XII

LES MYTHOLOGIES JÉSUITES (FIN DU XVII^e SIÈCLE, DÉBUT DU XVIII^e)

PAR JEAN-YVES BORIAUD
Professeur de Lettres Supérieures au Lycée Camille-Guérin de Poitiers,
Chargé de cours à la Faculté des Lettres de Poitiers
95, avenue du Recteur-Pineau, 86022 Poitiers, Cedex

SOMMAIRE. — *Dans la seconde partie du XVII^e siècle, et au début du XVIII^e, la* **Compagnie de Jésus** *publia quatre ouvrages, des* « **Mythologies** », *dont le propos avoué était de dévoiler aux élèves des Collèges les* **Origines de l'idolâtrie**. *A partir du matériau offert par les « mythologies » médiévales ou renaissantes, mais surtout par les textes « classiques », en majorité poétiques, édités alors par la Société, deux manuels, ceux de* **Gaultruche** *et de* **Jouvancy** *délimitèrent l'identité et les fonctions des dieux, pour permettre la lisibilité des textes anciens, cependant que, pour permettre la* **prelectio** *de ces textes,* **Pomey** *traçait l'image de ces dieux et que* **Rigord**, *dans les limites permises par Trente, se consacrait essentiellement aux* **Sensus Fabulae**.

EPITOME. — *Septimo decimo saeculo sequentisque primis annis, quattuor opera, mythologiae dicta, in lucem a societate Iesu edita sunt, quorum scriptores se ethnicorum religionis originem inquirere profitebantur, ad Collegiorum discipulos instituendos. Itaque Gaultruche et Jouvancy qui essent falsi dei demonstrare opusculis suis tentauerunt, cum Pomey eorum imagines delinearet et Rigord quid Ethnici dei, non allegorice, ut Tridentinis decretis prohibitum esset, sed physice et historice significarent, accurate exponeret.*

Guy DEMERSON, dans sa thèse consacrée à la place de *La Mythologie dans l'œuvre de la Pléiade*[1] a montré dans quelle euphorie mythologique vécut le XVI^e siècle. Cette luxuriance, ce foisonnement possédaient toutefois leur code puisque les poètes du temps pouvaient puiser leurs références dans un certain nombre de manuels, dont la célèbre *Généalogie des Dieux* de Boccace[2], maintes fois rééditée tout au long du siècle. Cette généalogie, souvent fantaisiste, ne pouvait satisfaire les appétits « scientifiques » des humanistes et trois livres importants vinrent, au milieu du XVI^e siècle, organiser l'imaginaire mythologique du monde lettré. Il s'agit bien entendu de l'ouvrage de Gyraldi, *De deis gentium uaria et multiplex Historia in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur*, paru à Bâle en 1548, des *Mythologiae siue Explicationum Fabularum Libri decem*, parus à Venise

1. Genève, 1972.
2. Cf., par exemple, la traduction parue en 1531, à Paris, chez Le Noir.

en 1551, et des *Imagini colia Sposizione degli dei antichi* de Cartari parus, à Venise également, en 1556. La seconde partie du XVII^e siècle connut de nombreuses rééditions et traductions de ces œuvres qui furent, comme l'a démontré le Père de DAINVILLE[3], les ouvrages de référence, dans les Collèges jésuites. Il fallut attendre 1637 pour assister à la production d'une « mythologie » qui fût réellement composée par un membre de l'Ordre : celle du Père Aubery. Pourquoi la Compagnie avait-elle autant tardé à se donner, dans le domaine de la table, son propre outil pédagogique et théorique? Il semble bien que l'influence du Concile de Trente ait été, ici, déterminante. Ce concile, on le sait, ne s'en prit pas directement à la valorisation scolaire et artistique des œuvres de l'antiquité mais à leur interprétation allégorique. Il ne faisait par là que donner une forme institutionnelle à une méfiance grandissante à l'égard de l'allégorie, cette *formosa meretrix* que vilipendaient déjà Rabelais, Érasme et Luther. Cette interdiction touchait en premier les *Ovide Moralisé* mais effleurait par contrecoup les mythologies renaissantes dont les auteurs s'étaient efforcés de saisir la valeur morale de la fable. Cette méfiance devrait marquer assez profondément les esprits pour que le Jésuite Possevin s'en fît l'écho, dans sa *Bibliotheca Selecta* de 1593 : au chapitre XVIII, intitulé *De Poesi et pictura*, il conseille aux enseignants de rechercher *quam circumspectissime* ce qui, chez Palephte, Gyraldi, Ficin ou Conti peut tourner les esprits *ad uirtutes* ou *ad honestatem*... Après ce long silence méfiant, surgissent dans la seconde partie du XVII^e siècle, plusieurs ouvrages destinés à organiser, pour les élèves et les professeurs des Collèges, le nouveau Panthéon classique. C'est qu'entre-temps s'était mise en place, autour du Pape Urbain VIII, à partir de 1623, une considérable « Révolution Culturelle », la *Renouatio Litterarum* dont le véhicule linguistique serait le latin et la culture de référence, celle de l'antiquité classique, relue par les exégètes et les érudits chrétiens, médiévaux ou renaissants. La Compagnie de Jésus, instrument obligé de cette *Renouatio*, mit à son service le réseau prestigieux de ses Collèges et les savants qui y enseignaient. Les *Ratio Studiorum* qui organisaient en effet le *cursus* scolaire et les programmes des différentes années réservaient aux premières classes l'étude des littératures antiques, celle des Textes Sacrés venant, en fin de scolarité couronner l'édifice et lui donner son sens. La Compagnie se proposait ainsi à la fois d'aller puiser dans les textes anciens les secrets de la rhétorique efficiente et de donner aux élèves, à partir de la « sagesse antique », une éducation morale et philosophique qui leur permît la compréhension de la Sagesse Sacrée. Il convenait donc que fût élaborée une manière

3. *Les Jésuites et l'Éducation de la Société française; la naissance de l'Humanisme moderne*, Paris, 1940.

de grille de lecture de ces textes profanes qui évitât aux maîtres et aux élèves de sombrer dans le péché du savant disposé à trouver dans l'étude sa propre finalité : la *uana curiositas*.

