

L'inscription mythographique dans le projet encyclopédiste du *De Naturis rerum* d'Alexandre Neckam

FRANCK COLLIN

Université des Antilles

franck.collin@univ.ag.fr

Les mythes gréco-latins n'ont cessé d'intéresser et d'interroger les auteurs médiévaux. L'œuvre de Fulgence, la trilogie des manuels mythographiques du Vatican, l'éclosion, au XII^e siècle, du roman antique, montrent cet intérêt, ainsi qu'une relative tolérance de l'Église à l'égard du merveilleux païen. L'inscription mythographique se lit encore dans la production de vulgarisation scientifique, à savoir le corpus encyclopédique, qui, né avec Isidore de Séville, connaît son apogée au XIII^e siècle¹. Dans une telle littérature, aux enjeux avant tout théologique et épistémologique, on pourrait penser que les mythes ne jouent *a priori* qu'un rôle anecdotique et

1 — Cf. DE GANDILLAC 1966 et MICHELANGELO 1994.

hétérodoxe. Or ce n'est pas le cas, en particulier chez un encyclopédiste comme Alexandre Neckam.

Grand érudit des sciences et des lettres, Neckam occupe, à la fin du XII^e siècle, un moment charnière². Son *De Naturis rerum*, le plus connu des trois textes encyclopédiques transmis sous son nom, est marqué par un vif intérêt pour la connaissance de la nature et par la redécouverte récente de la cosmologie aristotélicienne³. Ce souci pour la *physique*, dont témoigne son titre, et qu'avaient déjà illustré certains de ses prédécesseurs – Guillaume de Conches, Adélarde de Bath, Bernard Silvestre –, oriente chez Neckam le plan de son livre et permet de refléter l'œuvre de Dieu dans le monde. Mais, que la *fabula* (« mythe ») conserve, à l'intérieur de cette somme de la connaissance, une place aussi importante, voilà qui semble paradoxal. Certes, le traitement allégorique des mythes, initié par Aristote et Évhémère, puis relayé par la tradition tardo-antique, favorisa-t-il un usage symbolique de la mythologie, dépouillé de tout caractère religieux, mais il convoqua aussi d'autres autorités, moins conformes à l'esprit scientifique, à savoir les poètes. Or Neckam recourt fréquemment à ces *auctoritates*, et emploie régulièrement, en lieu et place de *fabula*, le terme de *figmenta poetarum* (« inventions des poètes »). Il n'en va pas là d'un simple attachement du professeur de lettres pour la matière fictionnelle, mais aussi d'une intrication propre au « genre » encyclopédique, qui ne s'en tient pas à un registre discursif unique, et cristallise au contraire en lui un ensemble de genres.

2 — Né en 1157 à Saint-Albans près de Londres, et mort en 1217 au couvent de chanoines de Cirencester, à l'ouest d'Oxford, A. Neckam est un religieux, un professeur et un encyclopédiste anglais. Entre 1175 et 1182, il étudia à Paris, à l'école du Petit-Pont, passage indispensable pour la formation d'un clerc savant. Il y entama des études de médecine, probablement à l'école de Gilles de Corbeil, ce qui lui permit d'entrer en contact avec les ouvrages de philosophie naturelle d'Aristote. Vers 1183, il retourna en Angleterre, et devint professeur de grammaire dans différentes écoles : à Dunstable et à Saint-Albans sa ville natale jusqu'en 1190 ; puis à Oxford, jusqu'en 1197. A cette date, il entra chez les Augustins de Cirencester, dont il devint abbé en 1213, et où il termina ses jours. Son œuvre est celle d'un exégète, d'un professeur de littérature et d'un encyclopédiste. On lui doit des commentaires (de Martianus Capella par ex.), des traités sur les noms (*De nominibus utensilium*, *Corrogationes Promethei*), des recueils de fables (*Novus Avianus*, *Novus Aesopus*), des gloses sur le psautier, trois ouvrages encyclopédiques (note suiv.).

3 — Le *De Naturis rerum* [désormais abrégé en *DNR*] encyclopédie en prose, (c 1190-1210), consacre deux livres à l'étude des choses de la nature, les trois derniers (non édités) étant un commentaire de l'*Ecclésiaste*. L'édition latine de référence reste celle, ancienne mais sérieuse, de WRIGHT 1863. Neckam n'est pas traduit en français, et, malgré sa richesse, a suscité peu d'études de fond (monographie de HUNT 1984). Le *De Laudibus sapientiae divinae*, (c 1213), est un poème encyclopédique sur le même sujet composé en vers élégiaques et en dix sections. Le *Suppletio defectuum* (c 1215-1217) composé par Neckam peu avant sa mort, est un « supplément » versifié de deux livres consacré à la botanique, la zoologie et l'astronomie, qui demeura inachevé.

Notre premier objectif sera donc de saisir comment ces genres coexistent et concourent à ce style polymorphe, tout en définissant la part qu'assigne Neckam au poétique. Nous analyserons ensuite les formes variées que prend l'inscription mythographique dans le *De Naturis*. En dernier lieu, nous verrons si le projet encyclopédique parvient à résoudre les différences de discours et de degrés qui se posent entre le projet naturaliste et le mythe poétique.

1. *Le genre encyclopédique et la mythographie*

Les livres I & II du *De Naturis rerum* s'ouvrent chacun par un prologue qui annonce les intentions de l'auteur et constitue un invariant du style encyclopédique⁴. On y trouve un développement traditionnel en quatre temps : une *captatio benevolentiae* ; l'affirmation de l'utilité encyclopédique pour la lecture des Écritures ; le choix de deux critères stylistiques que sont la brièveté et la compilation de données ; et le renvoi aux *auctoritates*. Rien ne vient *a priori* annoncer dans ces deux prologues une orientation en faveur de la littérature, et moins encore à l'égard de la mythographie.

Un terme ambigu, dans le premier prologue attire néanmoins l'attention. Il s'agit du mot *ornatus* qui, dans le langage exégétique, désigne l'ensemble des choses créées, c'est-à-dire de ces *res* dont Neckam entend expliquer les natures (*naturis*). Mais, dans l'usage des grammairiens, que connaît parfaitement l'auteur, *ornatus* renvoie aussi aux figures du discours, à la rhétorique de l'ornementation, troisième des arts du *trivium*. Selon un procédé fort ancien, Neckam prétend qu'il n'utilisera pas les artifices du discours « orné », car la beauté de la Création se suffit à elle-même sans autres apprêts. La véritable lumière vient non du style, mais du Créateur, reconnaissable dans ses œuvres, dont le *fiat lux* de la *Genèse* est l'archétype. Le vœu de concision vise ainsi à se concentrer sur les « travaux de lumière » qui s'obtiennent par la connaissance des *rerum naturas*, afin de remonter graduellement au Créateur de ces choses (*ad rerum opificem*) selon une *problématique spéculaire*⁵ fréquente dans l'encyclopédie sur la nature. Mais Neckam, s'il semble éviter l'écueil des ornements du langage, doit aussi prendre garde de ne pas passer pour un *physicus* à part entière. Il précise donc que son investigation de la nature n'a de but que moral, et se range du côté

4 — B. Ribémont parle à ce sujet d'« invariance prologuiale » in BAUMGARTNER & HARF 2002 : 59-63, « Encyclopédie et traduction : le double prologue du *Livre des propriétés des choses* ». Cf. aussi RIBEMONT 2002 : 177-186, Chap. III : « La transposition encyclopédique neckamienne ».

5 — Sur la question, cf. JONSSON 1995.

de ceux qui « servent la tropologie » (*tropologiae deservientibus*). Car la liberté, le salut, dit-il, en s'appuyant sur une citation de Jean (8, 36), ne peut venir que du Christ de l'Évangile, sous-entendu : non de la science.

Les indices stylistiques, les références mythographiques ont ainsi pour fonction de mettre à distance la pure recherche de connaissance, et de susciter un autre horizon d'attente. La *catena Homeri* (chaîne d'Homère), qui représente l'érudition gratuite, ne saurait tourner vers la foi, seule susceptible de rendre libre :

*Nolo tamen ut opinetur lector me naturas rerum fugere volentes investigare velle philosophice aut physice, moralem enim libet instituere tractatum. Auream igitur **Homeri catenam** aliis relinquo, qui in libertatem proclamo de qua in Euangelio dicitur, Si vos Filius liberavit, vere libere eritis.*

[Je ne veux cependant pas que le lecteur pense que je veux explorer en philosophe ou en physicien les natures des choses qui veulent nous échapper, car j'entends fonder un traité de morale. Je laisse donc aux autres la chaîne d'Homère, en me proclamant pour la liberté dont l'Évangile dit : Si le Fils vous a libérés, vous serez véritablement libres.]

De même l'anagorie, dans sa complexe et subtile recherche des essences, est une vaine dépense intellectuelle vers des buts inaccessibles, et quelques figures mythologiques - les Phaéton, les Icare, les Atlas - suffisent à montrer, par comparaison, la vacuité de tels efforts. On voit, à ces quelques digressions, que le latin de Neckam n'est pas aussi vide de figures de style qu'il le dit. En tout état de cause, le vrai savoir n'est pas, dans l'optique neckamienne, scientifique ou rationnel - point crucial qui l'éloigne de notre conception moderne de l'encyclopédie - il est théologique et surnaturel. La connaissance des choses naturelles (*res*), relève de sources profanes (antiques, mais pas uniquement), tandis que le « savoir », qui les organise et en éclaire le but, est d'obédience chrétienne.

Cette ligne de partage résulte elle-même d'une double tradition encyclopédique qui en explique les strates stylistiques. D'une part l'interprétation du néoplatonisme a conduit Saint Augustin à reconstruire, dans le *De Doctrina christiana*, un concept de *sagesse* chrétienne qui, à l'instar de la *philosophie* pour les Grecs, hiérarchise le savoir et en organise le « déroulement » (*kuklos, cursus*) pour l'enseignement⁶. D'autre part, le goût pour l'observation de la nature et pour ses curiosités s'est appuyé sur les

6 — De même Augustin veut résoudre, dans le *De Ordine* (ses *Disciplinarum libri* étant perdus, le *De Musica* excepté), ce qui mérite, dans un éclairage chrétien, d'être retenu et transmis, afin de définir un « cycle » (*kyklos*)



sources latines, l'*Historia naturalis* de Pline, le *Polyhistor* de Solin, œuvres souvent citées, voire littéralement, dans le *De Naturis rerum*⁷. L'articulation des deux domaines a été accomplie par la sémiologie augustinienne. L'homme ne peut connaître les choses dans leur essence, mais seulement par des signes que le langage, les *verba* (mots) lui permettent de décrypter⁸. Aussi Isidore appliquera-t-il, dans les *Etymologies*, une méthode systématique d'exploitation des signes, en se servant de ce que les grammairiens antiques avaient énoncé.

