstrum* simplement, par exemple chez Sénèque, *Phèdre* v. 1034. Mais dans ce morceau de bravoure qu'est le récit du messager à Thésée, la description du monstre se développe : il est décrit ensuite comme un animal gigantesque (*moles*), comparé à un cachalot (souffleur : *physeter*) ou à une baleine (*pistrix*), puis évoqué comme une sorte de taureau marin (*taurus*, souvenir d'Ovide) à crinière (v. 1081, *corniger ponti horridus*), couvert d'algues et dont le corps se termine en une queue écailleuse. Et cette créature est douée d'une agilité peu commune chez les baleines, veaux de mer et autres monstres marins, puisqu'elle poursuit le char d'Hippolyte dont les chevaux s'emballent, le dépasse parfois et semble presque voler ! (v. 1061-1063) :

... *praepeti cursu euolat*
Summam citato uix gradu tangens humum
Et torua currus ante trepidantes stetit.

« Elle s'envole d'un bond rapide, effleurant à peine le sol dans sa course vertigineuse et se dresse, menaçante, devant les coursiers tremblants. »¹¹

Mais en se reportant à une source vraisemblable de Théodule, le Premier Mythographe du Vatican, en I, 46, 3, on voit ce monstre qualifié de *phoca* (ce que Jacques Berlioz¹² traduit par 'veau marin') et il est envoyé par Égée, à l'appel de Thésée. Le mythographe reprend ici mot pour mot Servius, dans son commentaire à l'*Énéide* VII, 761 (qui pourrait tout aussi bien être la source directe de Théodule¹³) :

Ille Aegeum patrem rogavit ut se ulcisceretur. Qui agitantibus currus Hippolyto
inmisit focam, qua equi territi eum traxerunt.

« Thésée demanda à son père Égée de le venger, et ce dernier lança contre Hippolyte qui conduisait son char un veau marin : les chevaux, terrifiés par ce monstre, traînèrent Hippolyte derrière eux. »

De fait cet animal n'a rien ici pour surprendre car, avec d'autres monstres, il fait partie du bétail (*armenta*) de Neptune (autre père de Thésée, nous l'avons vu) selon Virgile, *Géorgiques* IV, 395. Cependant Théodule évoque ces monstres au pluriel (v. 126-127) :

Ipolitus saeva perit accusante noverca
Discerptus bigis focas agitantibus undis.

« Hippolyte périt à cause des accusations de sa cruelle marâtre, mis en pièces par son char quand les ondes firent surgir des veaux marins. »

¹¹ Traduction L. HERMANN, éditeur du théâtre de Sénèque dans la CUF, Paris, 1985². Partout ailleurs, sauf mention explicite, les traductions sont les miennes.

¹² BERLIOZ – ZORZETTI 1995.

¹³ On sait qu'il est difficile de choisir entre ces deux sources possibles, lorsqu'un auteur médiéval reprend littéralement la source tardo-antique.

La raison de cette innovation est assez simple : comme le note prudemment Francesco Mosetti Casaretto (p. 35) : c'est « peut-être pour raison métrique », et il ajoute même « pour des raisons rationnelles parce qu'une troupe de 'phoques' terrifie plus qu'un seul ». L'explication rationnelle me paraît ici totalement inutile, le terme n'éveillant sans doute pas en latin la même image paisible que le mot phoque en français¹⁴. Ici la raison métrique me semble pour une fois seule valide, le singulier *focam* présentant une brève qui à cette place ne rentre pas dans l'hexamètre et provoquant en outre une élision. Mais à ma connaissance cette innovation n'a pas été suivie : le monstre qui provoque la mort d'Hippolyte est normalement un monstre unique ! Toutefois je me demande s'il faut voir un écho de ce pluriel dans les notes qu'au XII^e siècle Arnoul d'Orléans rédige sur les *Fastes* d'Ovide : explicitant le vers VI, 738, alors qu'Ovide raconte la mort d'Hippolyte en l'attribuant toujours au *taurus* marin qu'il évoque dans les *Métamorphoses*, il parle des monstres marins (au pluriel) qui ont effrayé les chevaux, *uisis marinis beluis*¹⁵.

3. Les hommes en révolte contre les dieux ?

On connaît l'épisode célèbre de la révolte des Géants (ou des Titans, la confusion est fréquente) contre les dieux et leurs tentatives pour atteindre l'Olympe en entassant le Pélion sur l'Ossa. Cependant chez Théodule, ce sont les hommes qui s'attaquent aux dieux (v. 85-88) :

*Surrexere uiri terra genitrice creati,
Pellere caelicolas fuit omnibus una uoluntas;
Mons cumulat montem, sed totum Iuppiter hostem
Fulmine deiectum Vulcani trusit in antrum.*

« Les hommes créés par leur mère la Terre se dressèrent, et tous eurent une seule volonté : chasser les habitants du ciel. La montagne s'entasse sur la montagne mais Jupiter rejeta dans l'ancre de Vulcain la totalité de ses ennemis, que de sa foudre il avait jetés bas. »

Cela n'empêche évidemment pas Bernard d'Utrecht, un commentateur de Théodule de la fin du XI^e siècle, d'identifier le mythe courant et il glose

¹⁴ Le lecteur de Théodule qui consulte le commentaire dit de l'Anonyme Saxon, dont l'information n'est pas toujours très solide, a la surprise de constater que l'identité zoologique de ces monstres est mal établie, puisque le texte de Théodule y est glosé par *illas pisces* ; la punition d'Hippolyte est en outre racontée de façon très personnelle : Thésée, furieux des accusations lancées par Phèdre, fait lier son fils sur son char, y fait atteler des chevaux mal dressés, qui se précipitent dans la mer et noient Hippolyte !

¹⁵ RIEKER 2005, p. 265.

tranquillement ces *uiri* par *Gigantes*¹⁶ : quand on connaît les mythes, on ne peut pas ignorer la révolte des géants contre les dieux, et le quatrain est facile à situer. De même l'autre commentaire de l'églogue, dit de l'Anonyme Saxon, glose lui aussi le *uiri* par *Gigantes*, en interligne, mais il explicite ensuite, en tentant de concilier le mythe habituel et la formulation de Théodule : *uiri magni, id est Gigantes*, bien que la race des géants mythologiques ne soit pas identique aux humains.

Au demeurant, la substitution paraît d'autant plus claire que la définition traditionnelle des géants comme fils de la terre s'applique aussi parfaitement aux hommes (avec le rapport étymologique *homo/humus*). Mais cela n'expliquerait pas de façon satisfaisante une approximation.