Les Mythologies renaissantes ne pouvaient donc satisfaire les Pédagogues de La Compagnie : riches mais désordonnées, elles offraient un fatras de dieux d'origines fort diverses et privilégiaient des divinités orientales tardivement entrées dans le Panthéon latin, et vers lesquelles, selon Jean Seznec[4], la mode des Hiéroglyphes avait attiré l'attention. Les auteurs favoris des Jésuites étaient Cicéron, Perse, Juvénal, Horace, Virgile ou Ovide : il convenait donc que la Compagnie se donnât elle-même des instruments de lecture adaptés à ses exigences pédagogiques. Pour comprendre le rôle et le sens de cette réflexion des Jésuites sur les « dieux des Gentils », dont la connaissance était nécessaire au décryptage de la sagesse incluse dans les textes de l'antiquité, il apparaît donc nécessaire d'examiner de près cinq ouvrages qui, de 1637 à 1737, marquèrent les limites de la mythologie « admissible » et donnèrent aux dieux de la fable une image que seule, et bien plus tard, l'érudition archéologique serait en mesure de modifier.

Le premier de ces ouvrages, évoqué ici pour mémoire, est la *Genealogia Deorum* du Père toulousain Aubery. Parue en 1637 à Toulouse, présentée sous la forme d'une juxtaposition de strophes d'hendécasyllabes, elle est plus un exercice poétique qu'un ouvrage proprement scolaire. Le propos du Père Aubery est de recomposer la figure de chaque dieu, au moyen d'emprunts à tel ou tel poète latin, puis d'en livrer la dimension symbolique.

Le second ouvrage se veut explicitement un manuel. C'est l'*Histoire Poétique pour l'intelligence des Poètes et des Auteurs anciens* du Père Gaultruche. Professeur d' « humanités », de mathématiques et de philosophie à Caen, où il occupa la charge de Préfet des Études, le Père écrivit également une fameuse *Philosophicae ac Mathematicae totius Institutio ad usum Studiosae Juuentutis* (1665) et une *Histoire Sainte* (1650) à laquelle chronologiquement et logiquement, faisait suite l'*Histoire poétique*. La date de la première édition de cette « Mythologie » est mal connue. La plus célèbre, la plus répandue est en fait la quatrième, celle de 1658. Quatorze rééditions lui succédèrent, jusqu'en 1725. Le livre fut par ailleurs traduit sept fois en anglais, de 1670 à 1693, huit fois en espagnol, de 1725 à 1848, deux fois en néerlandais, en 1696 et en 1700, en latin en 1678 et en italien en 1696.

Le troisième de ces traités est l'œuvre du Père Pomey. Ce Jésuite lyonnais, professeur de rhétorique et d' « humanités » fut, au XVII^e^ siècle, l'un des plus remarquables pédagogues de la Compagnie. Son *Candidatus Rhetoricae* (*1659*), son *Traité des Particules Françaises* (*1655*),

4. *La Survivance des Dieux antiques*, Paris, 1980, p. 212.

son *Flos Latinitatis* (*1665*), ses dictionnaires des langues française et latine (1664) et son *Indiculus Uniuersalis* (*1674*) constituèrent pour plus d'un siècle la base de l'enseignement des « humanités », dans les Collèges. L'œuvre qui nous intéresse ici, son *Pantheum Mythicum, seu Fabulosa Deorum Historia*, et qui se présente comme une suite d'entretiens entre un amateur d'antiquités, Paléophile et son maître, Mystagogue, parut pour la première à Lyon, en 1659. Il devait constituer le premier tome d'une *Epitome Eruditionis* qui ne vit jamais le jour. Constamment réédité jusqu'en 1795, ce Panthéon Mythique fut pourvu d'illustrations à partir de 1701. Il fut traduit en français par Tannand en 1717, en néerlandais en 1739, en anglais en 1733 puis en 1764, en espagnol en 1764 également, puis en 1768 et enfin, cette même année 1768, en polonais.

L'*Appendix de diis et heroibus poeticis*, du Père de Jouvancy, proche de l'*Histoire Poétique* du Père Gaultruche, est destinée comme son nom l'indique, à accompagner les éditions et traductions des auteurs latins figurant au programme des Collèges. Elle suit ainsi l'édition d'Ovide de 1704 de même que celles de Perse et de Juvénal (1709). Elle fut également publiée avec le Virgile du Père Abram (1710) et celui du Père de la Rue (1729). Éditée pour la première fois, semble-t-il, avec l'Ovide de 1704, elle fut publiée de manière autonome à partir de 1715. Vingt fois rééditée jusqu'en 1853, elle fut traduite en Espagnol en 1863, mais sa version la plus célèbre demeure celle qu'en donna, en Français, Dumarsais(1719) qui fournit là un exemple de sa méthode de traduction interlinéaire. Le Père de Jouvancy, connu pour ses éditions expurgées des poètes latins publia également, en 1692, ce qui allait devenir l'usuel attitré des enseignants de la Compagnie, son *Ratio Discendi et Docendi.*

Il est enfin apparu nécessaire d'inclure dans cette étude le catéchisme du Père Rigord, intitulé *Connaissance de la Mythologie par Demandes et Réponses* (Aix, 1737), dans la mesure où il constitue, dans l'histoire de la « science mythologique » un point d'articulation. Rigord en effet, tout en se réclamant de Gyraldi, se place plutôt dans la perspective historiciste qui prévaut à son époque. Son catéchisme, réédité en 1739, 43, 48, et 82, fut traduit en Italien en 1755.

* * *

Justifier l'étude des dieux de la fable par le seul souci de l'élaboration d'une pédagogie appropriée ne pouvait toutefois suffire aux professeurs jésuites. Les dieux des païens sont, plus que tout, de faux dieux, leur existence, un scandale et il convient, avant même de les étudier, d'édifier l'élève en dénonçant l'aberration mentale qui a pu

conduire à leur conception. Une « Mythologie » ne peut donc se comprendre que comme une recherche des « origines de l'idolâtrie ». C'est d'ailleurs là le titre que Gaultruche et Jouvancy donnèrent à leurs préfaces, et Pomey, à la premiere grande division de son livre. Ce chapitre initial parut d'ailleurs tellement important aux contemporains qu'à partir de 1715, c'est l'ouvrage de Pomey dans sa totalité qui fut désigné ainsi.