Sans renier ce nominalisme, Neckam occupe une place originale dans l'évolution de l'encyclopédisme médiéval. Reconnaisant la force créatrice du Verbe divin, telle que l'expriment la *Genèse* et l'*Évangile de Jean*⁹, sa tâche demeure, dit-il, celle d'un scribe qui recherche et retranscrit dans les phénomènes de la nature créée (*res*) la volonté divine qui s'y inscrit par le mouvement de sa Création. Cela requiert de sa part le travail d'un exégète, d'un *grammaticus* (spécialiste des lettres), mais aussi d'un *physicus* (naturaliste). La connaissance accrue des choses de la nature n'est plus le support d'une lecture du livre saint, mais devient directement le reflet de la volonté divine. Ce regain d'intérêt caractéristique du XII^e siècle pour la physique est visible chez Neckam dans l'admiration sans borne qu'il témoigne à Aristote, cet esprit « très affûté » (*acutissimo* – DRN 1.9), dont il n'a par ailleurs qu'une connaissance imparfaite. Le prestige du Péripatéticien s'est en effet accru, au XII^e siècle, par la redécouverte de ses nouveaux traités de logique, et de son œuvre cosmologique, en particulier le *De Caelo*¹⁰. Le plan donné par Neckam aux deux premiers livres du *De Naturis* suit ainsi sa doctrine des quatre éléments constitutifs de l'univers : il commence, au livre I, par le *feu* de l'éther et de ce qui réside dans le ciel (dieu, anges, planètes, astres) ; puis par l'*air* et les oiseaux ; au livre II : par l'*eau* (mer, fleuves,

7 — Pline l'Ancien, *Hist. nat.*, 11, 8 se situe de manière pratique du côté de l'étude des *res*, sans chercher à articuler la connaissance à un système de causes qui ne l'intéresse pas. Solin – que Neckam cite plus souvent encore que Pline – s'intéresse avant tout aux *mirabilia* (faits merveilleux). Pline rejette ces *casus mirabiles* quand ils servent une littérature du sensationnel, mais non comme faits exceptionnels qui sont alors des *signa* qu'un homme cultivé doit savoir interpréter (*Hist. nat.*, Préface).

8 — Augustin, *De Doctr. Christ.* 1.2.2 : *res per signa discuntur* [on apprend les choses au moyen des signes].

9 — DNR 1.1 (WRIGHT 1863 : 11), insiste sur le début de la *Genèse* et de l'*Évangile de Jean*, qui mettent en parallèle le rôle de la Lumière et de la Parole : « *Dixit Deus, Fiat lux* » et « *Deus erat verbum* » (Jn, 1,1), mais un *verbum intellectuale*, capable de faire que les choses soient : *dixit et facta sunt* (DNR 2. Prol.).

10 — Concernant la *logica nova*, Neckam se réfère aux *Topiques* (1.16 ; 1.17 ; 1.18), et aux *Seconds Analytiques* (1.6 ; 1.16). Concernant la cosmologie, il parle du *De Caelo* et du *De Mundo* (1.6), œuvre, pour ce dernier, d'un Pseudo-Aristote. Neckam a eu connaissance de ses traités par les traductions de Gérard de Crémone, ou éventuellement celles de Robert Grosseteste.



poissons, crustacés) ; et enfin par la *terre* (minéraux, plantes, pierres, animaux, homme)¹¹. Pour B. Ribémont, le *De Naturis rerum* marque ainsi un moment décisif entre une période complexe et mouvementée, qui va d'Isidore aux Carolingiens, et la mise en place du modèle de l'encyclopédisme post-isidorien, plus scientifique et technique, dont les exemples fleuriront au XIII^e siècle¹².

Mais on constatera aussi que l'approche neckamienne de la nature s'abrite derrière moult précautions. Accueillant la physique, il se défend d'être un physicien à part entière¹³, mais entend utiliser cette discipline dans un but théologique, sans quoi elle serait dépourvue de sens. De fait, comme le souligne J.-Y. Tilliette, la disposition cosmologique du *De Naturis* ne contredit pas la *Genèse*, dont elle est « comme une sorte de glose démesurément amplifiée du premier chapitre¹⁴ », et sa trame suit celle de l'*Hexaemeron*. Tant qu'il y a une adéquation possible entre la science et la foi chrétienne, Neckam comprend l'utilité de les faire se correspondre. Guillaume de Conches a fait de même dans la *Philosophia mundi*. La cosmologie d'Aristote, qui place les éléments les plus légers dans le ciel et les plus lourds sur terre, s'accorde à la vision biblique qui situe le divin dans l'éther parfait, et l'humain dans le terrestre imparfait. Chaque étape allant de l'un à l'autre fournira autant de ramifications d'un vaste champ encyclopédique de connaissances.

Dans un ensemble d'une telle cohésion, quel rôle pourrait jouer la mythographie ? Compte tenu de l'éparpillement et de la variété des citations mythologiques, on serait tenté de n'y voir qu'un goût de *grammaticus* pour les lettres latines, et une fonction tout juste rhétorique, liée à l'usage de l'*ornatus*. Après la comparaison de la « chaîne d'Homère » du premier *Prologue*, Neckam n'hésite pas, lors de l'examen des sept planètes connues (*DRN* 1.7), à greffer sur son exposé scientifique des considérations mythologiques. Si Saturne est une « étoile » froide placée dans le Verseau, Neckam l'associe, traditionnellement, à la figure grecque du dévoreur Kronos, donc au temps, à la vieillesse, à la paresse. Jupiter, la seconde planète,

11 — Structure tout à fait consciente de la part de Neckam, qui souligne à plusieurs reprises que c'est le schéma constitué par les quatre éléments qui organisent son ouvrage (*DRN* 2, *Prol.* ; 2.48 ; 2.152).

12 — Sur cette évolution, RIBEMONT 2001 et 1995 : 96 : « En fait, l'ouvrage d'Alexandre Neckam débute comme un commentaire sur l'*Hexaemeron*, et se prolonge en encyclopédie, comprenant de courts chapitres consacrés aux divers points que l'auteur a sélectionnés dans ses sources.

13 — Cf *supra* citation *DRN* 1. *Prol.* : « je ne veux pas que le lecteur pense que je veux explorer les choses en philosophe (*philosophice*) ou en physicien (*physice*) ».

14 — TILLIETTE 2005 : 289-301.

ayant une révolution plus rapide, figure la lutte contre la sénilité de Saturne, chasse l'hébétude, apporte l'ingéniosité (*sollertia*). Vénus, cinquième planète, exercerait sur les éléments terrestres les effets du chaud et de l'humide, et susciterait les caractères « sanguins », les plus aptes à acquérir la science (*scientia*). Ces exemples classiques, qui appartiennent déjà à la poésie et à la cosmologie antiques, confirment que la place de la mythologie n'est pas seulement ornementale, et que la frontière entre le *muthôdes* (le merveilleux) et l'*aléthés* (le vrai) reste singulièrement ténue. Neckam le sait, et semble vouloir en tirer un parti.

Il définit la *fabula* (« mythe ») comme une œuvre de mots sans référent réel :

fabulas poetae a fando nominaverunt, quia non sunt res factae, sed tantum loquendo fictae (DNR I, 40).

[Les poètes ont donné leur nom aux *fabules* d'après l'acte de *parler* (*fari*), parce qu'elles ne représentent pas des situations réellement *accomplies*, mais seulement *inventées* par la parole].

On aura reconnu ici la méthode isidorienne de l'étymologie, qui fait dériver le mot « fable » de l'acte de « parler » (*fari*). L'opposition paronymique *factae* / *fictae*, souligne que le propos de la fable est invention de langage, invention de poètes. De manière récurrente, Neckam emploie *figmenta poetarum* comme équivalent de *fabulae*. *Figmentum*, comme *fictae* provient de *finco* (« façonner », « composer »), et se rapporte, dit Du Cange, à l'idée de dissimulation (*simulatio*). Sous le couvert d'une « fable », les poètes placent une vérité cachée qu'une lecture attentive (et chrétienne) pourra interpréter.

Sagittis autem Herculis, juxta figmentum poetarum, mysterium veritatis nubilo poeseos obumbrantium, opus erat ad Trojae subversionem (DNR 1.7).¹⁵

[Les flèches d'Hercule étaient nécessaires à la destruction de Troie, selon l'invention des poètes qui jettent une ombre sur le mystère de la vérité grâce au nuage de la poésie].

La dignité de la poésie est donc de contenir une vérité. Encore faut-il la déchiffrer. L'explication de Neckam pour en percer le « nuage » semble ici quelque peu tirée par les cheveux. Hercule est comparé au soleil par les

15 — Expression semblable en DNR 1.39 : *poetae etiam mysterium ueritatis obolvebant figmento fabulosarum relationum, intelligentibus loquentes. Finxerunt igitur Argum...* [Les poètes aussi enveloppaient le mystère de la vérité en recourant à l'invention de récits fabuleux, s'adressant ainsi à eux qui sont capables de comprendre. Donc, ils inventèrent qu'Argus...]

philosophes, dit-il, car son nom (*Hercules*) viendrait de *aer cleos* (« gloire de l'air ») ; ses flèches représenteraient donc les « rayons du soleil » et de là « le grand nombre de jours » (*numerositas dierum*) nécessaires à la prise de Troie. De façon inattendue, la poésie mythographique d'origine gréco-latine se trouve créditée, malgré sa distance avec le monde biblique ou la physique, d'un éclairage sur le sens. Avant d'en étudier les modalités et la finalité, voyons quelles en sont les autorités.

Les poètes latins en constituent la source quasi unique. Tous d'ailleurs ne sont pas cités comme autorités en matière de mythes, mais pour leur rapport à l'histoire, aux mœurs, ou même à la physique. C'est le cas de Lucain, Martial, Juvénal ; Virgile même est moins cité pour l'*Énéide* que pour les *Géorgiques*, ou certaines pièces de l'*Appendix*, comme le *Culex*. En réalité, le cercle des poètes mythographes est assez restreint : Ovide (souvent nommé par son *cognomen* de Nason¹⁶) y arrive de très loin en tête, cité directement dans plusieurs de ses œuvres (*Métamorphoses*, *Art d'aimer*, *Remèdes d'amour*, *Héroïdes*, *Fastes*) ou indirectement, dans toute une série de résumés mythologiques qu'on imagine aisément tirés de lui. Puis il y a Virgile (fréquemment), Claudien (trois fois¹⁷), Stace (deux fois, pour la *Thébaïde*¹⁸), Horace (de manière concise, et en rapport avec le sens à donner à la poésie ou aux fables), Apulée¹⁹.