Le quatrain parallèle d'Alithia raconte aussi une révolte contre Dieu, la révolte des hommes à travers la construction de la tour de Babel. Ainsi l'innovation vise délibérément à mieux intégrer le mythe antique dans la comparaison avec les histoires vétérotestamentaires, même si Théodule ne manifeste pas partout ce souci de clarifier les parallélismes¹⁷. De fait l'insistance que marque Théodule sur la volonté commune de tous les hommes (*una uoluntas*), mention qui ne trouve guère de parallèle mythologique, sonne comme un écho au texte de la *Genèse* 11, 1 qui ouvre le récit de la tour de Babel, quand tous les hommes ont une même langue (*Erat autem terra labii unius, et sermonum eorumdem*) : Théodule n'hésite pas à transformer les données fondamentales d'un mythe pour servir ses propres objectifs.

4. Les pivoinés d'Esculape ?

On sait que le fils d'Apollon et de Coronis, Asclépios (ou Esculape), élevé par le centaure Chiron, apprend de lui l'art de fabriquer des remèdes et qu'il devint même capable de ressusciter des morts. C'est à lui qu'Hippolyte entre autres doit son retour à la vie (avant de prendre le nom de Virbius), sur la demande

¹⁶ Bernard d'Utrecht (édition de HUYGENS 1977) précise aussi qu'ils entassent le Pinde sur l'Ossa. Comme lui, F. Mosetti Casaretto commente (p. 33) : « *uiri*, en réalité non pas les hommes, mais les Géants », comme si le changement de terme n'avait aucune importance ! On notera que dans cette annotation rapide se conjoignent deux idées sous-jacentes qui me paraissent poser problème particulièrement dans l'étude d'un mythographe : d'une part le 'en réalité' semble renvoyer implicitement au fait que l'auteur médiéval est supposé maladroit, utilisant un terme pour un autre par ignorance ou négligence ; d'autre part ce genre d'infléchissement, que pour ma part je considère comme un choix réfléchi, est traité comme sans intérêt.

¹⁷ L'Anonyme Saxon propose d'ailleurs une lecture allégorique du mythe qui conviendrait tout aussi bien à l'épisode de Babel (*Allegorice per istos gigantes intellegimus homines*) : les hommes, en accumulant des richesses, visent orgueilleusement à s'élever jusqu'à ce que Dieu les foudroie et les envoie en enfer.

d'Artémis/Diane. Mais devant cette pratique trop dangereuse pour Hadès et contraire à l'ordre du monde, le roi des dieux foudroie le trop habile médecin. Pour le venger, Apollon, furieux, tue de ses flèches les Cyclopes qui avaient forgé l'arme mortelle de Zeus. Pour ce crime, il est condamné à un exil parmi les mortels et se retrouve gardien des troupeaux d'Admète, roi de Phères en Thessalie.

Cependant Théodule donne au fils d'Apollon foudroyé en représailles de la mort des Cyclopes le nom de Péon ou Péan (v. 94-95) :

*Fulmina Ciclopes Iovis imperio fabricantes
Paeone percusso morti decrevit Apollo.*

« Les Cyclopes qui, sur l'ordre de Jupiter, fabriquaient ses foudres, Apollon les condamna à mort quand Péon eut été frappé. »

Or ce nom de Péon s'applique primitivement à un autre médecin, avant de devenir l'épiclèse d'Apollon lui-même et de désigner ce dieu comme dieu guérisseur¹⁸. Ce Péan est mentionné chez Homère comme guérissant des dieux blessés et il est connu de Servius (*Aen.* VII, 769), donc de Théodule :

*PAEONIIS REVOCATUM HERBIS : aut medicinalibus, a Paeone medico deorum,
qui Paeon secundum Doricos dicitur, secundum rationem Paeon : aut re
vera herbam Paeoniam dicit, cuius Creta ferax est.*

« RAMENÉ À LA VIE PAR LES HERBES PÉONIENNES : ou bien médicinales, d'après Péon, médecin des dieux, qui est nommé Péan selon les Doriens, et Péon en bonne raison¹⁹ ; ou bien en réalité, [Virgile] désigne l'herbe péonienne' que la Crète produit en abondance. »

Virgile évoque justement la résurrection d'Hippolyte-Virbius dans ce passage et le châtement envoyé par Zeus sur « l'inventeur d'un tel art de médecine » (*Virg.*, *Aen.* VII, 772), qui est désigné seulement comme « fils de Phébus » (*Phoebigena*) sans que son nom soit précisé. Le commentaire de Servius explique l'étymologie de l'adjectif, qui ne fait que définir la vertu des herbes guérisseuses sans indiquer le guérisseur. De fait, ailleurs (*Aen.* VI, 398), Servius rappelle explicitement le nom d'Esculape à propos de l'exil d'Apollon :

*AMPHRYSIA VATES : Apollinea ; et est longe petitum epitheton. Nam
Amphrysus fluius est Thessaliae, circa quem Apollo spoliatus diuinitate a
Ioue irato Admeti regis pauit armenta ideo quia occiderat Cyclopas,*

¹⁸ Ainsi on trouve Péan (*auctor Paeon*) pour désigner Apollon chez STACE, *Theb.* I, 636 (cf. la note de R. LESUEUR, l'éditeur dans la CUF, Paris, 2000), comme chez OVIDE, *Met.* I, 566.

¹⁹ Mêmes explications en commentant *Aen.* XII, 401.

*fabricatores fulminum, quibus Aesculapius extinctus est, Apollinis filius, quia Hippolytum ab inferis herbarum potentia reuocauerat*²⁰.

« La prêtresse Amphrysienne : celle d'Apollon. L'épithète vient de loin, car l'Amphrysus est un fleuve de Thessalie, près duquel Apollon fit paître les troupeaux du roi Admète, quand il avait été privé de sa divinité par Jupiter irrité parce qu'il avait tué les Cyclopes, les fabricants des foudres par lesquelles Esculape, fils d'Apollon, avait été mis à mort pour avoir ramené Hippolyte des enfers par la puissance de ses herbes. »

Si l'on compare avec d'autres textes mythographiques, on constate que la légende de l'exil d'Apollon pour le meurtre des Cyclopes est évoquée par le Premier Mythographe dans une fable (I 46) liée à Servius, *Aen.* VII, 761, et explicitement attachée au rôle d'Esculape. Chez le Premier Mythographe, le nom de Péan ne figure que par une citation de Juvénal, où le *Parce, precor, Pean...* (*Sat.* VI, 172) utilise ce nom pour s'adresser à Apollon lui-même, un emploi assez banal, on l'a vu (*Fab.* II, 54, 4)²¹.

Comme Servius (et sans doute à travers lui), Isidore connaît Péan comme un médecin, guérissant avec des herbes (*Or.* XVII *de rebus rusticis*, 9, 48)²² :

Paeon quidam medicus fuit, a quo Paeonia herba perhibetur inuenta, ut Homerus dicit.