Pour expliquer le phénomène, Pomey propose quatre causes, tout comme Gaultruche et de Jouvancy. La première est le dérèglement du cœur de l'homme qui « a refusé à la source intarissable de tous les biens ce qu'il a accordé à des petits ruisseaux boueux ». La seconde est « la molle et excessive complaisance des sujets pour leurs princes » qu'ils n'ont pas hésité à diviniser, la troisième est, chez les hommes, « l'amour désordonné de l'immortalité », la quatrième, l'envie qu'ils ont eue « de consacrer à la postérité la mémoire de ceux qui leur avaient rendu des services considérables ».

Chez Rigord, quatre causes également ; l'ignorance, tout d'abord : « la connaissance du vray Dieu et de son culte s'étant insensiblement effacée de l'esprit des hommes, ils tournèrent leurs adorations vers les objets sensibles. Le soleil, la lune, les étoiles, comme ce qui se présentait à leurs yeux de plus brillant, furent les premières choses qu'ils adorèrent. Enfin ils honorèrent comme dieux les hommes, les animaux, les plantes. Ce qui contribua beaucoup à cette erreur, c'est que ne connaissant pas assez la nature par l'explication ils humanisèrent et divinisèrent toutes choses. » La seconde est la corruption : « le démon, non content de substituer au culte du vray Dieu un fantôme de la religion qui amusât les hommes, fit entrer dans ce système tout ce qui pouvait flatter les passions afin qu'on n'eût pas honte de commettre des crimes autorisés par l'exemple des dieux, ainsi Mars adultère ou Mercure voleur. » La troisième — nous retrouvons là l'influence du L. II du *De Natura Deorum* — est la crainte des astres, images de l'immortalité. La quatrième enfin est la vanité : on mit au rang des dieux quiconque s'était rendu célèbre par ses exploits.

Restait alors à déterminer le moment où l'idolâtrie avait pu naître dans le cœur des hommes. Là, aucune ambiguïté possible : Isidore de Séville avait déjà, depuis longtemps apporté la réponse que l'on retrouve, à très peu d'éléments près, aussi bien chez Pomey, Gaultruche, Jouvancy ou Rigord : Ninus, roi assyrien, a, le premier, élevé une statue à son père Belus, pour la proposer à l'adoration du peuple. Cela se passait en l'an 2700 du monde selon Rigord, en l'an 2000, selon Pomey, mais, en tout cas, juste après le déluge. Cette manie de l'idolâtrie se répandit, continue Pomey, comme une épidémie, « chez les nations : les Africains adorèrent le soleil, les Lybiens, le soleil et la

lune... Ils mettoient des poireaux, des oignons et aulx au nombre de leurs Dieux. C'est pourquoi Juvénal les raille si plaisamment quand il s'écrie sur la sainteté de ces peuples qui leur méritoit de voir naître leurs Dieux dans leurs jardins :

> *O sanctas gentes quibus haec nascentur in hortis*
> *Numina.* »

Ce dernier développement devait connaître une fortune considérable puisqu'on le retrouve *in extenso*, citation comprise, tout au long du XVIII^e^ siècle, chez les mythologues, mais aussi chez les archéologues qui, comme Montfaucon[5], s'emploient à décrire les « idoles » tout en les replaçant dans le courant spirituel qui a amené leur création.

Même type de raisonnement chez Rigord : l'idolâtrie, née en Assyrie, se répandit d'abord en Syrie où se développèrent les pratiques de magie, de divination, d'interprétation des songes contre lesquelle Moïse eut la sagesse de mettre les Hébreux en garde. De là elle passa en Phénicie, puis en Orient, avec les descendants de Sem et enfin en Occident avec ceux de Japhet. L'implantation des dieux païens se fit en Grèce par les colonies phéniciennes et les Grecs n'eurent plus qu'à transmettre l'ensemble de ces croyances à Rome.

Par-delà les manuels de mythologie dus aux érudits renaissants, les théoriciens jésuites se rattachent donc ainsi à une tradition beaucoup plus ancienne, médiévale, et tributaire des *Étymologies*. Cette tradition ne fournit toutefois à l'étude que son cadre. Chez Pomey comme chez Rigord, l'essai de recherche « historique » de l'origine du paganisme et d'analyse de son processus de propagation précède le corps même de l'ouvrage, comme on l'a dit : il est développé en entier lors de l'*Accessus ad Pantheum* et l'on passe ensuite, naturellement, à l'inventaire raisonné des dieux, tels qu'ils se présentent dans les étages successifs du Panthéon d'Agrippa. Chez les auteurs de manuels proprement scolaires, Gaultruche et Jouvancy, la présentation est différente et la forme n'est pas ici seule en cause : Gaultruche présente ainsi en trois temps le contexte dans lequel apparurent les dieux des païens. Une préface intitulée *De l'origine des divinités payennes et de l'idolâtrie* introduit un premier Livre consacré aux *Principales divinités payennes*. Les arguments y sont identiques à ceux de Pomey ou Rigord, sur l'aveuglement des hommes, en général, et la cécité intellectuelle du roi Ninus, en particulier. La préface du second Livre *De l'Origine des faux cultes des Semi dieux depuis le Déluge universel*, fait de ce déluge la conséquence des aberrations des descendants de Caïn qui « perdirent entièrement l'idée du vray Dieu et tombant dans l'idolâtrie, se prostituèrent à toutes sortes de vices. » Ce Déluge ne suffit