La prépondérance d'Ovide est à la mesure de la fascination qu'il exerce, au XII^e siècle, sur les clercs. Les *Métamorphoses* ne sont pas alors traduites en entier, mais un grand nombre de manuscrits circulent à partir de cette date²⁰. On va jusqu'à l'enseigner dans les écoles, où il devient un modèle pour les techniques littéraires²¹. Autour de lui se développe le mythe du poète préchrétien, le récit du Déluge ouvrant les *Métamorphoses* apparaissant

16 — Cf *DRN* 1.49 ; 2.107 ; 2.189 ; 2.192. Les *Métamorphoses* sont citées au singulier sous le titre grec de *Morphosis* (2.107 ; 2.189) que la traduction latine rend par *mutatio* (mutation). 2.107 : *Fabulosa igitur Nasonis morphosis [...] docet...* [« la métamorphose fabuleuse de Nason enseigne donc... »] 2.189 : *Naso in sua Morphosi describat* (« Nason, dans sa Métamorphose décrivait... ») ; 2.192 : *Hujusmodi mutationes Nasoni minus notae erant, cum de multiplici rerum morphosi tractavit* [« Les mutations de ce genre étaient moins connues de Nason, lorsque il traita de la multiple métamorphose des choses »].

17 — *DNR* 1.35 : Claudien, *Phoen.* v.1-31, 36-37, 39-47, 57-60 ; 65-71 ; *DNR* 2.19 : *De raptu Pros.*, Préf. v.1-2, en référence à Jason ; *DNR* II, 192 : *Contra Ruf.* 35-36 : *luxus populator opum* [le luxe destructeur des ressources]...

18 — *DNR* 1.78 ; *DNR* 2.189 : *Théb.*, 2.12-22.

19 — *DNR* II, 126 : Apulée, *Flor.*, 24 (réf. à Apollon dans la fable *Le Corbeau et le Renard*).

20 — La première traduction complète, en vers, sera l'*Ovide moralisé*, au début du XIV^e siècle, et, presque en même temps, l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire, résumé sec, en latin et en prose, des fables, complété par leur interprétation chrétienne.

21 — Sur cette question, VIARRE 1966 ; BAUMGARTNER 2002 ; POSSAMAI-PEREZ 2009.

comme une prémonition du christianisme. Fulgence avait montré la voie, en permettant à la pensée chrétienne de se réaccorder à la vérité allégorique du mythe. Cela sauva les dieux et les poètes païens du naufrage, puisque l'allégorie fit postuler, « sous les apparences de l'imposture, une doctrine juste, soit morale soit physique²² ». La *fabula* avait ainsi une « couverture » (*integumentum*), qu'il fallait retirer pour en décrypter le vrai sens. Neckam se situe là encore à un tournant qui, à la fin du XII^e siècle, marqua le retour à toute une série de commentaires allégoriques des fables, dans la lignée, à la même époque, des *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* d'Arnolphe (ou Arnoul) d'Orléans ou, au début du XIII^e siècle, des *Integumenta Ovidii* de Jean de Garlande. Dans l'optique encyclopédique de Neckam, l'inscription mythographique occupe de fait une place de premier ordre puisqu'elle peut et doit soutenir la démarche tropologique affirmée dans le premier prologue. Voyons maintenant quelles formes prend cette inscription.

2. *Les formes de l'inscription mythographique :*

Nous classerons ces formes en partant des moins développées pour aller vers les plus riches, en spécifiant à chaque fois leur fonction et leur utilité. Dans un premier groupe, nous rangerons les *fabulae* qui fonctionnent comme figures, sans donner lieu au récit du mythe sur lequel elle s'appuie. Ce seront des figures de sens : l'étymologie, l'exemple, l'ironie, la personnification.

Fidèle à la méthode isidorienne, Neckam cherche dans la *formation des noms* mythologiques une explication sémantique. Concernant les trois Furies (DNR 2.11), le nom d'Allecto vient, dit-il, d'*ab alliciendo* (« de l'agitation »), voire, selon d'autres, de *sine lecto* (« l'absence de lit » traduisant l'agitation et la vanité des pensées !); Tisiphone viendrait de *thesis* (« position ») et de *phonè* (« son ») et désignerait la mauvaise articulation de la voix ; enfin Megaera serait composé de *mene geros* (« œuvre déficiente ») ou de *megos hera*²³ (« grande maîtresse », image de la tyrannie). Les trois Furies sont, conclut Neckam, l'image de trois défauts majeurs : dans la pensée (*mala cogitatio*), dans la parole (*mala locutio*), et dans l'action (*malus actus*). Et d'ajouter combien cette recherche étymologique est utile :

In figmentis quidem poutarum la diligenti investigatione multa reperietur utilitas (DNR 2.11)

22 — DEMATS 1973 : 140 sq. Sur l'*integumentum*, voir l'article classique de JEAUNEAU 1957 : 35-100 ; CHENU 1956 : 75-79.

23 — *mene geros*, pas plus que *mene hera* ne sont des formes attestées en grec, langue que Neckam, pas plus que ses contemporains, ne maîtrisent.

[Dans les inventions des poètes, on trouvera assurément, en s'appuyant sur une recherche attentive, une grande utilité].

La critique de cette « investigation » serait aisée en raison même de la faiblesse de son analyse linguistique, plus projective que scientifique. Mais il y a malgré tout tentative de définir une méthode objective, dont la relativité n'échappe pas non plus à Neckam quand il présente plusieurs solutions. Au sujet de Junon, il avance une autre étymologie que celle d'Isidore²⁴ : Junon serait *juvans novos* (« favorisant les nouveaux [fortunés²⁵] »). Les relations ainsi établies sont souvent très érudites et polysémiques : on comprend que le girofalcon tire son nom de son « vol en cercle » (*girus*) et qu'il a pu même inspirer aux colonnes troyennes leur stratégie offensive²⁶ ; mais que le nom de Diane vienne de *dios neos* (« jour renouvelé »), et soit à l'image de la sagesse qui ne veut pas être dérangée pendant son bain, semblera au lecteur moderne d'une subtilité trop recherchée²⁷.

Les fables et les figures mythiques sont convoquées en guise d'*exemples* rapides pour corroborer l'évidence de la thèse : on l'a vu à propos de « la chaîne d'or d'Homère » (*DNR 1. Prol.*), alléguant que la liberté vient de la foi, non de l'érudition philosophique. De même, Atlas et le dragon viennent illustrer, à la lumière de l'*evangelica veritas*, que les richesses sont facteurs d'inquiétudes, comme des épines qui piquent leurs possesseurs et les obligent

24 — Isidore, *Étym.* 8.11.69 : *Iunonem dicunt quasi ianonem, id est ianuam, pro purgationibus feminarum, eo quod quasi portas matrum natorum pandat, et nubentum maritis. Sed hoc philosophi. Poetae autem Iunonem Iouis adserunt sororem et coniugem : ignem enim et aerem Iouem, aquam et terram Iunonem interpretantur ; quorum duorum permixtione uniuersa gignuntur* [« On dit que Junon est de même forme que "janon", c'est-à-dire la "porte" (*janua*), en référence aux règles des femmes, parce qu'elle fait comme ouvrir les portes des mères aux enfants, et celles des épousées aux maris. C'est du moins l'opinion des philosophes. Pour leur part, les poètes affirment que Junon est la sœur et l'épouse de Jupiter : en effet ils interprètent Jupiter comme le feu et l'air, et Junon comme l'eau et la terre ; et c'est par le mélange de leurs deux réalités que naissent les êtres du monde entier » - pour cette traduction, légèrement modifiée, Fulgence, *Virgile dévoilé*, WOLF 2009 : 105].

25 — *DNR 1.39*, un *novus* étant, précise Neckam, un *subito ditatus* [une personne qui s'est subitement enrichie] ou un *repentino eventu in dignitatis apicem sublimatus* [une personne qui a été propulsée au sommet des honneurs à la suite d'un événement subit].

26 — *DNR 1.26* : comparaison tirée d'*Aen. 5. 602*.

27 — *DNR 1.137*. Quelques autres étymologies : 1.7 (*cf supra*) : Hercule confondu avec le soleil par étym. *aer cleos / gloria aeris* ; 1.78 : le roitelet (*regulus* = « petit roi », a reçu son nom de la « fable » (*relatio fabulosa*) d'Ésope pour s'être caché sous l'aile de l'aigle ; 2.148 : le « lion » (*leo*) est dérivé de Cléonée, ville voisine de Némée où Hercule accomplit le premier de ses travaux (ce lion, ajoute Neckam, *quem figmenta poetarum in signum coeleste commutauerunt* [que les fictions des poètes ont changé en constellation céleste]) ; 1.49 : des deux noms qui désignent le cygne - *cycnus* et *olor* - seul l'*olor* a le pressentiment de sa mort et chante avant celle-ci un très doux chant (sans doute parce qu'*olor* < *oleo* : sentir (une odeur) / sentir (annoncer), Neckam n'explique pas).

à se protéger à grand renfort de moyens²⁸. Ces exemples peuvent être empruntés à l'histoire légendaire, que Neckam convoque comme « historique » : *ad ethnicorum historias transeamus* (« passons à l'histoire des peuples » - DNR 2.189). Romulus sera le modèle du jaloux qui a cédé à sa fureur pour assassiner son frère et salir dès son origine la fondation de sa cité ; de même Tarquin qui a poursuivi des gens honnêtes (*id*).

Une figure rapide qui a plus qu'une valeur ornementale consiste, par le biais d'une comparaison, à susciter l'*ironie*, tour fréquemment employé par Neckam et noté dans les gloses de marge (*ironia*). Allusive et critique à la fois, elle permet d'aiguiser de façon spirituelle l'attention du lecteur et d'obtenir de lui une forme d'assentiment. Ainsi quand il rappelle la condition humaine :

De limo enim terrae plasmati sumus, pulvis sumus, in pulverem redigendi sumus. Sed quid ? Indignamur recordari originis nostrae, ac si cum Narcisso et Jacincto in flores commutandi simus. (DNR 1.3)

[Nous avons été en effet façonnés à partir de la boue de la terre, nous sommes poussière, nous devons être réduits en poussière. Mais quoi ? Nous nous indignons de nous souvenir de notre origine, même si nous devons être changés en fleurs avec Narcisse et Hyacinthe !]