« Péon était un médecin, par qui fut découverte, rapporte-t-on, l'herbe péonienne, comme le dit Homère. »

On notera d'ailleurs que le nom de Péan comme médecin ne figure pas souvent dans les sources mythographiques.

Il est certes impossible de faire entrer le nom *Aesculapius* (avec son *u* bref et son *a* long) dans l'hexamètre, et les poètes sont obligés de passer par des périphrases, ce qui crée une situation propice à des confusions. Quand Virgile parle du fils d'Apollon sans spécifier, puisqu'il ne peut citer le nom d'Esculape (*Aen.* VII, 773), c'est pourtant bien d'Esculape qu'il est question. Situation comparable chez Ovide, dans le récit que fait Hippolyte à Égérie (*Met.* XV, 533-535) :

*Nec nisi Apollineae ualido medicamine prolis
Reddita uita foret ; quam postquam fortibus herbis*

²⁰ Dans OVIDE, *Met.* II, 632 sqq, la fille de Chiron prophétise la capacité du fils d'Apollon et de Coronis à rendre la vie à des mortels et son futur châtement par Jupiter : c'est clairement Esculape, et le nom de Péan n'est pas présent.

²¹ Le Deuxième Mythographe, qui ne figure pas au nombre des sources connues de Théodule, ne cite pas Péan parmi les noms d'Apollon ; il mentionne un Péon fils de Neptune sans aucun rapport (supplément 270 KULCSÁR).

²² ISIDORE, *Or.* IV, 3, 1 parle aussi d'Apollon comme inventeur de la médecine chez les Grecs, art développé par Esculape (lequel sera foudroyé) ; Esculape est cité en VIII, 11, 3 sans plus.

Atque ope Paeonia, Dite indignante, recepi...

« Et la vie ne m'aurait pas été rendue sans le remède efficace du descendant d'Apollon ; mais une fois que je l'eus recouvrée grâce aux puissantes herbes et à l'assistance péoniennes²³, malgré l'indignation de Dis... »

Dans ces deux cas, la mention des « herbes péoniennes » (autrement dit des pivoines) ou de l'« assistance péonienne » a pu tromper Théodule qui aurait pris l'adjectif comme une marque d'appartenance précise (les herbes et l'aide de Péon) et non un qualificatif de nature (équivalent à peu près à 'médicinal'²⁴).

D'autre part, s'il est clair que le nom de Péan peut être utilisé pour désigner Apollon, G. Lafaye considère Péan comme un surnom commun à Apollon et Esculape (note à *Met.* I, 566, alors qu'il n'est clairement question que d'Apollon dans ce passage), sans donner de référence. Je ne vois guère de texte où une identification d'Apollon et d'Esculape soit explicite... Il est sans doute plus facile d'assimiler ces deux médecins célèbres que sont Esculape et Péan et de faire de Péan, par profession, 'un fils d'Apollon', substituable à Esculape peut-être ?

Mais la situation n'est pas claire... J. Berlioz, traducteur du *Premier Mythographe du Vatican* dans la CUF, pour la fable II, 16, à propos de Phaéton, explique une confusion du Mythographe qui attribue à Phaéton la résurrection d'Hippolyte : « Le compilateur (ou une source intermédiaire) a mêlé deux mythes semblables, mais qui n'avaient aucun rapport entre eux » à propos de ces personnages... « tous deux fils d'Apollon et mis à mort par la foudre de Jupiter ». Pour lui donc, la confusion repose sur une vraisemblable mélecture, à une étape indéterminée de la tradition du mythe (erreur du mythographe lui-même ou d'une de ses sources), confondant les noms de *Phaeton* et *Paeon*. Certes, au Moyen Âge, *Phaeton* peut être écrit *Pheton* mais aussi *Faeton* / *Feton*, ce qui rend la confusion moins facile, mais les erreurs sur les noms propres sont assez nombreuses pour être malgré tout vraisemblables. Cela suggère que dans d'autres textes circulant au Moyen Âge on trouvait la légende du fils d'Apollon foudroyé pour avoir ressuscité Hippolyte attachée à Péon, peut-être dans des gloses encore non identifiées.

La confusion ne me semble en tout cas pas courante²⁵. Théodule lui-même et / ou – au vu du Premier Mythographe – un texte plus ancien (voire plusieurs

²³ L'éditeur d'Ovide dans la CUF, G. LAFAYE, précise en note qu'il faut voir là le surnom d'Apollon, dieu guérisseur, et traduit « les plantes et l'art de Péon », ce qui me paraît discutable car ce n'est pas Apollon qui ramène Hippolyte à la vie. Il est vrai cependant que Péan peut ailleurs désigner Apollon, cf. dans la légende de Daphné (texte évoqué note 18), Ovide *Met.* I, 566, dans laquelle le nom du dieu ne prête pas à discussion. En revanche, l'emploi en XIV, 720 n'évoque Péan que pour parler de victoire.

²⁴ Dans SILIUS ITALICUS, *Pun.* XIV, 27, l'adjectif *paeonius* a la même valeur que ce que je viens d'indiquer chez Virgile et Ovide, soit le sens de 'médicinal'.

²⁵ On notera qu'à propos de ce quatrain, F. MOSETTI CASARETTO (1997, p. 34 et LXXXIX-XC) parle tout bonnement d'Esculape, esquivant le nom de Péon et la question de l'identification.

auteurs indépendamment) ont pu procéder à une déduction à partir de textes comme ceux d'Ovide ou Virgile que j'ai cités, et le nom de Péon, éventuellement déformé en Feton, a pu être repris dans des gloses de manière erronée. Après Théodule pourtant, l'assimilation retient l'attention de ses commentateurs et, peut-être bien sur la seule base de ce texte, Bernard d'Utrecht assimile explicitement Péan et Esculape :

Apollo... Peonem, id est Esculapium, genuit, qui in arte empirica peritus fuisse dicitur.

« Apollon engendra Péon, c'est-à-dire Esculape, qui était, dit-on, habile dans l'art de la [médecine] empirique. »

En revanche l'Anonyme Saxon semble un peu embarrassé : il considère Péon comme fils d'Apollon (ce qu'il peut tirer du seul contexte) mais il le désigne ensuite, en accord avec Servius et Isidore, comme un *peritissimus magister in medicina*²⁶. Il raconte en outre sa découverte, après un combat d'un berger et d'un basilic, d'une herbe qui ressuscite, et prétend tirer l'information d'Ovide²⁷.