5. B. DE MONTFAUCON, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris, 1716.

pas et les hommes retombèrent dans les ténèbres anciennes : « on croit que depuis le Déluge, Ninus fut le premier auteur de l'Idolâtrie... Ce mauvais exemple engagea les Nations voisines à exposer en public les images et les statues de leurs Rois ou des grands capitaines qui avoient rendu de grands services à leur patrie... Cependant, dans cette confusion, on établit une espèce d'ordre et de subordination car on n'avait pas indifféremment pour tous les dieux le même respect ni les mêmes idées : on ne croyait pas que leur Noblesse ou leur Dignité fût égale... Les belles actions comme la naissance donnaient l'entrée dans le Ciel aux Héros qui feront le sujet de la deuxième page de cette histoire Poétique. » Le troisième Livre consacré aux *Honneurs que les Payens rendoient à leurs Dieux* est précédé d'une courte préface consacrée à ce que Gaultruche nomme la « Latrie », somme des hommages rendus à Dieu, par la prière et le sacrifice, et à son détournement au « profit » des fausses divinités : « on adressoit à des Statues muettes et aveugles, des vœux et des prières en public et en particulier ; on bâtissoit en l'honneur des Créatures une infinité de Temples et d'Autels, qui ne doivent être consacrez qu'au Culte du vrai Dieu : on instituoit des Fêtes, des Jeux publics, des Cérémonies solemnelles, pour honorer des Femmes et des Hommes très-vicieux et très-méchans qui ne s'étoient distinguez que par d'horribles cruautez et des actions abominables. » Après cela, Gaultruche consacre des pages concises et souvent brillantes aux abominations qu'il vient de dénoncer. L' « historicisme » de ces pages, hérité d'Isidore, et leur evhémérisme élémentaire conservent sans doute aux manuels leur dimension apologétique et de tels développements demeurent les *topoï* obligatoires d'un genre bien défini : Montfaucon n'y échappera pas, quoique archéologue. Cependant force est de constater que ces passages obligés, pratiquement décalqués d'une Mythologie à l'autre, paraissent traduire plutôt un souci de formalisme qu'une réelle intention d'édification. Une fois établi l'essentiel, c'est-à-dire l'antériorité de la Vraie Religion et le caractère « fabriqué » du paganisme, l'important demeure de décrypter le monde de la fable pour en assurer la lisibilité et en dévoiler la richesse.

* * *

Les mythologues jésuites, lorsqu'ils abordent ce monde, s'appuient sur deux types de sources : celles qui démontrent la vanité de la Fable, et celles qui en permettent l'étude. Tous font appel, selon une technique depuis longtemps éprouvée, aux auteurs anciens les plus critiques à l'égard de leurs propres dieux. Dans ce domaine, l'autorité principale demeure le Cicéron du *De Natura Deorum*. Des *Étymologies*, éga-

lement invoquées, on retient surtout l'estimation du nombre des dieux (300 000), qui justifiait l'ironie de Juvénal sur la peine d'Atlas à porter un monde ainsi surchargé de divinités. On fait appel, ainsi à Eusèbe ou à Isidore de Séville, tout en démontrant que les « grands hommes de l'antiquité », Socrate, Lucien, Sénèque ou Callimaque considéraient ces pseudo-dieux comme des « chimères ». Il n'y a là rien d'absolument nouveau. La référence aux auteurs anciens les plus « clairvoyants » constitue un *topos* obligé des Mythologies médiévales, de même que l'appel aux Pères de l'Église. Les érudits jésuites n'ont pas pour ambition de pratiquer la « recherche mythologique » mais de permettre la lecture des textes anciens. Eux-mêmes affirment ce qu'ils doivent à leurs prédécesseurs. Pomey dans la préface à la seconde édition de son *Pantheum Mythicum* rappelle ses emprunts à Gyraldi et Rigord, au début de son catéchisme mythologique nomme expressément les auteurs que l'on peut consulter, à propos de la fable : Il s'agit de Boccace, d'Hygin, Natale Conti (Natalis Comes), L. Gyraldi, G. J. Vossius, auteur en 1641 d'une célèbre *Theologia Gentilis*. Mais, continue Rigord « les *Métamorphoses* d'Ovide sont en ce genre une des meilleures sources. Ce qu'il y a surtout d'admirable dans cet ouvrage, c'est l'enchaînement des diverses fables, dont il a fait comme un ouvrage suivi. » On consultera aussi avec profit les *Tableaux* de Philostrate et l'*Explication de la Fable* de l'abbé Bannier. Enfin, « ceux qui ne voudront avoir qu'une idée très superficielle de la Fable pourront s'en tenir à l'*Histoire Poétique* du Père Gaultruche ».

Deux points importants, ici : tout d'abord, sources antiques et Mythologies renaissantes sont placées sur un pied d'égalité, elles ont même « valeur scientifique ». Comme les hommes de leur temps, le Père Pomey et le Père Rigord fondent ce qu'il est convenu d'appeler l'humanisme jésuite sur une démarche syncrétique héritée de la Renaissance, comme en témoigne, par exemple l'édition, en un seul ouvrage, des *Phénomènes* d'Aratos, des *Fables* d'Hygin, du *Libellus* d'Albricus et de La Mythologie de Gyraldi (1570). Ce nouvel humanisme se propose toutefois de faire la somme des « savoirs » antique et renaissant, tout en les replaçant dans la seule perspective convenable, qui ne peut être qu'apologétique.

Second point : le mépris professé par Rigord à l'égard de son prédécesseur Gaultruche : il provient évidemment de la différence de projet qui sépare les deux auteurs. Gaultruche donne des dieux et des héros les traits qui suffisent à les identifier et les caractériser. Rigord tente de permettre la *prelectio* dans sa totalité. Cette *prelectio*, qui précède la *lectio* et la *recitatio* doit non seulement apporter à l'élève les éléments « techniques » nécessaires à la compréhension du texte,

mais lui fournir le matériau qui lui permettra la saisie des différents sens « profonds » de ce texte.

Pomey et Rigord se fondent donc aussi bien sur les auteurs antiques que sur leurs commentateurs ou sur les Mythologies renaissantes. Toutefois, il paraît difficile de leur appliquer le reproche que SEZNEC[6] adressait aux mythologues du XVI^e^ siècle, celui de puiser principalement chez les Scoliastes et les compilateurs de basse époque. Outre que ce reproche paraît déjà un peu sévère pour Natale Conti, on doit bien constater que les Jésuites ont travaillé à réduire le volume de ce type de références. Sans doute Fulgence, Servius, ou Martianus apparaissent-ils de manière récurrente, mais il suffit de consulter Pomey, qui indique systématiquement ses sources, pour constater que les Jésuites préfèrent s'appuyer sur les auteurs qu'ils éditent sans relâche, Ovide, dont la Compagnie a donné en 1704 une édition commentée, mais aussi Virgile, Pline, Homère, Hésiode, Martial ou Aristophane. Les illustrations de Pomey faites à partir des *Imagines* qu'il trace, lors de l'étude de chaque dieu, ne pouvaient donc avoir cette étrangeté qui étonnait tant J. SEZNEC, devant les illustrations de Cartari.

