

Les spécificités de Fulgence dans les *Mitologiae*

ETIENNE WOLFF

Université de Paris Ouest Nanterre – THEMAM, UMR 7041 ArScAn
adda-wolff@wanadoo.fr

Fulgence, qu'on appelle parfois Fulgence le Mythographe pour le distinguer de l'évêque Fulgence de Ruspe, son contemporain, vivait vraisemblablement en Byzacène ou en Proconsulaire à la fin du Ve siècle et au début du VIe, en d'autres termes en Afrique du Nord dans la seconde moitié du règne des Vandales (439-533). Il appartenait probablement à la classe des Romains d'Afrique, qui étaient chrétiens nicéens. Il est l'auteur de quatre livres : les *Mitologiae*, son ouvrage le plus connu, qui nous occupera ici ; l'*Expositio Virgilianae continentiae*, interprétation allégorique de l'*Énéide* qui fait des aventures d'Énée un symbole de la vie humaine ; l'*Expositio sermonum antiquorum*, glossaire de mots latins rares puisés à des sources diverses ; le *De aetatibus mundi et hominis*, esquisse d'histoire universelle écrite sous forme lipogrammatique.

Nous essaierons ici d'identifier les spécificités de la pratique mythographique de Fulgence dans les *Mitologiae*, et de les expliquer. On peut

Polymnia - n°1 - 2015

en effet en dégager plusieurs, qui touchent à la forme et à la méthode, et aussi au but visé.

1. Fulgence et les *Mitologiae* : choix des fables, caractères du récit et de l'interprétation

Fulgence dans les *Mitologiae* choisit cinquante fables de la mythologie. Les critères de choix ne sont pas justifiés par l'auteur et demeurent insuffisamment clairs. Certes se dégagent une unité thématique, sur laquelle nous reviendrons, et une volonté d'exemplarité. Mais des légendes importantes sont laissées de côté : on ne trouve rien par exemple sur le cycle thébain ni sur Thésée.

Par ailleurs Fulgence ne cherche pas à faire œuvre d'érudition mythologique ni ne prétend à l'exhaustivité. Le récit est généralement réduit à un squelette et procède par allusions. Fulgence nous avait du reste annoncé dans sa préface qu'il ne se complairait pas à raconter des *poeticas... ineptias*, « des sornettes poétiques » (10, 19 sq., notamment 11, 7-8)¹. Par exemple, quand il en vient aux Gorgones, il considère la légende suffisamment connue par Lucain et Ovide pour n'avoir pas besoin de la répéter (32, 4-7 = I.21). Plus loin il abrège le récit de l'histoire de Psyché, parce qu'Apulée et un certain Aristophontès l'ont longuement relatée (68, 21 sq. = III.6).

Fulgence ne raconte pas toutes les fables, même parmi les principales, et il ne les raconte pas entièrement. On comprend donc que l'essentiel n'est pas pour lui la narration, qui a été déjà faite par d'autres, mais l'interprétation des fables.

Fulgence était sans doute *grammaticus*², et il avait logiquement une bonne connaissance de la mythologie puisqu'il était censé l'enseigner en même temps qu'il expliquait les poètes. Il était en tout cas chrétien, ses œuvres le disent de manière incontestable (par exemple le chap. 12 du *De aetatibus mundi et hominis*). Fulgence est le premier chrétien à prendre la mythologie comme objet d'étude dans une optique autre que la critique systématique qu'on trouve par exemple chez Arnobe ou Augustin. On essaiera de s'interroger sur ses motivations.

1 — Toutes les références sont données d'après FULGENTIUS 1898. Les deux premiers chiffres renvoient aux pages et lignes de cette édition, les deux autres aux numéros de livre et de chapitre des *Mitologiae*. Dans notre édition FULGENCE 2013, qui comporte une traduction en regard, on trouvera, reportée entre parenthèses, la pagination de l'édition FULGENTIUS 1898.

2 — Voir FULGENCE 2009 : 10.

Il est très difficile de déterminer quelles étaient ses sources. Les œuvres des poètes, bien sûr, notamment Virgile, Ovide, Lucain, souvent cités. Mais aussi des sources indirectes, à la fois des ouvrages théoriques comme le *De natura deorum* de Cicéron, et des commentaires ; cependant si on relève des points de contact avec les commentaires de Servius à Virgile et de Lactantius Placidus à Stace, il est impossible de prouver une influence, d'autant que la chronologie (aussi bien absolue que relative) des ces différents auteurs est délicate à établir.