Cette assimilation d'Esculape et de Péan se retrouve plus tard chez Conrad de Mure, un auteur zurichois mort en 1281, qui affirme dans son dictionnaire de mythologie et de civilisation antiques (sous *Epidauria*, p. 274²⁸) :

Iste Esculapius Coronides, filius Apollinis, deus medicine, dictus ex proprio nomine Peon, sed ex agnomine Esculapius...

« Cet Esculape fils de Coronydè, fils d'Apollon et dieu de la médecine, appelé de son nom propre Péon, et de son surnom supplémentaire Esculape... »

Sur cette confusion de Péon et Esculape, le seul autre parallèle apporté par J. Berlioz dans sa note est justement le texte de Théodule (v. 93-96). Mais GREEN affirme sans explication l'identité des deux personnages (1980, p. 26-35 et 111-149 ; voir aussi GREEN 1982). CICÉRON, *Verr.* 2, 4, 128, cite les deux divinités comme distinctes mais recevant un culte ensemble.

²⁶ Sans souci particulier de cohérence, le rôle de Péon est évoqué par l'Anonyme Saxon commentant le quatrain sur Hippolyte (v. 125-128). Péon y est alors présenté comme le médecin personnel de Diane.

²⁷ Les deux références que donne l'édition d'A. Orbàn (*Met.* 2, 635 et Deuxième Mythographe 128) sont erronées. Je n'ai pu trouver d'explication, puisqu'Ovide ne parle pas du médecin Péon, pas plus que le Deuxième Mythographe. Dans le commentaire de l'Anonyme (qui, d'après l'édition, écrirait une fois *Beon*, avant de revenir à l'orthographe *Peon* ; c'est sans doute une coquille), on peut envisager l'utilisation d'une glose à Ovide ; mais l'auteur du commentaire ne semble de toute façon pas très bien informé, puisque dans le résumé du mythe, il explique qu'Apollon a été privé de son royaume (*Apollo spoliatus est regno suo*) et qu'il a passé toute sa vie comme berger chez Admète (*fugatus ad curiam Admethi regis, ubi per totam uitam suam custodiuit pecora*).

²⁸ Voir aussi sous *Peon*, p. 430, dans le *Fabularius* (VAN DE LOO 2006).

L'auteur cite d'ailleurs Théodule et ajoute l'anecdote sur la découverte des pouvoirs de la pivoine lors de la lutte d'un berger et d'un basilic. Mais cette distinction d'un *proprium nomen* et d'un *agnomen* me semble complètement isolée ; ce déploiement d'explication savante (*agnomen*) cacherait-il une certaine gêne ?

5. Hermès herboriste ?

On connaît bien la fonction psychopompe d'Hermès / Mercure et l'on sait aussi qu'Apollon lui a offert son bâton, le futur caducée²⁹, en échange de la lyre (ou autre instrument de musique) qu'Hermès encore enfant venait d'inventer.

Cependant Théodule nous présente un Hermès émule de l'Esculape-Péan que nous venons de voir et qui ressuscite les morts avec ses préparations d'herboriste ; au lieu de les accompagner dans le monde souterrain³⁰, il les ramène à la lumière grâce à sa baguette, *uirga* (v. 197-200) :

*Herbarum succos tractans Cillenius heros
Exortes lucis uirga reuocauit ab umbris,
Arte potens tali, credas ut cuncta fateri,
Quod natum Maiae lactauit mamma nouerca.*

« Maniant les sucs des herbes, le héros du Cyllène ramena d'entre les ombres, par sa baguette, ceux qui avaient été privés de la lumière, rendu puissant par un art d'une sorte telle que l'on croirait que toute chose reconnaît que c'est le sein de sa marâtre qui a allaité le fils de Maia. »

Négligeons un problème de texte : un manuscrit (M d'après l'édition Beck 1836) donne *undis* au lieu de *umbris*, ce qui n'est guère convaincant. Je mentionnerai en revanche les hésitations sur *Maiae* (transformée en *magae* ou *magiae*) qui montrent le désarroi de certains copistes (mais aussi leur interprétation liant les potions de vie à la magie).

Réglons tout de suite la question de son allaitement par Junon³¹ : curieusement, il surprend F. Mosetti Casaretto (1997, p. 39) qui considère le fait

²⁹ En principe différent de l'emblème des médecins, le bâton d'Esculape.

³⁰ Sa fonction de psychopompe l'amène évidemment à faire constamment le voyage entre la terre et les enfers. Mais il revient en général seul des Enfers... Le rapprochement qui a été fait avec HYGIN, *Fab.* 251. 4, où Mercure est compté au nombre de ceux qui revinrent de chez les morts, ne s'explique que par ses continuel allers-et-retours (*assiduo itinere*) et ne peut donc rien apporter ici.

³¹ L'idée n'est pas très fréquente mais semble attestée dans un *Hymne* homérique. HYGIN, *Astronomica* II, 43, indique d'après Ératosthène que Mercure a été allaité involontairement par Junon de telle sorte que, quand elle s'en est aperçue, elle a retiré vivement le sein et que le lait répandu a causé la voie lactée.

comme peu commun. Il est en réalité bien attesté au Moyen Âge, comme on le voit dans plusieurs passages mythographiques. L'idée est au moins connue en occident depuis Martianus Capella, *Nupt.* I, 34. On la trouve aussi chez le Premier Mythographe (*Fab.* II, 17) :

Iupiter... habuit filium Mercurium quem Iuno ita dilexit quod propria mamma eum lactavit et artem medicinam insinuavit.

« Jupiter eut comme fils Mercure que Junon aima au point de l'allaiter de son propre sein et de lui transmettre l'art de la médecine. »

En revanche les capacités de résurrection de Mercure sont peut-être plus surprenantes : quand on dit « psychopompe » sans autre indication, on pense avant tout aux morts emmenés aux Enfers, non au voyage « de retour ». En fait son activité psychopompe « inverse », si l'on ose dire, et le rôle de la baguette sont connus des textes anciens : Hermès ramène aussi des morts rendus à la vie (cf. le relevé des sources selon J. Osternacher). Ainsi chez Virgile, quand Jupiter envoie Mercure rappeler à Énée qu'il ne doit pas s'attarder à Carthage, le messager s'équipe (*Aen.* IV, 239-244) :

*... Et primum pedibus talaria nectit
aurea...
Tum uirgam capit : hac animas ille euocat Orco
pallentis, alias sub Tartara tristia mittit,
dat somnos adimitque et lumina morte resignat.*

« Et d'abord il attache à ses pieds les talonnières d'or... Il prend alors sa baguette ; c'est avec elle qu'il appelle de l'Orcus les âmes blêmes et qu'il en envoie d'autres au fond du Tartare plein d'affliction, qu'il donne et retire le sommeil et qu'il délivre les yeux de la mort. »

Reste à savoir ce que sont exactement toutes ces fonctions. En ce qui concerne le retour des morts, J. Perret, l'éditeur dans la CUF (en note), estime qu'« il convoque les âmes appelées à revenir des Enfers sur la terre » et, comme il renvoie à VI, 749, il suggère que ce sont les âmes qui entament un nouveau cycle d'existence. En revanche, pour le v. 244, il considère que Mercure « ouvre les yeux du mort pour lui permettre de cheminer dans l'au-delà » et que le début de ce même vers 244 suggère « les périodes d'engourdissement et de veille que les morts traversent tour à tour dans un au-delà qui est éminemment un lieu de sommeil ». Toutefois on peut y voir aussi, si l'on admet l'assimilation du sommeil et de la mort, un rôle vraiment actif assumé par Mercure dans le retour à la vie.