La gravité avec laquelle Neckam rappelle ici l'anthropogénèse, dans ses versions biblique et païenne²⁹, est désamorcée par l'exemple des métamorphoses de Narcisse ou d'Hyacinthe, dont la « résurrection » en fleurs prête à sourire sans trahir le message de l'espérance chrétienne. Ailleurs, concernant le mouvement du firmament, Neckam reproche à certains physiciens d'être d'un avis contraire à celui d'Aristote³⁰ et il affirme :

Sed quid ? Aristoteli audent sese opponere. Sed dum tanto praesumunt se opponere philosopho, perinde est ac si ales Junonius oculos Argi in cauda locatos ostendet coelo, cum stellarum fulgore certaturus. (DNR 1.9)

[Mais quoi ? Ils osent s'opposer à Aristote ! Mais quand ils prétendent s'opposer à un si grand philosophe, c'est comme si l'oiseau de Junon

28 — DNR 2.187 : *Atlas thesaurum suum custodiae draconis deputasse, per quem sollicitudo pervigil et insomnis designatur* [Atlas a confié son trésor à la surveillance d'un dragon, lequel est le signe d'une inquiétude qui reste aux aguets et sans dormir].

29 — Pour *limus*, cf. *Mét.* 1.76-82 : l'homme façonné par Japet avec la terre *mixtam pluuiatibus undis* [mélangée aux eaux de pluie] ; pour *pulvis*, *Ecclésiaste* 3, 20 : « tout a été fait de la poussière, et tout retourne à la poussière ».

30 — Aristote, *De Caelo* 2.5.

étaït les yeux d'Argos qui sont placés sur sa queue, avec la prétention de rivaliser avec l'éclat des étoiles !]

Le passage montre dans quelle considération d'infailibilité il faut tenir la science d'Aristote, toute critique apparaissant comme un présomptueux étalage clinquant. L'indignation est à nouveau introduite par un *sed quid?*, et le réemploi de la métaphore de la queue ocellée du paon pour désigner les constellations ne manque pas de panache³¹. Mais l'ironie, comme souvent, pourrait être à double tranchant si Aristote venait à se tromper³²...

Neckam utilise enfin beaucoup les personnages mythologiques comme des personnifications, parce que leur équivalence allégorique avec un caractère précis ou une idée est attestée ou bien compréhensible. À chacune des sept planètes (*DNR* 1.7), il associe on l'a dit, un « effet » (*effectum*), c'est-à-dire une influence de caractère : à Saturne l'hébétude, à Jupiter l'ingéniosité, à Mars la précaution, au Soleil le courage, à Vénus la science (*scientia*), à Mercure la douceur, à la Lune l'humilité... Il n'hésite donc pas, comme les poètes, à employer les dieux antiques comme des catégories météorologiques :

Est autem aer superior, qui a poetis Jupiter dicitur; est et inferior, quem Junonem dixerunt (DNR 1.18)

[Or il existe un air supérieur qui est appelé Jupiter par les poètes ; il y a aussi un air inférieur qu'ils nomment Junon].

Cette confusion des registres poétique et scientifique peut engendrer, à l'occasion, une position critique. Dans le cas de la planète Vénus (*DNR* 1.4), Neckam va en effet à l'encontre de l'idée poétique ordinaire : Vénus n'inspire pas la passion amoureuse, mais la passion du savoir. La « preuve » qu'il en donne est physique : les effets de Vénus sur les êtres terrestres sont le chaud et l'humide ; or ces qualités sont le propre des « sanguins » ; l'intérieur de la boîte crânienne, siège de la pensée rationnelle, étant humide et chaud, ce sont donc là les qualités qui favorisent l'acquisition du savoir. Or ce point de vue contredit lui-même l'opinion d'Aristote, à qui il est insensé, disait-il

31 — Image déjà chez Ovide, *Mét.* 1.722-723.

32 — Il y a bien d'autres figures de l'ironie : *DNR* 1.5 : le ciel en permanent changement est présenté comme une image de nos vicissitudes qui croissent *in modum capitum hydrae* [à la manière des têtes de l'hydre] ; *DNR* 2.109 : la vieillesse est un âge où l'on aime mêler du sérieux au ludique et, comme Virgile aurait composé le *Culex* à un âge avancé, Ulysse aimait jouer avec de petits cailloux (*calculis*), Achille à la balle (*pila*), Orphée avec sa lyre mélodieuse (*fidibus canoris*) ; *DNR* 2.157 : chacun joue sur une scène son rôle le meilleur en fonction de son caractère... la femme fait la bacchante (*similis debacchantibus inter orgia Bacchi*) ; etc...



auparavant, de s'opposer, mais qui attribue pour sa part aux « mélancholiques » (de complexion froide et sèche) la disposition au savoir³³. Ainsi, poussé à dépasser la position mythologique classique, Neckam ose de surcroît proposer une théorie physique moins autorisée. Comme si la mythographie ouvrait un horizon double à l'encyclopédiste, en lui permettant d'enrichir et de personnaliser certaines personnifications³⁴.

Quelques personnages traduisent de manière récurrente la peur d'une altération de la nature humaine. Thersite exprime la figure du dégénéré, dans une comparaison avec le feu : quand celui-ci produit de la fumée et non de la lumière, c'est qu'il se dégrade comme Thersite (*DNR* 1.17) ; plus loin, Neckam ne peut envisager, citation de Juvénal à l'appui, qu'un Thersite puisse engendrer un Achille³⁵. Une autre inquiétude se lit à travers Tirésias³⁶, celle de l'indécision sexuelle, ou du désir de devenir femme, que rend le verbe « tirésier » fabriqué à cet effet :

Pro dolor! Sexus sui dignitatis immemor, tiresiare desideravit. Mas erat beneficio naturae, sed in foeminam optavit turpiter degenerare. (DNR 1.20)
[O douleur ! Oublieux de la dignité de son sexe, il (Sardanapale) désira **tirésier**. Par un bienfait de la nature, il était masculin, mais il souhaita honteusement dégénérer en femme !]

Le cas inverse existe, plus rare, où une femme est devenue homme : Iphis a été « tirésiée » (au passif³⁷). Mais Tirésias est en majorité associé à des personnages qui rencontrent l'opprobre : Ganymède, image d'une « loi hors-

33 — *DNR* 1.4 : *Videtur autem nobis contrarius esse Aristoteles, qui dicit solos melancholicos ingeniosos esse* [Aristote nous semble être d'un avis contraire, lui qui dit que les mélancholiques seuls ont de l'esprit].

34 — Voici quelques autres personnifications enrichies par Neckam : Protée l'inconstance (*DNR* 2.177 & 180) ; Janus, à double visage, la flatterie (*DNR* 2.180) ; Narcisse la vanité (*DNR* 2.154) ; Vertumne l'hypocrisie (parce que les hypocrites « imitent Vertumne en se transformant en des figures variées », le nom de Vertumne dérivant de *vertere*, « changer » - *DNR* 2.185).

35 — *DNR* 2.175 : Juvénal, *Sat.* 8.269-71 : « Je préfère que ton père soit Thersite, pourvu que tu sois, / pareil au petit-fils d'Éaque et que tu portes les armes de Vulcain, / plutôt que de voir Achille te mettre au monde à la ressemblance de Thersite ».

36 — *DNR* 2.134 (chapitre sur le lièvre, figure médiévale de l'hermaphrodite) : la fable de Tirésias, encourant la colère de la saturnienne Junon, est rappelée dans sa version ovidienne (*Mét.* 3.316-338) : *Non immerito! Tiresias indignationem Saturniae sensisse perhibetur, lumine privatus* [Ce fut tout à fait mérité ! Tirésias, dit-on, a ressenti l'indignation de la Saturnienne, en étant privé de la lumière]. *DNR* 2.180 : le flatteur cherche à ressembler à Tirésias et à Néron (mis sur le même plan) et n'hésite pas à se précipiter dans ce qui est contre-nature (*flagitium naturae*).

37 — *DNR* 2.184 (à propos du déplacement du cavalier dans le jeu d'échecs) : *Tiresiatur veniens ad Gades suas, novoque fruitur incessu, Iphis alter* [En venant dans sa Gadès, il est tirésié, et, sous la forme d'un autre Iphis, il profite d'une nouvelle incursion] (Iphis est une fille que sa mère Téléthuse dissimule en l'élevant comme un garçon, *Mét.* 9.764-797).



la-loi »³⁸, ou Orphée, amoureux des jeunes garçons³⁹, servent à exprimer le refus de l'homosexualité et de la pédophilie.

L'utilisation de toutes ces figures a sans doute une valeur ornementale, mais elle vient aussi situer un champ sémantique, nouer avec le lecteur un horizon de reconnaissance permettant à la discussion de se fixer d'autant mieux dans l'esprit et la mémoire.

Pour sa part, le *récit* mythologique va souvent plus loin qu'un simple appareillage décoratif du texte. Il vient en renfort de l'argumentation, et même former la substance de cette argumentation. Cette instance narrative prend essentiellement trois formes : la citation, le résumé, la description.

La citation de poètes mythographes, qui ne sont du reste pas toujours révélés ou référencés par Neckam, permet de donner aux *auctoritates* un rôle majeur. Citer n'est pas une facilité, mais un choix herméneutique. En fonction de sa place et de sa longueur, la citation fait sens. Placée en début de chapitre, elle permet de convoquer brièvement un point de vue ou une tradition qui serviront de point de départ à la réflexion : ainsi Martial rappelle-t-il en deux vers pourquoi la grue est nommée « oiseau de Palamède⁴⁰ » ; Claudien, en deux vers également, situe l'histoire du premier marin⁴¹. Plus souvent les citations brèves sont insérées en conclusion d'un chapitre ou d'un paragraphe pour apporter sa caution à un argument, sa tonalité pouvant être dramatique ou ironique. La connotation du paon comme figure d'une beauté orgueilleuse est extraite d'Ovide et imputée aux femmes :

Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam (Fast. 1.419)

[La morgue habite les belles, et l'orgueil accompagne la beauté].

38 — DNR 2.134 : *exlegem legem adolescentis Phrygii* [la loi hors-la-loi du jeune homme phrygien].

39 — DNR 1.20 : *Ubi Orphei naturae hostis miserrimae voluptates, qui usus venereae voluptatis in teneros transferens mares, ausus est aetatis brevis ver et primos carpere flores?* [Où sont les plaisirs très malheureux d'Orphée cet ennemi de la nature, qui transporta les usages du plaisir amoureux sur de tendres garçons et osa cueillir le bref printemps de leur âge et leurs premières fleurs ?] (d'après *Mét.* 11.83-85 - *in teneros transferre mares citraque iuuentam / aetatis brevis uer et primos carpere flores* est une citation presque littérale qui n'est pas référencée par Neckam, ni par l'éditeur Wright).