Les versions des mythes qui nous sont proposées ne sont pas toujours les plus courantes (par exemple, en II.10, Midas adresse sa requête à Apollon et non à Bacchus comme le veut la tradition). Il faut sans doute voir là un trait tardo-antique (Fulgence reprend des variantes tardives mal attestées) ou le résultat de confusions (la capacité du Léthé à donner l'oubli est curieusement attribuée au fleuve Alphée en III.12 ; en III.7, Téthys fille d'Ouranos et de Gaia est identifiée à la Néréide Thétis) plutôt qu'une volonté délibérée de rareté.

L'interprétation des fables est complexe. Elle conjugue l'interprétation historique, qui fait des divinités de simples hommes élevés au rang d'immortels ; l'interprétation physique ou naturaliste, selon laquelle les dieux sont des symboles physiques ; l'interprétation allégorique, nettement majoritaire, où les mythes sont le revêtement fabuleux d'idées morales. Fulgence peut juxtaposer des interprétations nettement incompatibles ; à ses yeux elles doivent se compléter et non s'exclure.

Dans la méthode, l'interprétation s'appuie presque uniquement sur l'étymologie des noms des dieux, héros et personnages mythiques. Certaines de ces étymologies sont originales, beaucoup sont mentionnées ailleurs. Fulgence n'hésite ni à déformer les noms pour les faire correspondre à l'étymologie qu'il souhaite (par exemple en III.4, il écrit le nom de Héro, l'amante de Léandre, Ero, pour faciliter le rapprochement avec le dieu de l'amour), ni à proposer deux étymologies différentes pour un même nom (ainsi pour Attis en III.5). L'importance de l'étymologie dans l'Antiquité païenne est bien connue, et les chrétiens n'étaient pas en reste : saint Jérôme interprète les noms de l'Ancien Testament dans son *De nominibus Hebraicis*, et saint Augustin recourt également abondamment à l'étymologie. Cependant Fulgence systématise la chose.

Si l'on récapitule les spécificités de Fulgence, on trouve : la définition curieuse de son corpus de fables ; la part prépondérante accordée à l'interprétation ; la méthode interprétative fondée presque exclusivement sur

l'étymologie ; le fait qu'un chrétien interprète la mythologie sans dénigrement systématique.

2. Les intentions de Fulgence et les liens avec l'exégèse chrétienne

L'ensemble paraît pouvoir se réduire à la question des intentions de Fulgence. Dans la préface des *Mitologiae*, il s'explique sur son projet en des termes malheureusement obscurs, d'où il émerge seulement, pour notre propos, que les mythes antiques, sous leur surface trompeuse, aberrante ou immorale, contiennent un noyau sérieux (Fulgence parle de manière originale de *cerebrum*, « moelle », e.g. *Mit.* 11, 17-18³). Si l'auteur ne saurait se complaire à raconter ces anecdotes mensongères, il peut du moins chercher à dégager leur sens profond (cf. *Mit.* 10, 19-11, 18).

Le mythe acquiert ainsi un statut qui ne laisse pas d'être paradoxal. C'est un mensonge sans valeur auquel bien sûr Fulgence n'adhère pas, mais ce mensonge dit une vérité.

La mythologie est pour Fulgence une création des poètes grecs. L'univers de la fable est en effet la Grèce (*tam fabulosum Graeciae commentum*, « cette invention si fabuleuse des Grecs », 30, 22 = I.18 ; *mendax Graecia*, « la Grèce mensongère », 31, 5 = I.18 ; *Graecia...stupenda mendacio...admiranda commento*, « la Grèce aussi stupéfiante par ses mensonges qu'admirable par les explications qu'elle en donne », 44, 6-7 = II.5 : *decepta Graecia credulitate*, « la Grèce trompée par sa crédulité », 64, 2 = III, 5), de même que dans l'Évangile Ἕλληνες désigne les païens. Et les auteurs des fables sont les poètes, grecs d'abord mais aussi, dans le prolongement, latins (*poetica garrulitas semper de falsitate ornata*, « bavardage poétique toujours orné de faussetés », 31, 5-6 = I.18 ; *poetae... ponunt*, « les poètes exposent », 37, 6 = II.1 ; *ferunt poetae*, « les poètes rapportent », 39, 18 = II.1 ; *poetica uanitas*, « mensonge poétique », 39, 20 = II.1).