L'association du sommeil et de la puissante baguette se trouve aussi dans Ovide, uniquement pour donner le sommeil. Il s'agit encore du départ de Mercure pour une mission sur la terre, ici la mort d'Argus (*Met.* I, 671-2) :

*Parua mora est alas pedibus uirgamque potenti
somniaferam sumpsisse manu...*

« Avoir pris les ailes pour ses pieds et saisi dans sa main puissante la baguette donneuse de sommeil ne le retarde guère. »

On rencontre encore le double pouvoir de la baguette quand le *Caducifer* (v. 708) se fait beau pour éblouir une mortelle, Hersé fille de Cécrops (*Met.* II, 735) :

*Vt teres in dextra qua somnos ducit et arcet
Virga sit...*

« Pour que dans sa main droite, elle soit bien polie, la baguette avec laquelle il amène et repousse le sommeil³². »

On voit aussi son pouvoir évoqué dans la *Thébaïde* de Stace ; Jupiter envoie Mercure rappeler l'ombre de Laios pour transmettre à Etéocle les ordres du maître des dieux (I 303-311, mais surtout 306-308) :

*Tum dextrae uirgam inseruit, qua pellere dulces
aut suadere iterum somnos, qua nigra subire
Tartara et exanguis animare adsueuerat umbras.*

« Il mit alors dans sa main droite sa baguette, avec laquelle il avait coutume de repousser ou d'inviter à revenir les doux sommeils, de pénétrer dans le noir Tartare et de rendre la vie aux ombres sans force. »

Et au début du livre II, v. 8, il ramène Laios, *umbra trepida*, cependant qu'au v. 11, Stace précise : *medica firmat uestigia uirga*, « sa baguette guérisseuse affermit ses pas ».

Ainsi les fonctions d'Hermès accompagnant les âmes rappelées des enfers par la volonté des dieux sont attestées chez des auteurs courants. Mais on peut aller plus loin : il existe une tradition à l'époque antique d'un Mercure guérisseur, qui peut tuer ou ressusciter avec le sang de la Gorgone. Selon le Premier Mythographe, Mercure peut tuer ou ressusciter en utilisant un bout ou l'autre de sa baguette (II, 17, 2) :

*Pater uero tradidit ei uirgam cadu<e>am, qua si quem ex grossiori parte a
capite tangeret, moreretur ; quem uero a subtili parte, uiueret.*

« Son père lui remet la baguette qui est le caducée ; s'il en touchait un homme à la tête par le bout le plus épais, l'homme mourrait, si c'était par le bout mince, l'homme vivrait (/reviendrait à la vie ?). »

³² Voir aussi *Met.* XI, 303 sqq., où Hermès endort Chioné de sa baguette. Les pouvoirs magiques de la baguette d'Hermès sont déjà dans la poésie homérique, même si ce n'est pas encore le caducée tel que le représentera l'art postérieur, comme le souligne F. VILLENEUVE, le traducteur d'Horace dans la CUF à propos de *Carm.* I, 10, 17-19.

Quant à Isidore, on peut y lire un passage comme une allusion à des pouvoirs de Mercure sur les poisons, même si le texte n'est pas très explicite (*Or.* VIII, 11, 47) :

Virgam tenet qua serpentes diuidit, id est uenena. Nam bellantes ac dissidentes interpretum oratione sedantur.

« Il tient la baguette avec laquelle il a séparé les serpents, c'est-à-dire les poisons, car, par le discours des interprètes, ceux qui sont en guerre et en discorde sont ramenés à la paix. »

Isidore copie en fait une information de Servius empruntée à un long développement sur le dieu de l'éloquence et interprète des dieux, *Aen.* IV, 242 ; mais ainsi isolée, la remarque sur les poisons est plus ambiguë que chez Servius.

Prudence évoque aussi le double pouvoir de Mercure (*Contre Symmaque* I 87-101) :

*Mercurius Maia genitus...
... Thessalicae doctissimus ille magiae
trahitur extinctas sumptae moderamine uirgae
in lucem reuocasse animas, Cocytia leti
iura resignasse sursum reuolantibus umbris,
ast alias damnasse neci penitusque latenti
immersisse chaos. ...
Murmure nam **magico** tenues excire figuras
atque sepulcrales scite **incantare** fauillas,
uita itidem spoliare alios **ars** noxia nouit,*

« Mercure, fils de Maia, ... ce dieu très savant en la magie thessalienne, a, rapporte-t-on, rappelé à la lumière, sous la conduite de la baguette qu'il avait reçue, des âmes mortes, mis fin pour des ombres que leur vol ramenait en arrière aux droits infernaux du trépas, mais il en a aussi condamné d'autres à la mort et les a plongées dans les profondeurs du chaos... Car son art coupable sait, d'un grommèlement magique, faire sortir les minces fantômes et lancer de savantes incantations sur les cendres des tombeaux, mais aussi priver d'autres êtres de la vie. »

Reste la question de ce dieu ressuscitant les morts avec des philtres à base d'herbes. On remarque d'ailleurs chez Théodule la curieuse conjonction de la baguette (par fidélité aux sources antiques ?) et de l'usage d'herbes. Son emploi de potions magiques semble une conclusion tirée de sa réputation de magicien, qui se déploie dans les ouvrages prêtés à Hermès Trismégiste (nommé par le Premier Mythographe, *Fab.* II, 17) comme médecin.

Mais on voit aussi Mercure, chez le Premier Mythographe (*Fab.* I, 15) donner à Ulysse la potion (*remedium*) qui lui permettra de triompher de Circé, sans que l'on sache qui l'a préparée. Le texte de cette phrase est identique chez Hygin (*Fab.* 125, 8-9) et dans le commentaire de Lactance Placide à Stace (IV,

550-551) qui peut l'avoir tirée d'Hygin et qui, au vu de la faible circulation médiévale d'Hygin, est sans doute la source du Premier Mythographe.