40 — DNR 1.46 : Martial, *Épigr.* 13.75 : « Tu détruiras la symétrie et le delta ne volera plus entier, / si tu en ôtes un seul des oiseaux de Palamède ». Grâce à son vol, la grue passe pour avoir dévoilé à Palamède plusieurs lettres de l'alphabet, comme et .

41 — DNR 2.19 : Jason, qui n'est du reste pas nommé par Claudien, *De rapt. Pros.* Préface, v. 1-2 : « Celui qui le premier sur un vaisseau, ouvrage / de ses mains, fendit la mer profonde... »

Ailleurs, elle conclut à l'inutilité des voyages au vu des figures de Cadmos et de Jason⁴², ou rapproche le sort tragique de Didon du chant du cygne⁴³. Horace ou Juvénal, poètes satiriques de la vitupération, auront dans ces situations un écho particulier⁴⁴.

Dans plusieurs cas, nous avons de longues citations (dix vers ou plus), qui viennent en fin de chapitre, qu'elles concluent sans autre forme de commentaire comme si ce que Neckam souhaitait dire y était pleinement et suffisamment exprimé. Le phénix donne lieu d'abord à une description physique tirée de Solin (*DNR* 1.35), comprenant une explication rationnelle de sa « renaissance » : en réalité, dans le nid confectionné pour sa mort, l'oiseau âgé se verra remplacé par un nouveau-né. S'ensuivent deux longues citations, l'une d'Ovide, l'autre de Claudien⁴⁵, qui vont dans le sens contraire, celui du surnaturel, en accréditant le mythe de la résurrection de l'oiseau. De manière tacite, Neckam utilise la mythographie pour témoigner du sens du merveilleux chrétien. Il fait de même avec le chant IV des *Géorgiques*⁴⁶, où les abeilles miraculeusement s'abstiennent de Vénus, sont fidèles à leur « roi » et logiquement ressuscitent ! Les mythes deviennent le cadre naturel de valeurs chrétiennes, sans qu'ils soient besoin d'y retoucher : Midas, vu par Ovide, est une image suffisamment édifiante de la cupidité ; l'Envie, dépeinte par Stace, est un poison en ce monde comme en l'autre⁴⁷. Ces mythes viennent renforcer l'argumentation.

42 — *DNR* 2.57 : Ovide, *Fast.* 1.493 : « Pour l'homme courageux, toute terre est une patrie; ainsi la mer pour les poissons ».

43 — *DNR* 1.49 : Ovide, *Hér.* 7, 3-4 (lettre de Didon à Enée) : « Tel, penché sur les humides roseaux, le cygne au blanc plumage chante aux bords du Méandre, quand les destins l'appellent ».

44 — *DNR* 1.57 : Horace, *Épist.* 1.11 (erreur de l'homme qui croit utile de changer de lieu) : « la vaste mer, en traversant celle-ci on change de ciel, non d'esprit » (citation non réf. par Neckam) ; *DNR* 1.17 : Horace, *Sat.* 1.1.69 (le feu) : (*mutato nomine*) de te / *Fabula narratur* (pour le commentaire de cette citation, cf. *infra* 3^{ème} partie) ; *DNR* 2.180 : Juvénal, *Sat.* 4.65-71, (les flatteurs n'ont peur de rien à l'égard de puissants, ici de Domitien - ironie) : « Accueille ce turbot, à toi seul réservé! ».

45 — Ovide, *Mét.* 15.392-402 ; Claudien, *Phoen.* 1-31, 36-37, 39-47, 57-60 ; 65-71 (soit 52 des 110 vers que comprend la pièce).

46 — *DNR* 2.163 : Virgile, *Georg.* 4.153-171 : le travail de la ruche ; *Georg.* 4.197-199 : les abeilles ne s'adonnent pas à Vénus ; *Georg.* 4.197-200 : fidélité à leur « roi » sans quoi leur ordre est subverti. Concernant la « résurrection » des abeilles hors des viscères d'un taureau, Neckam résume la fin de *Georg.* 4.

47 — *DNR* 2.182 : Ovide, *Mét.* 11.104-130 (longue citation de fin) : Midas ; *DNR* 2.189 : Ovide, *Mét.* 2.760-801 + 832 (longue citation) : allégorie de l'Envie (*Invidia*) puis Stace, *Théb.* 2.12-22 : Laïos est ramené par Mercure des Enfers à son palais de Thèbes. Parmi les longues citations morales figurent aussi deux apologues : *DNR* 2.126 : Apulée, *Flor.* 24 (non réf.) Apollon dans la fable du corbeau et du renard ; *DNR* 2.191 : résumé de Phèdre, les grenouilles demandent un roi puis s'en plaignent : *ranarum est proprium vexare* [le propre des grenouilles est de répandre des maux].

Une *fabula* peut aussi appuyer la véracité d'une description, qu'elle soit physique, biologique, géographique, minérale... Neckam n'y recherche pas les critères modernes de l'exactitude scientifique, mais plutôt la vivacité de la scène, et le souvenir littéraire qu'il peut éveiller chez son lecteur. Dans le chapitre sur la navigation (*DNR* 2.19), il s'appuie sur l'usage mythologique pour illustrer les risques maritimes :

Et ut figmentis poetarum utar, Minoi, et Aeaco et Rhadamanthi multos transmittit Neptunus, censuram districti examinis non evasuros (DNR 2.19)

[Et, pour me servir des inventions des poètes, Neptune envoie à Minos, Eaque et Rhadamanthe, bien des gens qui n'échapperont pas au crible d'un examen scrupuleux].

Manière vivante de *montrer* comment Neptune, c'est-à-dire la mer, fait encourir à tous les navires d'incontournables dangers. Un tableau assez long, sous forme de phrases interrogatives, énumère les risques du naufrage, ces *fortuitos eventus*, liés à la violence du vent, à la fragilité d'une voile, ou plus insidieusement à un simple petit ver (le *teredo*, emprunté aux *Pontiques* 1.1.70) qui ronge le bois des cales. Le sommeil auquel céda Palinure n'est pas le moindre des dangers, et c'est avant tout sur cette erreur humaine, qui consiste à braver l'infini, que conclut Neckam. Cet orgueil éclaire l'allusion liminale au jugement des trois juges infernaux et forme une image implicite du Déluge. Ailleurs (*DNR* 2.10), pour décrire la douceur des dauphins, c'est encore un emprunt mythologique qui sert de « preuve » : les mammifères tirent le char de Thétis ; ils sont attentifs à la musique et ils sauvent les naufragés, ces deux derniers points étant une référence au mythe d'Arion⁴⁸. Les fleuves mythologiques, l'Averne, le Cocyte, le Phlégéthon et le Styx donnent sérieusement lieu à un vrai repérage géographique en Italie et en Égypte. La vertu de l'agate (*achates*), censée rendre aimable, loquace, puissant, est « confirmée » par le fait qu'Énée l'a portée, et lui a donné le nom de son compagnon Achate (*DNR* 2.56). Le *tiria* est décrit comme un serpent toxique, mais il fournit aussi le thériaque, remède à son venin : ces propriétés contraires sont mises en relation avec les serpents ornant le caducée de Mercure⁴⁹. Dans ces descriptions de *realia*, le mythe agit comme un protocole de certification.

48 — *DNR* 2.27 : *instrumentorum dulcedine capi et delectari peribentur* (répété au chap. suiv. 2.28) [On rapporte que la douceur des instruments retient leur attention et leur plaît].

49 — *DNR* 2.108 : *Virga Mercurii quam caduceum dicunt, ex una parte laetalis fuit, ex altera vitae collativa. [...] Mercurius nunc descendit ad inferos, nunc redit ad superos* [La baguette de Mercure, qu'on appelle

De leur côté, les narrations mythologiques sont une occasion d'initier des situations dont découlera la réflexion. Loin d'être exclusivement digressives, elles soutiennent l'élaboration d'un sujet. Neckam devant faire œuvre de brièveté (tel est le pacte de l'écriture encyclopédique), il doit souvent *résumer* les mythes plutôt que les citer. Ce souci vise une efficacité argumentative, d'autant plus que le résumé vient en début de chapitre. On reconnaît dans ces réductions l'influence ovidienne, même si Neckam n'énonce pas ses sources. Il condense, par exemple, en un seul paragraphe la fable d'Argus inaugurant le chapitre sur le paon (*DNR* 1.39) ou celle de Philomèle et Térée sur le rossignol (*DNR* 1.51)⁵⁰. Simple manière de « s'amuser » (*alludere*), mais aussi de pratiquer l'allusion signifiante :

Ut poeticis alludamus figmentis, muta fuit [Philomela] quamdiu memor extitit injuriarum Terei, sed postea in avem mutata avibus in melodiae dulci varietate praeponenda censetur. (DNR I, 51)

[Pour nous amuser aux inventions poétiques, (Philomèle) fut muette aussi longtemps qu'elle se souvint des outrages de Térée, mais par la suite, changée en oiseau, on estime qu'elle mérite d'être mise au premier rang des oiseaux de par la douceur variée de son chant⁵¹].

Car, par-delà l'agrément recherché dans la fable, l'enjeu est didactique, visant, une fois l'attention de son lecteur *captée* par le *ludus* (jeu), à le conduire à une réflexion plus approfondie. La fable est donc moins prétexte qu'hypotexte structurant des prolongements gnomiques. Et c'est davantage de ces prolongements, les *adaptations*, que notre esprit moderne a du mal à saisir la pertinence. Ainsi, relativement à la fable de Philomèle, l'une des plus terrifiantes des *Métamorphoses* – mêlant à la fois l'inceste, le viol, la torture, l'infanticide⁵² – Neckam est conduit à disserter sur le salut apporté par la prière et la louange de Dieu qui fait taire la rancœur et rend à nouveau le cœur guilleret, comme Philomèle devenu un mélodieux rossignol. Il ne s'agit pas d'ironiser sur ce décalage herméneutique, mais de souligner de quelle

caducée, d'un côté apportait la mort, de l'autre la vie [...] C'est que Mercure tantôt descend aux Enfers, tantôt revient dans le monde d'en-haut].

50 — Elles s'inspirent respectivement de *Mét.* 1.568-600 (Argus) et *Mét.* 6.412-674 (Philomèle).

51 — Ovide n'est pas cité, mais Martial l'est dans une brève citation d'un vers qui conclut le premier paragraphe : *Epigr.* 14, 75, 2 : *et quae muta puella fuit, garrula fertur avis* [et la parole, qu'elle perdit jeune fille, elle la retrouve oiseau].