Fulgence semble donc considérer que les poètes entretiennent une certaine relation avec la vérité qu'ils ont parfois entrevue. Cependant il faut savoir interpréter leurs récits qui peuvent égarer les esprits non avertis. Ceci est assez proche de la théorie qu'on trouvait au début du IV^e siècle chez l'apologiste Lactance dans ses *Institutiones divines*.

3 — Voir aussi *Mit.* 54, 9 = II.13 et *Mit.* 74, 8 = III.9.

Pour Lactance, rien n'est totalement faux chez les poètes, mais la vérité est par leurs soins transposée, enveloppée, voilée, exprimée *per ambages* (« par détours », *Inst.* V.5.2). Lactance s'étend longuement sur cette idée au début de son ouvrage, en dégageant ainsi sommairement une méthode d'interprétation des mythes qui est globalement évhémériste : le mythe païen est de l'histoire déformée (*Inst.* I.11.23-25 et 30-31).

Il y a néanmoins une différence essentielle entre Lactance et Fulgence : le premier fait de l'exégèse historique, le second de l'exégèse allégorique. Or les chrétiens récusaient souvent l'exégèse allégorique des mythes païens, parce qu'elle en dissolvait le caractère scandaleux. Cette position n'allait d'ailleurs pas sans contradiction, comme l'a montré Jean Pépin⁴, puisqu'ils appliquaient eux-mêmes l'exégèse allégorique à l'Ancien Testament.

Fulgence aurait donc utilisé pour les mythes les procédés allégoriques qu'il voyait pratiqués sur la Bible. Mais pourquoi chercher à sauver ainsi les mythes païens ? Plusieurs apologistes, notamment Justin⁵ au II^e siècle, Clément d'Alexandrie⁶ au III^e, et Lactance, dont on a déjà parlé, au IV^e, ont soutenu que les philosophes et les poètes païens avaient vu une part de la vérité, à la fois parce qu'ils se sont inspirés de l'Écriture, qui leur est antérieure⁷, et parce que certains païens ont participé à l'Esprit divin⁸. Cette vérité partielle, ils l'ont exprimée de manière voilée. Le langage des philosophes et des poètes, décrypté, parle donc des réalités fondamentales et rejoint, sous une forme certes dégradée, la vérité même que contient l'Écriture. De fait Fulgence insiste à plusieurs reprises sur les points de contact entre les philosophes et l'Écriture, et il donne de certains mythes, notamment celui d'Amour et Psyché en III, 6, une interprétation qui les rapproche du christianisme.

Cependant ces points de contact n'impliquent pas qu'un chrétien doive se pencher sur les mythes païens auxquels il n'est pas censé porter intérêt. Pourquoi le faire alors ? Fulgence a sans doute pu constater qu'ils étaient encore très présents dans les esprits ; de fait on les enseignait encore à l'école. Il était par conséquent inutile de faire comme si le christianisme avait éliminé les croyances antérieures, quand on voyait qu'il n'en était rien.

4 — PÉPIN 1958 : 446-474.

5 — Voir MUNIER 1994 : 56-66.

6 — E.g. Clem. Al., *Strom.* V.4.19-24 et V.5.29.3-4 ; *Protr.* VI.68.2 et 72.5 ; VII.74.7.

7 — C'est la théorie du larcin des Grecs, abondamment développée par Clem. Al., *Strom.* V.14.89-141, et chez les Latins par Ambroise, voir AMBROISE 1984 : 229-230 note 6.

8 — Just., *Apol.* II.13.3.