L'usage des pouvoirs des plantes est naturellement associé à la fois aux médecins et aux magiciens, et Bernard d'Utrecht met les deux sur le même plan en attribuant ces deux arts conjointement à Mercure : *incantatoriae preest arti uel medicinae*. Quant à l'Anonyme Saxon, il attribue cette connaissance des pouvoirs des plantes (*uirtutes herbarum*) à l'enseignement de Junon, comme le dit le Premier Mythographe.

On peut expliquer la présentation peu ordinaire de Mercure par le contexte de l'*Églogue*. Le quatrain d'Alithia évoque en réponse Salomon, si bien pourvu de dons par Dieu qu'il fait mieux que la nature, *Naturae uincat ut usum*. Ne s'agirait-il pas ici de mettre en parallèle deux personnages capables de dépasser l'ordre naturel des choses, auquel cas ressusciter les morts est plus impressionnant que de les accompagner dans le royaume souterrain ? Cela expliquerait le choix de Théodule de ne mettre l'accent que sur les résurrections opérées par Mercure. En tout cas, cela permet d'opposer Mercure, magicien doué de pouvoirs suspects et mésusant de la nature, à Salomon qui est, dans le quatrain d'Alithia, évoqué comme recevant les dons de la sagesse (*dona Sophiae*) et décrit comme *praeditus ingenio*.

6. Une Dodone crétoise ?

Même si les connaissances géographiques sur le monde grec ne sont pas toujours précises dans le Moyen Âge occidental, les sources accessibles ne manquent pas pour indiquer que l'oracle de Dodone est en Épire, donc dans le nord de la Grèce continentale, ce que de nombreux textes redisent à l'envi.

Cependant Théodule localise Dodone par l'adjectif *Gnosia* et lui accorde de l'importance dans le mythe de Triptolème³³ (v. 205-208) :

*Gnosia cum raros quateret Dodona racemos,
Mater larga Ceres miserata fame pereuntes
Triptolemum mundo misit serpente ministro,
Qui primum terrae spem demonstrauit aristae.*

« Alors que la Dodone gnosienne agitait ses grappes trop peu nombreuses, la généreuse mère Cérès, prise de pitié pour ceux qui mouraient de faim, envoya au monde, avec un serpent pour serviteur, Triptolème, qui pour la première fois montra à la terre l'espoir des épis. »

³³ Théodule mêle ici l'invention première de l'agriculture par Cérès et le retour de la fertilité de la terre après la disette provoquée par Cérès à la suite de l'enlèvement de Proserpine. Triptolème est alors envoyé répandre les nouvelles semences dans le propre char de Cérès tiré par deux serpents selon Ovide, *Met.* V, 642 sqq.

Première question, pourquoi évoquer Dodone et pas Eleusis dans ce mythe de Cérès ? C'est que le début du quatrain est une *retractatio* de Virgile, mêlée à un écho d'Ovide, parce que les chênes de Dodone sont connus et que les premiers hommes encore sauvages se nourrissaient de glands. De fait Virgile évoque la disette qui menace les humains et que la culture enseignée par Cérès va enrayer (*Georg.* I 147-149) :

*Prima Ceres ferro mortales uertere terram
Instituit, quum iam glandes atque arbuta sacrae
deficerent siluae, et uictum Dodona negaret.*

« La première, Cérès³⁴ apprit aux mortels à retourner la terre avec le fer [de la charrue], alors que les glands et les arbutus de la forêt sacrée leur faisaient désormais défaut et que Dodone leur refusait de quoi vivre. »

L'abondance des glands est aussi un élément retenu par Servius dans son commentaire (*ad loc.*) :

DODONA NEGARET : Dodona ciuitas Epiri est, iuxta quam nemus est Ioui sacratum et abundans glandibus semper ; de cuius nemoris arboribus columbae oracula petentibus dare consueuerant, unde et κατ' ἔξοχὴν Dodonae efficit mentionem, quia dixit "Chaoniam pingui glandem mutauit arista" ; sunt enim Chaones in Epiro, perinde ut Dodona.

« DODONE REFUSAIT : Dodone est une cité d'Épire près de laquelle se trouve un bois consacré à Jupiter et qui produit toujours des glands en abondance. Du haut des arbres de ce bois, des colombes avaient coutume de délivrer leurs oracles à ceux qui les demandaient, c'est pourquoi Virgile fait mention par excellence de Dodone, parce qu'il a dit "elle remplaça par de riches épis les glands de Chaonie" [*Georg.* I 8] ; en effet les gens de Chaonie sont en Épire, comme Dodone. »

Les arbutus représentent toutes les baies cueillies dans la nature sauvage, les glands de Chaonie désignent tous les glands et Dodone vaut en fait pour toutes les forêts³⁵. Bernard d'Utrecht en est conscient lorsqu'il explique :

Dodona ... ubi optimae glandes habundabant, quibus ante agriculturam homines uixerunt.

« Dodone, ... où abondaient les glands les meilleurs, qui ont fait vivre les hommes avant l'agriculture. »

Mais il reste un autre problème, celui de la localisation de Dodone. Dans les textes classiques, comme dans les commentaires tardo-antiques, il n'y a pas d'hésitation, à ma connaissance, sur Dodone, régulièrement placée en Épire, dans

³⁴ Même attaque du vers chez OVIDE, *Met.* V, 341 : *Prima Ceres...*

³⁵ Cf. STACE, *Theb.* III, 104 : *nemorum Dodona parens.*

le nord-ouest de la Grèce, et jamais en Crète. On peut, pour le moment, penser à plusieurs solutions.

Si l'on suit R. P. H. Green, on appliquera le même principe que pour Dodone : *Gnosios*, « de Cnossos », vaut assez ordinairement pour « crétois » (cf. par exemple l'explication de Servius à *Aen.* III, 115), mais l'adjectif vaudrait aussi pour « grec », selon ce savant. L'ennui est que cette dernière assimilation n'est pas ordinaire pour l'adjectif *Gnosius* et je ne suis guère convaincue.

Si l'on se range à la proposition de J. Osternacher, il faudrait corriger en *Chonia*, ce qui serait satisfaisant géographiquement puisque la Chaonie est fréquemment évoquée à propos de Dodone³⁶. Mais ce serait aller contre tous les manuscrits qu'il a vus (25, qui ont *Gnosia / Nosia*) ce qui suppose une erreur dans l'archétype ; il faudrait aussi admettre qu'il s'agit d'une contraction pour *Chaonia*, en imaginant que malgré l'usage classique (entre autres virgilien) du mot la succession inhabituelle des deux voyelles *ao* a posé problème. La correction peut paraître raisonnable, mais ce serait un cas isolé dans ce texte et l'accord des manuscrits est malgré tout fort problématique. F. Mosetti Casaretto (p. 39) résume les hypothèses sans prendre parti. Mais comme l'a souligné Jordi Pamiàs, il faut s'assurer du texte pour pouvoir réfléchir sur les questions de sens³⁷ !