Les dieux qui intéressent les Jésuites sont en effet avant tout ceux des grecs et des latins : plus d'Anubis, de Typhon, d'Adargtis, comme chez Cartari. Horapollon et Valeriano ne comptent plus parmi les « sources » et lorsque Pomey cite les *nomina* de Jupiter, il s'en tient aux épithètes latines ou grecques, laissant de côté les Jupiter Syrien ou Égyptien. Seule exception : la *Theogonia* d'Aubery qui suit de près la nomenclature et les classements de Gyraldi, envisageant après les dieux du Panthéon « classique », les *Dii singulares diuersarum gentium* c'est-à-dire ceux de l'Égypte, de la Syrie et de la Gaule.

Les dieux des grandes Mythologies sont soigneusement répartis en grandes classes bien définies et c'est sans doute le Père Pomey qui donne de cette répartition les justifications les plus détaillées : après l'*Accessus*, Paléophile et Mystagogue entrent dans le bâtiment même du Panthéon. Ils ont alors sous les yeux l'ensemble des Dieux : « ils étoient distinguez en trois classes comme le peuple Romain... La première classe est de ceux qu'on a appelés les Dieux des plus grandes nations : *Dii maiorum gentium*... On les appeloit encore Dieux choisis ou *selecti*... Parmi eux les *Dii Consentes* formaient le Conseil (*consentientes*) des dieux (Sénèque, *Q. Naturales*, 1) Ces douze dieux présidoient aux douze mois de l'année, et, d'après les *Astronomica* de Manilius, ils avoient la direction sur les douze signes du Zodiaque. »... « La seconde classe est formée des dieux des petites nations — *Dii minorum*

6. *Op. cit.*, p. 209.

gentium — Ce n'étoit qu'à leur mérite dit Cicéron, qu'ils devoient leur bonheur d'être dans le Ciel et l'honneur d'être écrits dans le Catalogue des Dieux. D'où leur dénomination d'*adscripti* »... « La troisième classe étoit composée de petits Dieux, *Minutorum, Vescorum.* On les appeloit ordinairement *Semones* qui veut dire demi hommes... Les anciens ne croyoient point que ces Dieux fussent ni tout célestes, à cause de leur peu de mérite, ni tout terrestres, à cause de leur air imposant. »... « Ces trois classes dont je viens de parler sont subdivisées en six autres, qui, comme vous le voyez, sont peintes sur les différentes parties de ce Panthéon. La première comprend les dieux et les déesses qu'on dit célestes. Ce sont ceux que vous voyez sur la voûte. La deuxième contient les Divinités terrestres, vous les voyez sur la muraille à droite ; la troisième est des mers et des fleuves, les voilà : sur la muraille de gauche. La quatrième renferme les dieux des Enfers, ils sont sur le bas du mur proche le pavé. Dans la cinquième ce sont les petits dieux que vous appelez *Semones* : vous les avez en face. Ceux de la sixième classe... sont derrière vous. »

La perspective des auteurs de manuels, Gaultruche et Jouvancy, est un peu différente : ils rassemblent en une première partie les *Maiores et Minores Ethnicorum Dei* puis consacrent un espace deux fois plus important aux *Semidei et Heroes* qui, pour eux, constituent la part privilégiée de la mythologie : Persée, Hercule, Thésée, Jason, Cadmus, Étéocle et Polynice, Tantale, Ulysse et Énée sont les héros de la fable telle que la conçoivent les pédagogues jésuites ; leur connaissance s'impose en effet pour une bonne lecture des textes prévus par les *Ratio Studiorum*, de même que celle des rites des païens, de leurs temples et de leurs Jeux, objet de l'étude du Troisième et dernier livre. Ce plan des manuels, Montfaucon le reprendra sans le modifier.

* * *

Quelle image, enfin, les différents traités donnent-ils de ces dieux? Tout dépend là aussi de la perspective choisie par les auteurs. Gaultruche et Jouvancy se proposent, on l'a dit, de permettre à l'élève d'accéder directement aux textes. Aussi se permettent-ils peu d'*excursus* à caractère symbolique. Seule les intéresse l' « histoire » du dieu. Gaultruche consacre ainsi quatre pages à celle de Jupiter ; quelques lignes tout d'abord, à propos de sa naissance : « Jupiter, fils de Saturne et de Cybèle après avoir mis son père en fuitte, partagea le Royaume du monde entre ses frères et s'empara du Ciel, laissant le commandement des eaux à Neptune et celui des Enfers à Pluton ». Suivent l'épisode des Titans, celui de la guerre contre les Géants, une évocation de Prométhée puis de Pandore. Enfin, en quelques lignes, une sèche narra-

tion des enlèvements de Ganymède et d'Europe, puis du viol de Danaé, suivie d'une rapide condamnation de tels débordements : « Ie diray seulement avec Tertullien, que ce n'estoit pas merveille de voir les hommes, par toute la terre, souillez de tant de crimes abominables y estans portés par l'exemple de ceux qu'ils adorent et de qui ils eussent deu redouter le châtiment. » A partir de l'édition de 1725, chacune de ces « histoires » fut enrichie de développements indiquant son sens moral ou, le plus souvent, historique.