Par ailleurs, si l'on admet, comme il est difficile de ne pas le faire, qu'il y a des recoupements entre les mythes du paganisme et certains événements de l'histoire biblique (le mythe de Deucalion et l'épisode biblique du déluge et de l'arche de Noé, par exemple), il n'y a pas dès lors d'antagonisme irréductible entre le christianisme et ce qui l'a précédé. La culture grecque pouvait donc être pratiquée, à condition de savoir en dégager ce qu'elle contenait de bon. Jérôme (*Ep.* 21.13) et Augustin (*Doct. chr.* II.40.60-61) ne disaient pas autre chose en interprétant allégoriquement, le premier l'épisode de la captive étrangère (saint Jérôme rappelle que l'Ancien Testament, Deutéronome 21.10-13, permet à un Israélite d'épouser une captive étrangère, à condition de lui couper les cheveux et les ongles, symbole de luxure – en fait, ces prescriptions symbolisent pour la femme l'abandon total du milieu d'origine), le second celui de la sortie d'Égypte des enfants d'Israël dans Exode 12.35-36 (de même que les Hébreux emportèrent les richesses des Égyptiens, les chrétiens doivent récupérer et utiliser le meilleur de la culture profane).

Il demeure que la majorité des interprétations de Fulgence, qui lui sont souvent assez personnelles, remontent plutôt à des sources païennes. Parallèlement, certains épisodes comme la fable d'Ulysse et des Sirènes ou celle d'Orphée ne reçoivent pas chez lui l'application chrétienne bien attestée⁹ qu'on attendrait. Quel est alors le but de Fulgence et à quel public s'adresse-t-il, aux païens ou aux chrétiens ? Il dédie l'ouvrage, selon les manuscrits, à un certain Catus, prêtre de Carthage, mais cela ne signifie pas grand-chose. Par ailleurs, le paganisme est interdit en tant que religion depuis 380 ; mais il subsiste en tant que culture. Nous ferons un petit détour par l'ordre du livre pour tenter de répondre.

Sous une apparence désordonnée, les trois livres des *Mitologiae* sont organisés. Ainsi, au livre I, après une première fable sur l'origine des idoles, la suite des fables obéit grosso modo à l'ordre habituel des recueils mythologiques (ainsi celui du pseudo-Apollodore) : les grands dieux et leur descendance, avec les êtres et attributs qui leur sont liés. La première fable du livre II, très longue, est consacrée au jugement de Pâris, mais c'est en fait une réflexion sur les trois genres de vie qui s'offrent à l'homme, la vie contemplative (Minerve), la vie active, guidée par le désir des richesses (Junon), la vie voluptueuse (Vénus). Les autres fables du livre enseignent plus ou moins directement quel type de vie il faut préférer ; la critique de l'amour

9 — Voir PÉPIN 1981 : 163-164.

et des plaisirs des sens y est particulièrement développée. La majorité des douze fables du livre III sont centrées sur les ravages causés par la passion amoureuse. Dans une certaine mesure, le livre III est un développement et une illustration du thème de Vénus dont le livre II avait déjà montré la puissance dévastatrice. Mais ce livre avait enseigné que Vénus pouvait et devait être vaincue par Minerve, c'est-à-dire la raison. La passion amoureuse, ici, est majoritairement présentée à travers tous les drames qu'elle peut engendrer ; les responsables se partagent entre les deux sexes. La dernière fable du livre, « Alphée et Aréthuse », qui ne s'écarte pas du thème de l'amour, semble bien avoir un rôle conclusif. Alphée symbolise en effet la lumière de la vérité (Alphée serait dérivé de ἀληθείας φῶς) qui apporte l'oubli des maux. Cette lumière est-elle philosophique ou chrétienne ? On ne sait. Mais en tout cas, les *Mitologiae* commencent par les idoles et s'achèvent avec la lumière de la vérité, tout en montrant les trois genres de vie qui se partagent le cœur humain et en enseignant à fuir les dangers de l'amour : ce parcours sélectif à travers les fables auquel invite Fulgence pourrait être une manière d'exprimer le passage du paganisme au christianisme ; c'est en tout cas un appel à évoluer du mensonge et de la fausseté vers la vérité en évitant la séduction des plaisirs, et l'ouvrage se conclut apparemment sur l'espoir d'une humanité régénérée.