Autre piste envisageable : faut-il voir là l'influence d'une glose malhabile ? Ou peut-être un souvenir confus de lecture ?

Ainsi, si l'on songe au texte de l'*Héroïde* IV (Phèdre à Hippolyte), v. 66-67, on y constate le rapprochement des noms de Cérès, d'Éleusis et de Cnossos :

*Tempore quo nobis inita est Cerealis Eleusin,
Gnosia me uellem detinere humus.*

« Au temps où nous accueillit la ville de Cérès, Éleusis, ah ! je voudrais que la terre de Cnossos m'eût retenue ! »

Peut-on imaginer (hypothèse dont je ne méconnais pas le caractère fragile) une lecture erronée qui rapprocherait dans l'esprit d'un lecteur l'Éleusis de Cérès et la Crète ? Ou bien, chez Stace, dans une consolation à l'époux, il est question de plusieurs statues représentant la défunte, Priscilla, en Cérès, en Ariane (non nommée, dite *lucida* par suite du catastérisme), Maia, Vénus (*Silves* 5, 1, 231-233) :

*... Mox in uarias mutata nouaris
effigies ; hoc aere Ceres, hoc lucida Gnosis,
illo Maia tholo, Venus hoc non improba saxo.*

³⁶ J. Osternacher cite de nombreux exemples de textes classiques où le mot *Chaonius* est associé à Dodone, par exemple Ovide *Met.* XIII, 716-717.

³⁷ PAMIAS 2014.

« Bientôt te voilà transformée, changée en images diverses : en ce bronze tu es Cérès, en celui-ci la lumineuse fille de Cnosos, sous cette coupole Maia, et une Vénus pudique en cette pierre. »

Cela supposerait une erreur de compréhension du lecteur ou d'un glossateur, qui aurait appliqué les épithètes de *lucida* et de *gnosis* à Cérès, peut-être en ne songeant pas au destin astral d'Ariane ; ou bien y aurait-il eu confusion née d'une mise en page maladroite de gloses portées dans les marges du texte ? Sur ce texte, l'hypothèse est d'autant plus fragile que les *Silves* n'ont guère circulé au Moyen Âge³⁸, mais la conjonction peut s'être trouvée ailleurs.

Quoi qu'il en soit, les innovations de Théodule ont retenu l'attention de lecteurs et Bernard d'Utrecht, qui connaît la localisation de Dodone, se voit contraint d'inventer une ville fantôme pour expliquer l'adjectif (III, 274-5) :

Dodona silua est in Epiro, iuxta Gnosiam, Graeciae ciuitatem, ubi...

« Dodone est une forêt en Épire, près de Gnose, une ville de Grèce où... »

Quant à Conrad de Mure, dans son *Fabularius*, il prend l'adjectif au pied de la lettre et en déduit tranquillement (sous *Dodona*, p. 257) :

DODONA est silua Crethensis habundantissima quercubus et glandibus, de quibus homines uiuebant ante usum frumenti.

« Dodone est une forêt crétoise, très riche en chênes et en glands, dont les hommes vivaient avant d'utiliser le blé. »

Le mystère me paraît être encore entier.

7. Chêne-liège ou amandier ?

La légende de Phyllis et Démophon est connue en latin par exemple chez Ovide (*Her.* 2) ou chez Virgile. Fille d'un roi de Thrace, Phyllis cède à l'amour de Démophon, fils de Thésée, qui revenait de Troie. Devant rentrer dans sa patrie, il promet de revenir sans tarder, mais oublie vite cet engagement. Phyllis finit par se suicider et est transformée en amandier stérile, auquel seule l'étreinte de Démophon revenu trop tard rend le pouvoir de fructifier. D'autres textes parlent seulement d'amandier sans feuille (Servius *Buc.* V, 10) ou d'arbre sans feuille, qui voit ses feuilles pousser de nouveau au retour de Démophon, expliquant ainsi le nom de Phyllis par l'étymologie grecque. C'est ce qu'on trouve par exemple dans le commentaire de Philargyrius à *Buc.* V, 10. Hygin, qui ne spécifie pas non plus l'espèce de l'arbre, donne cependant une autre explication (*Fab.* 59) :

³⁸ Le texte est découvert au XV^e siècle par Pogge dans un manuscrit perdu depuis ; on connaît un autre manuscrit très fragmentaire (puis des copies tardives) ; l'*editio princeps* est de 1472.

Arbores ibi sunt natae quae certo tempore Phyllidis mortem lugent, quo folia arescunt et diffluunt. Cuius ex nomine folia Graece phylla sunt appellata.

« Là sont nés des arbres qui à une époque déterminée, prennent le deuil pour la mort de Phyllis : leurs feuilles se dessèchent donc et tombent. C'est d'après son nom que les feuilles sont appelées en grec *phylla*. »

Cette inversion de l'étymologie est, d'après J.-Y. Boriaud, connue chez le seul Hygin³⁹.

Cependant Théodule dit Phyllis transformée en chêne-liège, *suber*, et ne parle évidemment pas de fruits de cet arbre, mais il insiste sur les feuilles (v. 109-112) :

*Phyllis amore graui Demofontis capta superbi
Mutat flebiliter rigidum pro corpore suber ;
Ille reuersus eo truncum rigat ore supino,
Occurrit foliis, ceu senserit oscula, Phyllis.*

« Prisonnière de son profond amour pour l'orgueilleux Démophon, elle voit son corps hélas ! se transformer en raide chêne-liège ; mais lui, à son retour, le visage tourné vers le haut, il arrose le tronc de larmes, et Phyllis, de ses feuilles, se tend vers lui comme si elle avait senti ses baisers. »

Pourquoi le choix du chêne-liège ? Certes il y a la rime interne... mais *flebiliter* n'était pas indispensable dans le récit et c'est plutôt lui qui serait appelé par *suber* ; c'est *suber* le mot rare, et pourtant la référence à l'amandier est constante quand on précise l'arbre.

On explique le mot en indiquant qu'il signifie ici « écorce » : c'est le sens que choisit F. Mosetti Casaretto (1997), et R. P. H. Green (1980, p. 128) renvoie à Perse, *Sat.* I, 97, mais le traducteur dans la CUF, A. Cartault, parle bien de liège et d'ailleurs le sens d'écorce serait redondant par rapport à la présence de *cortex* dans le vers précédent. En outre, un sondage effectué sur les 40 occurrences de *suber* dans la base de données du CETEDOC, le CLCLT, avec en particulier de nombreux emplois chez Pline l'Ancien, ne donne pas le sens d'écorce.