52 — Térée a épousé Procné dont il a un fils, Itys. Mais il s'éprend de sa belle-sœur, Philomèle, l'emmène en Thrace, la viole, lui coupe la langue pour l'empêcher de parler, la cache, la dit morte. Procné apprenant le crime grâce à une toile tissée transmise par Philomèle, les deux sœurs se vengent et servent Itys en repas à Térée.



manière Neckam et les encyclopédistes s'efforcent de reconnecter la mythographie et la pensée chrétienne⁵³.

Un mot encore sur l'*adaptatio* dans son rapport à la *narratio*. J-Y. Tilliette⁵⁴ rappelle à juste titre les liens qui les unissent au Moyen Âge. *Narratio* renvoie à la technique oratoire de l'*exemplum*, auquel les prédicateurs cisterciens vont apporter un soin particulier. Pour sa part, l'*adaptatio*, dont le mot revient cent-quatre fois dans les gloses de marges, n'appartient pas au lexique du latin classique et semble apparaître au XII^e siècle avec saint Bernard qui désigne par ce mot, dans ses *Sentences* (I, 27), la mise en correspondance de deux séries hétérogènes, en l'occurrence les sept dons du Saint-Esprit et les sept apparitions du Christ ressuscité. Ernaut de Bonneval et Richard de Saint-Victor, deux prédicateurs du XII^e siècle, parlent d'*adaptatio similitudinum*, la *similitudo* étant une technique concurrente et voisine de celle de l'*exemplum*, en ce qu'elle cherche à suggérer la nature des réalités spirituelles non à partir d'un récit, mais d'après les propriétés d'un objet sensible. Les recueils de *distinctiones*, véritables dictionnaires du symbolisme sacré au XIII^e siècle, associeront clairement le terme à la pratique de la prédication. Les mythes forment ainsi un réservoir d'exemples et leur « ajustement » (*adaptatio*) à une réflexion morale les rend parlants aux clercs du Moyen Âge. C'est sur les liens de similitude permettant la jonction entre une *narratio* et une *adaptatio* que nous voudrions revenir un instant chez Neckam.

Les besoins de l'analogie le conduisent à adapter le phore avec le thème et, en vrai Vertumne, à jouer des figures⁵⁵. Après une description physique de l'or, rutilant, incorruptible, ne craignant ni la rouille ni le feu (même si ce dernier a le pouvoir de le liquéfier), Neckam conclut que cette résistance au

53 — La fable d'Argus (*DNR* 1.39) ne génère pas moins de sept *adaptationes*. Ayant personnifié en Argus « celui qui se sent puissant de sa science séculaire » (*pollens scientia saeculari*), Neckam veut en montrer l'orgueil (*superbia*) et la vacuité (*inanis gloria*) en les déchiffrant sous la figure du paon : 1. sa queue ocellée, c'est-à-dire parsemée d'yeux qui regardent, est signe de vaine gloire ; 2. sa voix est laide, comme celle des superbes ; 3. ses grandes plumes ne lui permettent pas de voler mieux, et il revient vite à terre ; 4. il mange les œufs de son épouse jusqu'à ce qu'il puisse s'accoupler, « signe » que l'orgueil dévore les biens familiaux, crée des rivalités fils-père ; 5. il ne reconnaît pas ses enfants avant qu'ils ne portent leur crête, car son orgueil a besoin de signes de reconnaissance élevés ; 6. à cause de leur grande queue, il procrée en reculant, car les orgueilleux ne peuvent suivre l'usage commun ; 7. sa chair, trop dure à digérer, montre que le paon refuse l'obéissance !

54 — TILLIETTE 2005 : 297.

55 — Bien que *DNR* 2.185 considère Vertumne comme une figure de l'hypocrisie, nous le prendrions plutôt comme le génie de l'*adaptatio* !



vieillesse permet de *comparer* ce métal à la sagesse⁵⁶. La jeunesse est donc ce qui permet de passer du phore (l'or) au thème (la sagesse). Une allusion à l'éternelle jeunesse du dieu solaire permet de conforter cette configuration :

Hinc est quod Apollo fingitur esse semper imberbis, quamquam et hoc ipsum possit ad solis naturam referri (DNR 2.53)

[C'est pourquoi on a représenté Apollon toujours imberbe, même si l'on peut aussi rapporter cela à sa nature solaire].

En clair : pour rester jeunes, soyons sages ! Mais Neckam ajoute encore une métaphore filée : l'or (le soleil) s'humidifie à l'approche de l'aurore (soleil levant), et de même le cœur du sage, touché par la grâce, est gagné par les larmes. Et de conclure : il y a une différence de *virtus* dans les mœurs comme il y en a une entre les métaux. L'or et le plomb ont le même poids, la même dureté, non la même vertu. On voit comment le réseau interne des correspondances se crée de façon subtile et en miroir pour en venir au point de vue moral.

Ailleurs (DNR 2.113), Neckam décrit l'araignée qui « s'éviscère » (*eviscerat*, « sortir de ses entrailles ») pour produire sa toile et y attendre patiemment ses victimes les mouches. Le processus de symétrie est la recherche des choses inutiles (*quaestus rerum inutilium*) dans lesquelles s'épuisent certains pour attraper les « mouches des choses temporelles ». Le thème d'arrivée est la sophistique, art jugé inutile et contrefait. Puis la métaphore filée progresse encore : la morsure de l'araignée représente le poison de la cupidité (*cupiditas venenosa*) mais il se guérit au moyen d'un emplâtre à base de mouches, et de même l'ambition se satisfait de poursuivre des biens temporels. Pour sa part, la sophistique est un mensonge inguérissable : elle construit sa toile sur du vide et ne prend aucune proie. Elle crée le labyrinthe d'erreur dans lequel Thésée aurait dû se perdre ; du reste, Arachné, qui osa se mesurer à Athéna dans l'art du tissage, fut changée en araignée et réduite à un art inutile qui la consume de l'intérieur⁵⁷. La boucle est bouclée et vaut comme démonstration par rapport au début du chapitre : une autre recherche que celle de Dieu est une dépense stérile pour soi.

Dans ce parcours sinueux, comme le souligne J-Y. Tilliette : « la circulation est constante entre le *descriptif*, le *narratif* et l'*interprétatif*⁵⁸ »,

56 — DNR 2.53 : *Recte igitur comparatur aurum sapientiae, quae temporis vetustati non est obnoxia* [On compare donc à juste titre l'or à la sagesse, elle qui n'est pas soumise au vieillissement du temps].

57 — Le mythe d'Arachné, *Mét.* 6.1-145 n'est ni cité ni référencé par Neckam.

58 — TILLIETTE 2005 : 294.

procédant des principes de composition usuels au Moyen Âge, à savoir l'accumulation de références compilées d'une part, et l'association analogique d'autre part. Le mythe s'énonce, il se raconte, et surtout il s'interprète. L'intention de Neckam, lui-même prédicateur brillant et renommé, est donc plutôt *parénétiq*ue que didactique. Le *De Naturis rerum*, ne vise nullement la connaissance désintéressée, mais s'attache à fournir une profusion de matériaux utiles à la diffusion des vérités de la foi ou à la transmission d'enseignements moraux.

3. *La moralisation : thématique d'un « savoir » mythographique*

Le *De Naturis* apparaît comme un texte encyclopédique mêlant une double préoccupation : le didactisme, volonté de transmettre une compilation de savoirs « positifs », et la moralisation, qui s'appuie pour une large part, chez Neckam, sur la mythographie, dans le but de fournir aux clercs, à travers des *exempla*, une lecture et une exégèse des Écritures. De cette approche tout à fait médiévale de l'encyclopédie, nous aimerions, pour finir, nous poser la question du type de « savoir » qui naît de cette rencontre.

Il n'y a aucun doute, dans l'esprit de Neckam, que tout mythe cache une *instructio moralis* (instruction morale) qui dissimule derrière la lettre une *construction* élaborée, dont le sens, inévitablement chrétien (seule vérité révélée), échappait lui-même aux auteurs antiques. Le travail d'interprétation consiste à soulever le « voile » dont les poètes recouvraient cette instruction⁵⁹, selon un principe cher aux savants du XII^e siècle :

Sub fabulis poetarum latet nonnunquam instructio moralis. Fabulosa igitur Nasonis morphosis dentes anguis in milites armatos et ad invicem dimicantes, sed se mutuis vulneribus perimentes, commutans, docet ex venenosis detractionibus non solum jurgia et pugnas, sed mortem spiritualem procreari. (DRN 2.107)

[Sous les fables des poètes se cache parfois une instruction morale. Ainsi les *Métamorphoses* fabuleuses de Nason, en montrant la métamorphose des dents du dragon en soldats armés, bataillant les uns contre les autres, et s'anéantissant dans de mutuelles blessures, nous enseignent que le

59 — DRN 2.137 : *Poetae, sub poesi sua moralem velantes instructionem, fingunt Actaeona, mutatum in cervum, a canibus suis dilaceratum esse* [Les poètes, voilant sous la poésie leur instruction morale, imaginent qu'Actéon, métamorphosé en cerf, a été mis en pièces par ses chiens].

poison de la médisance engendre non seulement des disputes et des combats, mais aussi la mort de l'esprit.]

Par-delà l'apport didactique de connaissances – évangéliques, naturelles, mythologiques – l'*instructio* vise à enseigner (*docere*) ce qui ne s'apprend pas, à savoir la pensée, et précisément la pensée *morale*. On peut s'efforcer d'acquérir, par la lecture de l'encyclopédie, le sens du bien et du mal, cela restera comme les dents du dragon tant qu'il n'y aura pas adhésion profonde dans la pensée de celui qui se forme. Si la lettre n'est pas vivifiée par une impulsion morale, ce sera la mort de l'esprit. La lecture allégorique poursuit un but d'édification, qui l'emporte sur la cohérence des images, ou qui subordonne, plus exactement, les images à la foi. C'est pourquoi les parties allégoriques d'un ouvrage didactique médiéval a de quoi déconcerter, voire rebuter. L'usage de la mythologie donne un effet stabilisant en ce qu'elle se réfère à une tradition déjà fortement balisée. Toutefois, si identifier Narcisse à la « vaine gloire » ne pose guère problème⁶⁰, voir en Diane la « sagesse » qui ne veut pas qu'on l'importune au bain, mérite un accompagnement vers une recherche intérieure. Le lecteur impatient n'y relèvera que naïveté ou obscurantisme.