3. L'exemple de la fable d'Actéon

On prendra l'exemple d'une fable pour essayer de mieux comprendre la méthode et le projet de Fulgence. Voici III.3, sur Actéon :

Curiositas semper periculorum germana detrimenta suis amatoribus nouit parturire quam gaudia. Acteon denique uenator Dianam lauans uidisse dicitur ; qui in ceruum conuersus a canibus suis non agnitus eorumque morsibus deuoratus est. Anaximenes qui de picturis antiquis disseruit libro secundo ait uenationem Acteonem dilexisse ; qui cum ad maturam peruenisset aetatem consideratis uenationum periculis, id est quasi nudam artis suae rationem uidens timidus factus est ; inde et cor cerui habens, unde et Homerus ait : οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, καρδίην δ' ἐλάφοιο, id est : ebriose, oculos canis habens et cor cerui. Sed dum periculum uenandi fugiret, affectum tamen canum non dimisit, quos inaniter pascendo pene omnem substantiam perdidit ; ob hanc rem a canibus suis deuoratus esse dicitur.

« La curiosité, toujours sœur des dangers, peut enfanter pour ceux qui en sont atteints plus de dommages que de joies. Ainsi le chasseur Actéon surprit, dit-on, Diane en train de se laver ; il fut changé en cerf et ses chiens, qui ne

l'avaient pas reconnu, le déchirèrent de leurs crocs. Anaximène, qui a traité de la peinture ancienne, écrit dans son deuxième livre qu'Actéon aimait la chasse ; mais une fois parvenu à l'âge mûr, considérant les dangers de la chasse, c'est-à-dire voyant en quelque sorte à nu la valeur de l'art qu'il pratiquait, il devint craintif, ayant par conséquent un cœur de cerf ; d'où les mots d'Homère : οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο, c'est-à-dire « ivrogne ! œil de chien et cœur de cerf ». Pourtant, tout en fuyant le danger de la chasse, il ne renonça pas à l'affection qu'il portait à ses chiens, et perdit presque tous ses biens à les nourrir inutilement ; c'est la raison pour laquelle on le dit dévoré par ses chiens. »

Cette fable est très caractéristique de la manière de Fulgence. On a d'abord une phrase qui annonce le thème moral, la curiosité ; puis le récit mythologique, réduit à moins de deux lignes et qui contient succinctement la version traditionnelle : Diane, mécontente d'avoir été aperçue par Actéon alors qu'elle se baignait nue, le punit en le changeant en cerf et en le faisant dévorer par ses chiens. Ensuite, par l'intermédiaire d'une source savante et en s'appuyant sur une citation homérique (*Il.* 1.225) accompagnée, comme d'ordinaire, de sa traduction latine, Fulgence livre une seconde interprétation, de type évhémériste : Actéon était un chasseur qui, voyant son art (sous la forme de Diane, symbole de la chasse) à nu, renonça à la chasse par crainte du danger ; aussi dit-on qu'il était un cerf, bête craintive ; mais, attaché à ses chiens, il continua à les nourrir ; entretenant des animaux qui ne lui étaient plus d'aucun profit, il fut ruiné (dévoré) par eux. Cette version est attribuée par Fulgence à un certain Anaximène. On connaît Anaximène de Lampsaque, un orateur et théoricien de la rhétorique du IV^e siècle avant J.-C., mais Fulgence est le seul à lui prêter un intérêt pour la peinture, s'il s'agit bien du même Anaximène¹⁰. Nous tombons là sur deux autres spécificités de Fulgence : d'abord il allègue fréquemment des auteurs inconnus ou impute à des auteurs connus des œuvres qui ne sont attestées nulle part ailleurs, ce qui lui valu d'être soupçonné d'imposture, sans doute à tort ; ensuite il manifeste une grande attention aux représentations plastiques, qui pourraient parfois servir de point de départ à son propos¹¹.

Il n'y a pas de raison de croire que Fulgence invente cette version qu'il attribue à Anaximène. On la trouve en effet dans la sixième des *Histoires*

10 — Voir *REV*, 2098, 22-32.

11 — Voir *WOLFF* 2010 : 449-450.

incroyables de Palaiphatos¹², un mythographe grec de la fin du IV^e ou du début du III^e siècle avant notre ère qui ramène les mythes à la cause rationnelle présidant à leur apparition : Actéon était un chasseur passionné qui élevait de nombreux chiens et négligeait ses affaires ; il finit ruiné ; et c'est pourquoi on dit qu'il fut dévoré par ses chiens.