L'attestation chez Virgile, en *Aen.* XI, 554, concerne le « berceau » de Camille, fait *libro et siluestri subere*, « d'écorce et de liège des bois » (traduction de J. Perret dans la CUF). La présence de *liber* et l'utilité du liège pour protéger l'enfant oriente le choix de traduction⁴⁰ ; cependant le commentaire de Cornutus à Perse soutient le contraire (*in satiram* 1, v. 96) :

Suber autem dicitur cortex arboris ; Virgilius : « huic natam libro et siluestri subere clausam ».

³⁹ BORIAUD 1997, p. 53.

⁴⁰ On ajoutera encore VIRG., *Aen.* VII, 742, *raptus de subere cortex*, où le sens de chêne-liège est également évident en présence de *cortex*.

« *Suber* se dit de l'écorce d'un arbre ; Virgile "à cette javeline [il attache] sa fille enveloppée dans une coque d'écorce et de liège des bois". »

Il est donc possible que Théodule, recherchant un mot rare et précieux, ait attribué à *suber* le sens d'écorce. On voit les conséquences de cette explication : elle suppose une certaine préciosité de l'auteur, peut-être bien maladroite.

Mais j'aimerais formuler une autre hypothèse, qui n'est pour le moment pas encore appuyée sur une découverte positive : le chêne-liège se dit en grec φελλός et je me demande si la ressemblance phonique avec le nom de Phillis pourrait expliquer ce choix. Il faudrait sans doute un glossaire grec comme intermédiaire (ou une information directe par un hellénophone venu de l'empire byzantin), mais Théodule a clairement du goût pour le grec : ainsi v. 213, il utilise la forme *ide*, qu'on explique comme une graphie du grec *eidōs*, 'la forme' (mot connu chez Isidore au sens de *forma*, dans *Or.* VIII, 11, 13). L'idée d'un lien en grec avec le nom de Phyllis se trouve chez Servius (*Buc.* V, 10) et chez le premier Mythographe (II, 57) qui le reprend, mais ce serait là un autre jeu étymologique. En revanche, la découverte d'un jeu sur un mot grec rare, si elle venait à être avérée, serait un enseignement intéressant sur la culture de Théodule...

Conclusion

Le bilan de cette recherche est donc en fait bien décevant ! Je n'ai pas, il est vrai, encore exploité toutes les possibilités et il me reste à continuer ma pêche aux gloses. Mais j'espère avoir suggéré combien l'opinion qu'on se forge sur un auteur peut dépendre d'une plus juste appréciation de ses innovations : une meilleure connaissance des sources serait donc précieuse pour mieux comprendre les œuvres médiévales, en particulier latines. On sait qu'il y a encore beaucoup de travail à faire pour collecter, identifier, éditer les gloses, sources souvent impalpables. Je voudrais justement plaider afin que ce lourd travail de dépouillement des manuscrits glosés intéresse assez de bonnes volontés pour nourrir les études de sources en particulier mythographiques : les actuelles possibilités des éditions évolutives en ligne permettraient de ne pas s'inquiéter de l'impossibilité de trouver un éditeur pour des publications aussi peu rentables et pourtant riches d'enseignement sur la circulation des textes et des connaissances du monde antique au Moyen Âge.

On pourrait à ces quelques cas ajouter encore d'autres exemples de « détails » attirant plus ou moins l'attention (l'apparition de *Mulciber* chez Bernard d'Utrecht à la place de Jupiter dans la fable de la révolte contre les dieux, la fable de Cadmos transformé en serpent avec son épouse Harmonie, v. 133-136, avec le curieux *sibilat*...). Mais je voudrais insister sur un point qui personnellement me semble important : un mythe, c'est d'abord un mythe dans un texte, et le texte peut influencer notablement sur la forme qu'il prend, sur le détail du

récit. Il n'est que de consulter les dictionnaires de mythologie pour s'apercevoir que, faute de considérer les textes comme singuliers, tous les détails donnés s'entassent sans qu'on puisse souvent comprendre l'enjeu de ces variantes ; c'est particulièrement problématique quand on essaye de tirer au clair les connaissances disponibles au Moyen Âge dans l'Occident latinophone sans remonter aux sources grecques, souvent présentées comme « originelles » et de meilleur aloi... Mais la question essentielle est de juger des sources auxquelles peuvent avoir accès les auteurs médiévaux occidentaux, et, surtout pour le haut Moyen Âge, la connaissance du grec est très variable selon les lieux. Et dans un texte mystérieux comme celui de Théodule, des informations sur ses sources rares pourraient être précieuses pour mieux comprendre l'auteur.

BIBLIOGRAPHIE

- BERLIOZ J. – ZORZETTI N. 1995, *Le Premier Mythographe du Vatican*, Paris (CUF).
- BORIAUD J.-Y. 1997, *Hygin, Fables*, Paris (CUF).
- BRUNHÖLZL F. 1996, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. II : *De l'époque carolingienne au milieu du XI^e siècle*, Turnhout.
- BÜHLER W. 1968, « Theodulus' "Ecloga" and Mythographus Vaticanus 1 », *California Studies in Classical Antiquity* 1, p. 65-71.
- GREEN R. P. H. 1980, « Theoduli Ecloga », *Seven Versions of Carolingian Pastoral*, Reading.
- 1982, « The Genesis of a Medieval textbook : The Models and Sources of the 'Ecloga Theoduli' », *Viator* 13, p. 49-106.
- HUYGENS R. B. C. 1977, *Bernard d'Utrecht. Commentum in Theodolum (1076 – 1099)*, Spoleto.
- KULCSÁR P. 1987, *Mythographi Vaticani I et II*, Turnhout (CCSL 91C).
- MOSETTI CASARETTO F. 1997, *Teodulo, Ecloga. Il canto della verità e della menzogna*, Firenze.

OSTERNACHER J. 1907, « Theoduli Ecloga », *Jahresbericht des bischöflichen Privat-Gymnasiums am Kollegium Petrinum in Urfahr für das Schuljahr 1906-7*, Urfahr.

PAMIAS J. 2014, « Mythographie et ecdotique », *Ecdosis*, Lyon, table ronde du 7 mars 2014 ; <https://ecdorique.hypotheses.org/?s=pamias>.

RIEKER J. R. 2005, *Arnulfi Aurelianensis Glosule Ouidii Fastorum*, Firenze.

VAN DE LOO T. 2006, *Conrad de Mure, Fabularius* (CCCM 210).