Dans la fable d'Actéon (*DRN* 2.137), Neckam explicite progressivement une *instructio* sur trois niveaux : 1. La chasse d'Actéon symbolise d'abord tous les voluptueux (amoureux des festins, de plaisirs futiles) qui finissent par devenir méconnaissables (même de leur chiens !) et métamorphosés en objet de leur quête voluptueuse. 2. Surprendre Diane nue au bain, c'est faire un usage indécent de la chasse, devenir sauvage et incapable de sagesse. 3. Diane est cette sagesse renouvelée de chaque jour⁶¹, elle a à la fois ses secrets (*arcanae*) et une pureté qui ne lui permet pas d'admettre n'importe qui à son bain. Dans l'univers symbolique du Moyen-âge, Dieu est partout et Diane est comme Dieu, à la fois accessible et mystérieux.

A quoi tient le besoin de cette moralisation ? En même temps que l'encyclopédisme post-isidorien est marqué, au XII^e siècle, par le regain d'intérêt pour les sciences naturelles et les techniques (ce dont les encyclopédies du XIII^e siècle porteront un ample témoignage), il traduit un

60 — *DRN*, 1.20 : *Nec sine causa a poetis dictum est, echo amore Narcissi accensam esse. Per Narcissum enim inanis designatur gloria, quae umbra sui ipsius fallitur [...] Tandem in florem mutatur.* [Et ce n'est pas sans raison que le poètes ont dit qu'Écho a brûlé de l'amour de Narcisse. Narcisse en effet signifie la vaine gloire, qui est trompée par l'ombre d'elle-même (...) Finalement il est changé en fleur]. La « vaine gloire » de Narcisse, c'est l'attrance qu'il éprouve pour un reflet, qui, même beau, n'est qu'une ombre vide. Le résultat de ce comportement est sa métamorphose en fleur : être beau, mais dénué d'esprit.

61 — Selon l'étymologie proposée par Neckam de **dies neos* que nous indiquions *supra*.

manque relatif à la conscience de ce savoir, à l'utilité de cette connaissance pour l'homme si elle n'est pas orientée par une finalité pour l'âme. L'érudition ne doit pas se propager aux dépens de la foi, ni la « chaîne d'or d'Homère » cantonner l'individu dans la satisfaction individualiste de son savoir. Pour Neckam, l'œuvre encyclopédique se doit donc de remplir un contrat moral, de susciter des lectures où se croisent des tendances différentes, ou même contradictoires⁶².

Le risque de cette moralisation, objectera-t-on, est de réduire le mythe à la « fable » dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui, et que Neckam appelle pour sa part *apologus* (apologue). Souvenons-nous que notre professeur est aussi un auteur de fables (*Novus Avianus, Novus Aesopus*). Il en fait figurer trois dans le *De Naturis*, soit, en proportion, bien moins que des mythes : on trouve, dans le chapitre sur les colériques (*DNR* 2.191), la fable de Phèdre où les grenouilles demandent un roi ; en *DNR* 2.138, chapitre sur le lion, l'histoire du lion, d'après Ésope, qui voit un autre lion en peinture ; enfin, le chapitre du corbeau et du renard (*DNR* 2.126), reprend une fable d'Apulée⁶³, point d'orgue d'une critique de la flatterie :

Discere etiam potes in apologo isto non omni spiritui credendum esse. Excaecat enim mentem adulatio, et dum animum impudenter extollit in propriae infirmitatis oblivionem hominem adducit. (DNR 2.126)

[Tu peux même apprendre en cet apologue qu'il ne faut pas croire toute personne d'esprit. La flatterie en effet obscurcit l'esprit, et en même temps qu'elle élève le cœur vers l'impudence, elle pousse l'homme à oublier sa propre faiblesse.]

Mais précisément, les fables-apologues ont une faiblesse : elles sont trop convenues, leur récit est fabriqué en vue d'un résultat allégorique précis qui réserve peu de surprise. Les personnages - animaux, dieux, héros - y sont déguisés pour servir ce but et se vident de leur substance. La qualité essentielle qu'on reconnaît à l'apologue, son *naturel*, y devient son principal défaut : car l'attente est, au contraire, celle du surnaturel, de vérifier comment Dieu, dans ses créations, même les plus surprenantes, a établi quelque chose de grand, de mystérieux, qui amènera, avec sa reconnaissance, l'admiration et la

62 — RIBEMONT 2002b : § 16 rappelle l'importance de ces moralisations dans les encyclopédies du XIV^eS : « songeons à l'œuvre de Pierre Bersuire qui moralise le *De proprietatibus rerum* - et les *marginalia* des manuscrits. ». Ces tendances verront se construire progressivement « dans les milieux savants et lettrés, un courant humaniste, lui aussi animé de mouvements contradictoires ».

63 — Cf. Apulée, *Flor.* 24 qui insère dans sa fable un élément mythique, à savoir quel oiseau, du cygne ou du corbeau, Apollon doit-il choisir comme attribut.

contemplation. L'apologue souffre de platitude. Même grief pourrait être adressé à la parabole. L'encyclopédiste mythographe vise en revanche à éclaircir la *fabula*, à l'*adapter* pour la rendre limpide *comme* pourrait l'être un apologue, mais sans diminuer sa part de mystère :

Nonnullos tangit fabula referenda vice apologi (DNR 2.57)

[Le fait de citer une fable en touche certains à la manière d'un apologue⁶⁴].

Cette tâche, qui nécessite une grande part d'*inventio*, doit rendre le lecteur attentif aux mythes, en l'aidant à les décrypter, et en lui ouvrant l'esprit :

Quam exquisita autem invidiae statum Naso in sua Morphosi describat, patebit intelligenti lectori (DNR 2.189⁶⁵)

[Avec quelle pénétration Nason décrit, dans ses *Métamorphoses*, la manière d'être de l'Envie, voilà qui sera évident à un lecteur qui s'y entend].

La visée de lecture ne cherche pas à faire du lecteur un érudit, mais un être capable de comprendre sa situation dans le monde.

Quo vultum, lector, avertis ? De te fabula narratur. Quid loca permutas, quid mores non mutas ? Audi. Calidius est nasturtium aquaticum quod in aquis crescit quam hortolanum. Locus tibi pacem non dabit, nisi tu tecum foedus ineas. (DNR 2.57)

[Où tournes-tu la tête, lecteur ? La fable parle de toi. Pourquoi changes-tu d'endroits, pourquoi ne changes-tu pas de mœurs ? Ecoute. Le cresson aquatique, qui croît dans les eaux, est plus chaud que le cresson du jardin. Un lieu ne te donnera pas la paix, si tu t'y rends fâché avec toi-même.]

L'adage horatien⁶⁶ montre que le lecteur doit se sentir concerné de très près par l'instruction morale de la fable. Car les héros de la *fabula* sont interchangeables avec les lecteurs, donnant au genre une portée universelle, et une possibilité de s'y reconnaître :

Audi ergo fabulam non fabulam (DNR 1.17)

[Écoute une fable qui n'en est pas une].

Dans ce chapitre sur le feu, Neckam ne donne pas moins de huit *adaptationes* successives - comparant cet élément à la sagesse, la puissance, la joie, la dégénérescence (Thersite !), la science, le remède, le besoin - puis il

64 — S'ensuit une très brève allusion à la fable du héron (*ardea*) et de l'épervier (*nisus*).

65 — Suit la longue citation d'Ovide, *Mét.* 2.760-801 + 832, relatant la jalousie de Pallas qui va chercher l'Envie dans sa grotte noire pour qu'elle s'imisce dans le cœur d'Aglauros.

66 — Horace, *Sat.* 1.1.69 (adage célèbre, déjà employé en *DNR* 1.17, dont Neckam juge inutile de donner la référence) : *mutato nomine, de te / Fabula narratur* [Change le nom, cette fable parle de toi].



conclut par le *de te fabula narratur*, adressant au lecteur un appel lyrique pour qu'il confesse sa finitude :

Nescis, ah ! nescis, ignis in sinu tuo est (DNR 1.17)

[Tu l'ignores, ah ! tu l'ignores, le feu est en ton sein].

La fable-mythe n'est pas fable, elle dit le vrai. Elle parle du destin humain. Le feu est chaleur, vie, activité et, en même temps qu'il anime, il consume, signe avant-coureur de la réduction en poussière⁶⁷. Aussi l'ultime *adaptatio* associe-t-elle le feu à la lumière, celle du soleil, de l'esprit, de la grâce qui « revient quand Vulcain est sur le point de s'éteindre », traduisant l'espérance chrétienne de la résurrection.

À quelques détours de phrases, on constatera la grande admiration de Neckam pour la liberté poétique. Il fait sien la revendication horatienne selon laquelle le poète peut tout oser, à condition de ne pas s'affranchir de la cohérence de son art⁶⁸. Car l'esprit se livre à toutes sortes d'« inventions prodigieuses » :

Cogitationum namque figmenta prodigiosa audaciam pictorum et poetarum excedunt (DNR 2.25)

[Pour sûr les inventions prodigieuses de la pensée dépassent l'audace des peintres et des poètes].

Il ne se contente pas de peindre, il crée des formes (*fingit formas*) au-delà de celles que la nature a cru bon de produire⁶⁹. Or l'audace des poètes ne signifie pas imagination débridée, elle est plutôt cette "licence" qui leur permet d'aller chercher dans ses retranchements les défauts des hommes ou les éléments susceptibles de les éclairer sur leur condition. Les mauvais poètes, eux, sont des vantards, de faux Œdipe qui ne résolvent rien⁷⁰. Ainsi l'usage

67 — DNR 1.17 : Neckam a rappelé le mythe de fin de l'âge d'or, quand Jupiter crée le besoin, et oblige les hommes à « chercher le feu dans les veines du silex » (mythe et vers emprunté à Virgile, *Georg.* 1.135 : *ut silicis uenis abstrusum excuderet ignem*, cité mais non référencé).

68 — En DNR 2.25 (*Sur les poissons monstrueux*), Neckam cite encore deux passages très connus (et donc non référencés) du début de l'*Ars poetica* : *Ars poet.* 3-4 & 9-10.

69 — DNR 2.25 (dernière phrase du chapitre) : *Pictor tamen est animus, sed nec solum depingit, immo et fingit formas, quas nec naturae potentia dignaretur in lucem proferre* [L'esprit est peintre, mais il ne se contente pas de peindre, il façonne qui plus est les formes, que la puissance de la nature ne jugeait pas digne de produire à la lumière]. *Naturae potentia* répond à *aequa potestas* (s.e. : *poetarum*) d'Horace, *Ars poet.*, 9-10 : *Pictoribus atque poetis / quidlibet audendi semper fuit aequa potestas* [Peintres et poètes ont toujours eu le juste pouvoir d'oser ce qu'ils veulent].