Fulgence n'est pas exhaustif sur les versions du mythe, car il en existe d'autres qu'il ne mentionne pas : Actéon aurait suscité la colère d'Artémis (Diane) en se vantant d'être plus habile chasseur qu'elle (Eur., *Bacch.* 337-340) ; il avait voulu la violer (Hyg., *Fab.* 180 ; D.S. IV.81.4-5, juxtapose les deux explications) ; il avait tué une de ses biches sacrées¹³ ; il prétendait prendre Sémélé pour femme (Paus. IX.2.3, alléguant Stésichore) ; ses chiens étaient atteints de la rage et auraient dévoré n'importe qui (Paus. IX.2.4).

Mais surtout il y a un rapprochement qu'on attendait et qu'on ne trouve pas : Fulgence ne suggère aucun parallèle avec Adam et Ève sur le thème de la curiosité punie, alors qu'il le fait pour Psyché (III.6). La chose s'explique peut-être par le fait que le cerf est assimilé au Christ depuis le *Physiologus*¹⁴, texte chrétien rédigé vraisemblablement en Égypte au II^e siècle – d'où les légendes hagiographiques ultérieures comme celles de saint Eustache et de saint Hubert. Mais Fulgence n'établit pas non plus de lien entre Actéon et le Christ comme on le fera plus tard¹⁵. Il semble du moins assez hostile à la chasse, vue comme une pratique vaine : en III.2, Perdicas est pris de dégoût pour cette activité et y renonce comme Actéon.

En tout cas, il est en latin le premier à ajouter à la version traditionnelle du mythe la version selon laquelle, schématiquement, Actéon est un prodige que sa passion pour la chasse et pour les chiens mène à la ruine (cette version connaissant ensuite quelques variations : les chiens sont parfois les anciens courtisans ou serviteurs du riche ruiné qui le méprisent une fois qu'il est devenu pauvre¹⁶). L'importance de Fulgence au Moyen Âge, trop méconnue, fait que le système des deux versions (c'est-à-dire la version traditionnelle et la version « fulgentienne »), voire la seule seconde version, se retrouve dans de nombreux textes.

12 — PALAIFATOS 2000 : 65.

13 — Voir REINACH 1908 : 27 (= 1996 : 857).

14 — *Physiologus. Le bestiaire des bestiaires* 2004 : 182-186.

15 — Notamment dans l'*Ovide moralisé* et chez Pierre Bersuire, voir CASANOVA-ROBIN 2003 : 121 et 125 ; POSSAMAÏ-PÉREZ 2004.

16 — Ainsi chez Pierre Bersuire, voir CASANOVA-ROBIN 2003 : 124.

4. La postérité de l'interprétation de Fulgence

Entre 1075 et 1100, l'interprétation « fulgentienne » du mythe d'Actéon apparaît dans le *Deuxième Mythographe du Vatican* (103, pp. 174-177 Kulcsár = II.81, p. 103 Bode) ; au premier ou deuxième quart du XIII^e siècle on la trouve dans le *Troisième Mythographe du Vatican* (7.3, p. 198 Bode), et vers 1175 dans les *Allegoriae super Ovidii Metamorphosen* (6.1) d'Arnolphe (Arnulphe, Arnoul) d'Orléans¹⁷ ; elle est dans l'*Ovide moralisé* (3.337-686, voir notamment 576-603), traduction versifiée en langue romane du début du XIV^e siècle¹⁸, puis vers 1322-1323 dans les *Allegorie librorum Ovidii Metamorphoseos* (3.2) de Giovanni del Virgilio¹⁹, enfin plus tard dans le siècle dans les *Genealogie deorum gentilium* de Boccace (V.14.4).