Mêmes procédés chez de Jouvancy, qui prête toutefois plus d'attention aux *nomina* des dieux, citant et expliquant, à propos de Jupiter les épithètes Diespiter, Feretrius, Stator, Xenius ou Hospitalis et Vedius. On ne peut donc pas parler, à propos de ces deux auteurs, d'une véritable réflexion sur l'image du dieu. Peu importent, pour ces pédagogues, les variantes, entre telle ou telle version d'une même légende, peu importe la figure du dieu : les attributs, les traits n'en sont notés que s'ils ont un sens « intérieur » à la fable, s'ils l'éclairent d'une manière ou d'une autre. Ainsi s'explique le jugement de Bayle, à propos de Gaultruche, dans une lettre qu'il adresse en 1675 à son frère : « Pour la fable, il la faut posséder *ad unguem*, et si vous trouvez un petit livre qui s'appelle l'*Histoire Poétique*, par le Père Gaultruche faites en votre *uade mecum* ; il est court, net et exact tout ce qui se peut et range en un corps ce qui n'est que dispercé dans Homère, Hésiode, Ovide, Virgile. » Cette volonté de rassembler les traits épars d'une fable dont on ne quitte pas la trame fait certes de ces deux auteurs deux des piliers de ce que le Père de Dainville nommait le « classicisme scolaire jésuite » mais leurs dieux ont une existence essentiellement « discursive » ; le manuel a pour fonction de leur retirer les traits susceptible de fixer leur figure dans l'imaginaire des élèves.

Tout autre est bien entendu le projet de Pomey. En donnant à son ouvrage la forme d'une série d'entretiens entre un Mystagogue et un Paléophile, il se réclamait implicitement d'un modèle, une Mythologie allemande, ou plutôt une « Théologie Mystique », parue en 1532 et rééditée en 1558, sous le titre *Le Magasin des Dieux*. Cette œuvre de Pictorius (Georg Pictor) se présente sous la forme d'un dialogue entre un professeur, Théophraste, et un disciple, Évandre, soucieux de connaître l'image, l'histoire et l'allégorie de chacun des dieux du Panthéon classique répartis, déjà, en *Magni Dei*, *Dei Selecti* et *Indigetes*. Fortement influencé par le *Libellus Imaginum*, attribué à Albricus, Pictor s'inspire largement de Fulgence et de Martianus Capella. C'est l'image du dieu qui est première, chez Pictor, et lorsque Théophraste se laisse entraîner par sa verve et son érudition allégoriques, Évandre, par un sec *Dic Imaginem*, le ramène à sa préoccupation principale. Le Père Pomey est plus systématique encore : son professeur,

Mystagogue, donne, chaque fois, une image du dieu, empruntée à un ou plusieurs auteurs cités en marge, il indique ensuite son origine, ses *nomina*, et, s'il y a lieu, ses *facinora*, avant de donner les « sens » de la fable, sens « physique » et sens « historique ». L'ouvrage se présente donc comme une série d'*ecphraseis* à partir desquelles s'organise un commentaire.

Tout se déroule donc à l'intérieur du Panthéon d'Agrippa, où déambulent le Mystagogue et son élève, amateur d'antiquités, à la recherche des dieux anciens. Aussitôt entré, Paléophile a demandé à voir Jupiter, le maître de ces dieux : « Ce barbu, que vous voyez assis sur un Thrône d'ivoyre et d'or, qui tient un sceptre de la main gauche et, de la droite, un foudre qu'il semble vouloir lancer encore sur les Géans qu'il vainquit autrefois, est ce Jupiter que Virgile a appellé le Père des Dieux et le Roi des hommes. » Pour ce portrait, Pomey donne deux sources : Pausanias et le livre VII de l'*Énéide*. Il décrit ensuite le sceptre, symbole de la perennité de l'empire, puis l'Aigle, donnant de sa présence aux côtés de Jupiter trois raisons : le dieu fut nourri par un aigle, un aigle se posa sur son épaule pour le désigner comme maître des dieux, un aigle lui fournissait ses foudres lors de la guerre contre les Géants. Quatre sources pour ces différentes explications : Conti, Servius, le livre I de l'*Énéide*, le livre III du *De Natura Deorum*. Suivent quelques représentations « annexes » de Jupiter, empruntées à Gyraldi, et dont se gausse le Maître : « vous rirez de le voir sans oreilles chez les Lacédémoniens, pendant que les hommes de l'île de Crète lui en mettent quatre ». Pomey s'abstient de reprendre ici les sens allégoriques que Gyraldi prétait à cette profusion ou cette absence d'oreilles.

Pour l'origine du Dieu, il renvoie aux Trois Jupiter énumérés par Cicéron au livre III du *De Natura Deorum*, les deux Jupiter arcadiens et le Jupiter fils de Saturne, avant une allusion finale aux trois cents Jupiter de Varron.

Il livre ensuite une liste de trente-deux *nomina* de Jupiter, en effectuant un choix parmi les plus importants des deux cents qualificatifs cités par Gyraldi. Pomey s'en tient ici à ceux qui relèvent du Panthéon classique.

Il en arrive alors aux *sensus fabulae*. Le premier est le sens historique, exposé, sans commentaires, d'après Eusèbe : « il est constant qu'il y eut un Roy de Crète nommé Jupiter, il vivait, suivant Eusèbe, du tems du Patriarche Abraham. Ce Prince après avoir détroné son père, partagea le royaume avec ses frères Neptune et Pluton. » Avant d'aborder les autres sens, Pomey s'entoure d'un luxe de précautions, héritage des injonctions de Trente : « à l'égard de ce qu'en ont dit ceux qui ont voulu se méler d'interpréter les fables, je vous dirai seule-

ment en passant qu'ils se contrarient tellement que ce qu'ils ont écrit pour la plupart quadre si mal avec les fables qu'ils expliquent que je crois plus à propos de ne vous en rien dire du tout, que de vous en rapporter des choses qui ne vous satisfairoient pas et toutes les fois que je verrai que les interprétations pourroient ne vous pas contenter, vous laissant la liberté d'y donner le sens que vous jugerez le plus convenable, je les passerai tout à fait sous silence. Car j'estime qu'il vaut mieux erer par soy même que d'être séduit par les erreurs d'un autre, et que les chutes sont bien plus légères quand nous tombons sans qu'on nous pousse que lorsque c'est un autre qui nous fait tomber lorsque nous ne sommes point sur nos gardes. Que s'il se trouve des fictions qui demandent que je vous les développe en y donnant quelque explication qui ne s'écarte pas du sens commun, je tâcherai de le faire afin que vous ne m'accusiez pas de négligence... » Ce passage, sur les contradictions des commentaires de la Fable, serare pris par Montfaucon, dans sa préface, pour justifier ses préventions à l'égard de toute interprétation allégorique. Second sens, le sens physique de la fable : « il y a des physiciens qui disent qu'il faut entendre le Ciel sous le nom de Jupiter. C'est de cette opinion que sont venues les expressions latines *Joue tonante*, *Joue fulgente*... Virgile a été aussi de ce sentiment quand il a dit :
« Cependant on ouvre les portes du Palais du Tout Puissant Jupiter »,

Panditur interea domus omnipotentis Olympi.