70 — DNR 2.181 : c'est le reproche qu'adresse Neckam aux médisants (*detractores*) qui passent leur temps à critiquer, répandre de faux bruits, se faire passer pour des gens importants, et qui sont de faux poètes, de faux Œdipes, de rusés flatteurs : *Poetas se esse gaudent, sed dum nimia abutuntur licentia, legibus metricis non sese coartant. In problematibus Sphynchos enucleandis Oedipos se esse spondent. Tam istorum quam*



poétique du recours aux mythes demande une grande aptitude, les *figmenta* étant détenteurs non pas d'une vérité plus grande que celle des Écritures bien sûr, mais d'une efficacité persuasive qui, sous cet angle, les complètent, voire les dépassent.

Mais encore une fois : pourquoi ce détour par la mythographie ? Pourquoi les Écritures ne suffisent-elles pas ? Dans le cas de l'*Ovide moralisé*, texte bien postérieur au *De Naturis*, J.-Y. Tilliette relève que les récits ovidiens ne constituent pas une donnée première, indépassable, prétexte à l'accrochage d'un message édifiant, mais que c'est bien le contraire qui se produit : c'est le « texte inscrit de toute éternité par Dieu dans le monde qui est premier. À charge pour l'interprète d'y adapter, mais après coup, les histoires, les fables⁷¹ ». Nous pouvons, je crois, reprendre ce constat pour Neckam, tant il y a chez lui un désir évident de faire coïncider la fable et l'histoire biblique. Même si une telle démarche est naturelle chez un auteur médiéval, pour qui l'histoire religieuse préexiste, originelle et fondamentale, on doit s'interroger sur la nécessité d'un tel accrochage de la fable qui vient illustrer et renforcer le message divin.

Concernant Ovide, mais aussi Virgile, on peut arguer que les préoccupations savantes de ces poètes sont avérées, et qu'elles ne peuvent que captiver un public désireux de s'emparer d'un savoir exposé positivement ou inscrit allégoriquement dans la fable⁷², car fondamentalement cette vérité est double aux yeux de l'homme médiéval : elle est à la fois celle de la nature des choses d'une part et de l'allégorie de ces choses d'autre part. La moralisation ouvre le chemin à ces deux types de vérité, grâce à l'énoncé de la fable : l'un est mystérieux, condensé, « à couvert », l'autre s'affiche, se développe, vient à la lumière. Toutefois la *fabula* reste première dans le processus graduel de découverte morale, elle est le socle et le seuil de la leçon scientifique et/ou mythologique, et donc, loin d'être un accessoire, comme on aurait pu se le figurer d'entrée, elle est dépositaire d'un savoir qu'on peut qualifier, de par ses origines (mais non de ses objectifs), de « mythographique ».

Ce savoir se reconnaît à quatre fonctions et montre pourquoi la parole sacrée, dans le genre encyclopédique, ne se suffit pas à elle-même. La première fonction est *didactique*, puisque l'illustration par la fable est un détour qui

adulatorum lingua dolosa est [Ils se flattent d'être des poètes mais, méusant d'une trop grande liberté, ils ne s'astreignent même pas aux lois de la métrique. Ils jurent qu'ils sont des Œdipes occupés à examiner en détail les problèmes du sphinx. Si rusée est leur langue comme celle des flatteur.].

71 — TILLIETTE 1996 : 555.

72 — Cf NICOLET 1996 ; VIARRE 1966.

revient à l'édification et la sert. La seconde est purement *encyclopédique*, destinée à raccorder, par le biais de la même fable, des savoirs positifs à la parole biblique. La troisième fonction est *morale*, fondée sur un processus de décryptage allégorique qui renforce l'autorité de l'auteur. La dernière est *mnémonique*, permettant de fixer des concepts chrétiens utiles à la prédication ou à l'interprétation des Écritures. Ces fonctions recourent la théorie des quatre sens canoniques de l'Écriture sainte supposant une lecture graduelle, d'abord littérale (ce que dit l'histoire), puis allégorique (quel réseau de correspondances elle suppose), tropologique (ce que moralement elle signifie), et anagogique (ce qui permet d'accéder à la lumière divine)⁷³. La propédeutique des deux premiers livres du *De Naturis rerum*, dans laquelle la mythographie s'inscrit donc activement, invite le lecteur à franchir ces étapes jusqu'à être en situation de saisir le message évangélique dont l'énoncé est simple, mais la conscience moins immédiate. Ce lecteur n'est toutefois pas « investi » d'une certitude à la fin de ce parcours, mais seulement disponible à l'anagogie, prêt à s'élever plus haut, laissant derrière lui les défauts qui empêchent l'homme chrétien de progresser, et qui sont volontairement stigmatisés à la fin du livre II⁷⁴. Il est alors en état de passer à la lecture des trois derniers livres et du *De laudibus divinae sapientiae*.

Les deux premiers livres du *De Naturis rerum* nous apparaissent comme une somme répondant aux exigences encyclopédiques post-isidoriennes : tout en gardant une forte orientation biblique, ils intègrent de nombreux savoirs naturalistes, répondant à une conception spéculaire, les uns étant l'objet de découvertes contemporaines du XII^e siècle comme celle d'Aristote. L'encyclopédie neckamienne entend instruire un public cultivé et large. Mais elle prétend aussi plaire et éduquer.

C'est sur ces deux derniers points que l'inscription de la mythographie dans son projet prend sens. À considérer les formes très variées des *fabulae* exploitées par Neckam, on reconnaît le goût important d'un *grammaticus* pour les poètes latins, Ovide, Virgile, Claudien. Mais il faut dépasser cette conception purement ornementale du jeu esthétique. La mythographie

73 — *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* [« Le sens littéral nous enseigne ce qui a eu lieu, l'allégorie enseigne ce que tu crois, le sens moral ce que tu dois faire, l'anagogie ce vers quoi tendre (espérer) – trad. PARMENTIER 2004 : p.40-42.]

74 — *DNR* 2.180 à 192 : 180 : la flatterie ; 181 : la calomnie ; 182 : l'ambition ; 183-84 : le jeu ; 185 : l'hypocrisie ; 186 : l'inconstance ; 187 : le souci des richesses ; 188 : le goût des cadeaux ; 189 : la jalousie ; 190 : l'arrogance ; 191 : la colère ; 192 : le luxe et la luxure.

répond manifestement chez Neckam à une volonté de moralisation. La fable-mythe sert de point de fixation à l'allégorie et vise à édifier le lecteur. L'interprétation allégorique doit permettre conjointement à la conscience de cheminer. Le « savoir » mythographique soutient donc une propédeutique chrétienne.

Moraliser permet à Neckam de montrer son habileté dans un jeu déjà fort ancien, bien attesté, la mythographie lui laissant, dans une certaine mesure, une liberté de construction, et un espace relatif de créativité propre.

Bibliographie

ARNOLPHE (ARNOUL) d'Orléans (1932) *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, éd. Ghisalberti F., *Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, p. 157-234, Milan.

AUGUSTIN (1948) *De Ordine*, éd. Jolivet R. (Bibliothèque Augustinienne 4, p.293-459), Paris.

(1949) *De Doctrina christiana*, éd. Combès Ch. et Farges J. (Bibliothèque Augustinienne 11, p. 149-541), Paris.

BAUMGARTNER E. (dir.) (2002) « Lectures et usages d'Ovide (XIII^e-XV^e siècles) : quelques approches », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, Orléans (crm.revues.org).

BAUMGARTNER E. & HARF L. (dir.) (2002) *Seuils de l'œuvre dans le texte médiéval*, Paris.

CAPELLI L. M. (1897) *Primi studi sulle enciclopedie medioevali*, Modène.

CHENU M.-D. (1956) « *Involucrum*. Le mythe selon les théologiens médiévaux », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* 22, Paris.

DE CONCHES G. (1974), *Philosophia*, éd. Maurach, Pretoria.

DE GANDILLAC M. (dir.) (1966) *La pensée encyclopédique au Moyen-Âge*, Neuchâtel.

DE GARLANDE J. (1933) *Integumenta Ovidii*, éd. Ghisalberti F., Milan

DEMATS P. (1973) *Fabula, trois études antiques de mythographie antique et médiévale*, Genève.

DU CANGE (1883-1887) *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, éd. Favre L., Niort.

FULGENCE (2009) *Virgile dévoilé*, trad. Wolf E., Villeneuve-d'Ascq

(2013) *Mythologies*, trad. Wolf E. & Dain Ph., Villeneuve-d'Ascq

HARF-LANCNER L. & BOUTET D. (éd.) (1988) *Pour une Mythologie du Moyen-Âge*, Paris.

HUNT R. W. (1984) *The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Neckam (1157-1217)*, Oxford.

ISIDORE DE SEVILLE (1911) *Les Étymologies*, éd. Lindsay W.M., Oxford

- JEAUNEAU E. (1957), « L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* 24, Paris (repris dans JEAUNEAU E. (1973) *Lectio philosophorum*, Amsterdam).
- JÓNSSON E. M. (1995) *Le Miroir, Naissance d'un genre littéraire*, Paris.
- LE GOFF J. (1957) *Les intellectuels au Moyen-Âge*, Paris.
- MICHELANGELO P. (dir.) (1994), *L'Enciclopedia medievale*, Ravenne.
- NECKAM A. (1863) *De naturis rerum libri duo, De laudibus divinae sapientiae*, éd. Wright Th., Londres.
- NICOLET Cl. (dir.) (1996) *Les littératures techniques dans l'Antiquité romaine. Statut, public et destination, tradition. Sept entretiens suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève.
- NOBEL P. (dir.) (2005) *La Transmission des savoirs au Moyen-âge et à la Renaissance*, Besançon.
- PARMENTIER E. (2004) *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève.
- POSSAMAI-PEREZ M. (dir.) (2009) *Nouvelles études sur l'Ovide Moralisé*, Paris.
- RIBÉMONT B. (1995) *De Natura rerum, Etude sur les encyclopédies médiévales*, Orléans.
- (2001) *Les origines des encyclopédies médiévales, d'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris.
- (2002a) *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'Encyclopédisme*, Paris.
- (2002b) « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, Orléans (crm.revues.org).
- SILVESTRE B. (1998) *Cosmographie*, trad. Lemoine M., Paris.
- SOLIN (1847) *Polyhistor*, éd. Agnant A., Paris.
- TILLETTE J.-Y. (1996) « L'écriture et sa métamorphose. Remarques sur l'*Ovide moralisé* », in *Ensi firent li ancessor. Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, p. 543-558, Zurich.
- (2005) « Rhétorique de l'encyclopédie : le cas du *De Naturis rerum* d'Alexandre Neckam (vers 1200) », in NOBEL (dir.) (2005) *La Transmission des savoirs au Moyen-âge et à la Renaissance*, Besançon.
- VIARRE S. (1966) *La survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII^e et XIII^e siècles*, Poitiers.