Il y en a d'autres qui ont soutenu que Jupiter était l'âme du monde qui se répand également dans tous les corps des hommes et de toutes les parties du monde. Virgile a parlé de cette âme universelle quand il a dit :

Coelum ac terras camposque liquentes
Spiritus intus alit, totumque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Le ciel et la terre sont entretenus par une âme intérieure qui se répand dans toutes leurs parties et c'est de la communication de cette âme qu'ils reçoivent leur mouvement. »

D'emblée, suivant ainsi les réserves émises par le Concile de Trente, Pomey marque son rejet de l'interprétation « morale » de la fable : « je ne m'arrêterai point au sens moral : nous ne finirions jamais et ce serait un travail inutile. Je vous laisse la liberté, comme je vous l'ai dit d'en chercher vous même, vous qui êtes trop éclairé pour n'en pas trouver qui vous fasse d'autant plus plaisir que chacun se plait à abonder dans son propre sens ». En règle générale, il se garde d'assimiler les dieux à des personnages bibliques. Seules exceptions notables :

— Saturne, dont la figure coïncide avec celle de Noë ; ses trois

fils, Sem, Cham et Japhet sont représentés sous les traits de Jupiter, Pluton et Neptune.

— Bacchus, qui possède avec Moïse tant de points communs qu'il serait aisé de les confondre. Pour ces deux exceptions l'autorité invoquée est celle de Bochart et de sa *Géographie*

Pomey, à bien des titres, est donc bien l'héritier direct des mythologues renaissants et médiévaux. Sa Mythologie, construite conformément au schéma du *Libellus*, en présente la même rigueur : aucun trait d'aucun dieu n'est cité sans sa référence textuelle. Les types albriciens dont J. Seznec a montré le succès en France, en Italie et en Flandre sont ainsi renouvelés. Mais l'ambition de Pomey n'est pas celle de Cartari. Il n'entend pas proposer de modèle aux artistes mais offrir aux élèves une figure des dieux qui permette la lecture profonde des textes anciens, cette *prelectio* déjà évoquée, qui doit préciser et borner le champ d'application de la fable.

Le cas de Rigord est plus complexe. Son catéchisme s'organise, bien entendu, selon un système de demandes et de réponses, système figé qui débite en tranches l' « histoire » du dieu. Ainsi, pour Jupiter, pose-t-on les questions suivantes :

— Où fut élevé Jupiter? Et quelle jalousie en conçut Titan?
— Quel fut le sujet de l'exil de Saturne?
— Quel rang tenait Jupiter parmi les dieux?
— Comment Homère dépeint-il Jupiter?
— Comment les poètes peignent-ils la foudre de Jupiter?
— Qu'était-ce que l'aigle de Jupiter?
— Que devint la chèvre Amalthée?
— Quelles qualités distingue-t-on dans Jupiter?
— Que signifie Jupiter Hammon?
— Quelle guerre eut-il à soutenir contre les tyrans?
— Quelles sont les différentes métamorphoses de Jupiter?
— Comment Jupiter punit-il la témérité de Prométhée?
— Pourquoi Jupiter changea-t-il Lycaon en loup? »

Ces questions apparaissent en fait comme des « têtes de chapitre » et font chaque fois l'objet d'un développement tout à fait traditionnel dans ses grandes lignes. La question de la figure du dieu n'est abordée qu'en passant, et Rigord ne s'y attache pas vraiment. Son originalité est ailleurs : la mythologie pour lui est une « clef de lecture » qui vaut certes pour le monde ancien, mais aussi, et surtout, pour le monde contemporain, puisque sa connaissance permet « l'intelligence des poètes, des ouvrages de peinture, de sculpture, et des Hiéroglyphes ». Ainsi, pour préciser les contours de la figure de Cérès, fait-il appel à un tableau de Mignard, *L'Été*, et décrit-il l'Age d'or en s'appuyant sur un passage de Despréaux ; Perraut, dit-il enfin, « a heureusement

exprimé les différents départements des Muses dans les vers suivants :

> *La noble Calliope en ses vers sérieux*
> *Célèbre les hauts faits des vaillants demi dieux.*
> *(...)* »

La mythologie de Rigord est beaucoup plus « ancrée » dans la réalité culturelle moderne que les autres Mythologies jésuites. Pour l'évocation des oracles apolliniens, il se réfère ainsi à la polémique qui vient d'opposer à ce sujet Van Dale d'abord, puis Fontenelle, au Jésuite Balthus, dont il reprend le point de vue.

C'est toutefois dans le domaine de « l'explication » de la fable que la position de Rigord, syncrétique, est le plus complexe. Cette « explication » se veut d'abord « physique » : son interprétation mythologique des douze signes du zodiaque suit de très près les *Catastérismes* d'Ératosthène : « le Bélier est celui de Phrixus, le Taureau, celui qui permit l'enlèvement d'Europe, les Gémeaux, Castor et Pollux, l'Écrevisse, celle qui piqua Héraclès tuant l'Hydre, le Lyon, celui de Némée, la Vierge est Astrée, la *Libra* est la Balance de Thémis, le Scorpion est Orion, le Sagittaire est Chiron le Centaure. *Caper* est la nourrice Amalthée, *Amphora* ou le Verseau, c'est Ganymède, et les *Pisces* sont les Dauphins qui amenèrent Amphitrite à Neptune. »

S'il se risque à quelques assimilations de dieux à des personnages bibliques, c'est avec prudence, et en s'appuyant sur l'autorité de Vossius, de Thomassin et de Huet ; en tout cas, il privilégie l'interprétation « historique » de la fable, dans le droit fil de la tradition médiévale héritée d'Eusèbe. Quelle explication peut-on ainsi donner de la fable de Jupiter? « Une fort naturelle. Vers le tems d'Abraham, un prince fameux nommé Coelus ou Ouranos régnait dans la Thrace, la Phrygie et une partie de la Grèce, qu'il avoit conquise. Il avoit épousé Titie sa sœur, dont il avoit eu des enfants, entre autres Saturne qui quoique le plus jeune supplanta Titan son ainé et fit mourir son père de chagrin ou selon d'autres d'une manière plus violente. Le traité que fit Saturne avec Titan portoit qu'il feroit mourir tous les enfants mâles c'est-à-dire apparemment qu'il les immoleroit aux Mânes de son père Coelus. (...) Jupiter, aprés un glorieux règne mourut dans l'île de Crète où l'on voyait son tombeau, avec cette épitaphe : Ci-gît Zam, qu'on nommoit Jupiter. Crès, son fils lui succéda. Telle est l'histoire du grand Jupiter, troisième du nom. » Ce syncrétisme, cet « encyclopédisme » sont toutefois limités puisque l'allégorisation « morale » est toujours délibérément écartée. Quant à la volonté de Rigord d'enrichir le portrait des dieux au moyen d'emprunts aux œuvres contemporaines, elle-même correspond à une tradition connue, puisque Cartari ou, au siècle suivant Ripa, n'hésite pas, pour le portrait de

tel ou tel dieu à puiser dans toutes récentes images forgées par l'emblème.

Si donc l' « evhémérisme » de Rigord n'a pas de quoi véritablement surprendre, il convient de reconnaître que l'auteur jésuite pousse assez loin la volonté d'humanisation des sources qui préside à toute démarche de ce type : « Les Dieux que les fabulistes ont associés à Jupiter marquent seulement les divers emplois que remplissoient les seigneurs de sa cour. Mercure était donc comme son ministre d'État et son Ambassadeur, Neptune ou Éole, l'Amiral de ses flottes ; Vulcain son Grand Maître d'artillerie, Mars le Général de ses troupes, Comus son maître d'Hôtel. On appella l'Académie des Muses quelques chanteuses ou danseuses qui composoient une espèce d'Opéra ambulant, gouverné par un habile maître, sous le nom d'Apollon. Les chiennes de ce prince furent nommées Harpies. Le combat des Géans qui voulurent détrôner Jupiter doit s'entendre d'une conspiration de ses ennemis qui l'attaquèrent sur le Mont Olympe, qui n'étoit apparemment qu'une forteresse dans la Thessalie qu'il avoit fait construire pour tenir en bride ses sujets. »

Cette explication « historique » de la fable de Jupiter est en fait le résumé fidèle de l'interprétation donnée, pour le même mythe, par l'abbé Bannier, en 1711, dans son *Explication de la Fable*. Cet ouvrage, dont le frontispice représente l'allégorie de la Raison Historique écartant les monstres de la fable, hydres et centaures, se propose de tordre le cou à l'interprétation allégorique de cette fable. Se réclamant à la fois de Gyraldi et de l'abbé Bannier, mais aussi de Kircher et de Manulius, appuyant ses portraits de dieux sur des images contemporaines, Rigord donne une idée assez juste de ce qu'on peut appeler, en ce début de XVIII^e^ siècle l' « encyclopédisme jésuite » mais en privilégiant l'historicisme qui prevaut en son temps il contribue évidemment à l'assèchement de l'imaginaire mythologique, qui caractérise le siècle.

* * *

Parler « mythologie », au XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^, n'est pas anodin : la polémique sur la question des oracles, qui faillit coûter cher à Fontenelle, les attaques dont fit l'objet la *Demonstratio Euangelica* le prouvent assez. Évoquer les dieux des anciens n'est jamais innocent et le Père Menestrier, en 1662 dans son *Traité des Emblèmes* fixe les limites du langage mythologique : pour lui, on le sait, les fables sont essentiellement emblématiques ; à condition d'avoir au préalable décrypté le sens de la fable, il est donc loisible d'en utiliser les mots et les figures pour dire jusqu'à l'Histoire Sainte. Pour le vœu de la

Chasteté Religieuse, les Jésuites du Collège de l'Isle eurent ainsi raison de peindre le vaisseau d'Ulysse, dans lequel « les Matelots se bouchoient les oreilles pour ne pas entendre le chant des Sirènes et les Passagers estoient liez au mast avec ces mots :

Canitis surdis, canitisque
Ligatis. »

En revanche, peindre, à Notre-Dame de Paris, au service solennel que l'on fit pour la Reine, un aigle avec ces mots :

Una haec digna Joue

puis Vénus avec ce *motto* :

Comes fidissima Solis,

c'est là passer les limites du langage mythologique, puisque c'est réduire aux dimensions de la fable une pensée sacrée. Pour que fût apprivoisé ce langage, pour qu'en même temps fût accessible aux élèves des Collèges la pensée incluse dans les textes antiques, et qui faisait l'armature des *Litterae Humaniores*, il fallait des codes. Construites à partir des Mythologies renaissantes et médiévales, allégées et ordonnées, les Mythologies jésuites créèrent ces codes qui furent, jusqu'au XIX^e^ siècle, les outils obligés pour qui entendait « lire » l'antiquité. Mais s'ils travaillèrent ainsi à entretenir la *Renouatio Litterarum*, base de ce nouvel humanisme qu'au début du XVII^e^ siècle ils avaient tant contribué à fonder, ils surent le faire sans être dupes de ce langage dangereux et complexe, désignant, pour l'exemple, leur propre Compagnie avec ces mots et ces figures de la rhétorique mythologique : en 1640, rapporte encore Menestrier, lors des Fêtes de l'Isle, « pour représenter que la vie d'un Jésuite est meslée d'action et de contemplation, ⟨ils⟩ peignirent Mercure qui descend du Ciel sur terre pour apporter les ordres de Dieu et qui retourne de la terre au Ciel », avec ces vers de Claudien :

Hic fas per limen utrumque
Solus habet, geminoque facit
Commercia mundo.