L'application du mythe à la richesse et la prodigalité est donnée comme une des interprétations possibles au XIII^e siècle dans la *General Estoria* (« Juges », chap. 23-25) d'Alphonse le Sage²⁰ ; au milieu du XIV^e siècle par Bersuire dans l'*Ovidius moralizatus*²¹ ; vers 1375-1377 dans l'*Ovidio Metamorphoseos Vulgare* (3, chap. 5-7) de Giovanni Bonsignori²² ; vers 1400 dans l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan (chap. 69)²³ ; en 1551 dans celui des *Emblèmes* d'Alciat intitulé « In receptatores sicariorum » (« Contre ceux qui accueillent les assassins »), au chapitre de la *Perfidia*²⁴. Cette interprétation est encore mentionnée fugitivement par Natale Conti en 1567-1568 dans sa *Mythologia* (6.24)²⁵, et elle est nettement récusée par Pierio Valeriano au livre VII de ses *Hieroglyphica* de 1556²⁶ et par Giuseppe Horologgi dans ses annotations de 1571 à la traduction d'Ovide de Giovanni Andrea

17 — Texte dans GHISALBERTI 1932.

18 — Texte dans ANONYME 1915-1936 : t. I, 306-313, ou dans CASANOVA-ROBIN 2003 : 117 et 438-442.

19 — GHISALBERTI 1931 : 52.

20 — ALFONSO el SABIO 1957-1961 : t. I, 150-154.

21 — Voir BERCHORIUS 1962 : 66 (= 1509 : folio XXXII v^o) ; CASANOVA-ROBIN 2003 : 124-125.

22 — BONSIGNORI 2001 : 189-191.

23 — PIZAN 1999 : 295-296.

24 — Voir ALCIAT 1997 : 60 ; CASANOVA-ROBIN 2003 : 129-130. Le jeune homme victime de ses chiens figure le fils prodigue, dépouillé par des voleurs que sa générosité avait attirés.

25 — CONTI 2006 : 563.

26 — Nous avons consulté VALERIANO dans l'édition lyonnaise de 1602 : 69. Valeriano cite Anaximène mais non Fulgence, parce qu'il recopie le *Troisième Mythographe du Vatican*, qui faisait de même (Valeriano nomme néanmoins Fulgence dans la liste des auteurs utilisés, *Authores quorum testimoniis in his commentariis usus est Pierius*, au début du livre).

dell'Anguillara²⁷. Elle pourrait aussi être à la source de l'épisode du chant XIII de l'Enfer chez Dante où deux dissipateurs sont dévorés par des chiens (*Divine Comédie*, « Enfer » 13.115-129)²⁸.

Bref, l'influence de l'interprétation de Fulgence, qui est parfois reprise mot à mot par certains auteurs (*Deuxième Mythographe du Vatican*, *Troisième Mythographe du Vatican*, Boccace, Valeriano, Horologgi), qui mentionnent explicitement (Boccace, Horologgi) ou indirectement²⁹ (*Deuxième Mythographe du Vatican*, *Troisième Mythographe du Vatican*, Valeriano) leur source, est sensible jusqu'au XVI^e siècle inclus dans de nombreuses œuvres où il est question d'Actéon³⁰.

5. Conclusion sur les spécificités et les intentions de Fulgence

Habituellement, le mythe d'Actéon est analysé comme la punition de la curiosité et de la transgression d'un interdit ; les autres interprétations sont marginales³¹. Il illustre l'idée que nul mortel ne peut faire face à une théophanie, car le corps des dieux est insoutenable à l'œil humain ; le privilège de cette vision extraordinaire se paie de la vie. La récurrence du thème (mythe de Sémélé, par exemple, ou, sous une forme atténuée dans le registre humain, légende de Lady Godiva et Peeping Tom) montre pourtant à quel point la rencontre avec le divin appartient aux désirs les plus fréquemment manifestés de la part des hommes. Artémis-Diane dans le mythe incarne la pureté, mais aussi la cruauté voire l'injustice divine, puisqu'elle punit une faute involontaire.

Fulgence propose bien cette interprétation traditionnelle. Cependant il la double d'une autre, de type évhémériste, où Actéon est un jeune prodige

27 — Nous avons consulté ANGUILLARA dans l'édition vénitienne de 1584 : 98. La traduction de dell'Anguillara est antérieure, mais les annotations d'Horologgi n'apparaissent qu'à partir de 1571.

28 — Voir GUTHMÜLLER 1997 : 17-36 ; MORROS MESTRES 2010 : 68-69.

29 — C'est-à-dire qu'ils renvoient à Anaximène en omettant de préciser qu'ils ont lu le passage chez Fulgence.

30 — Voir le riche site *Iconos* de l'Université de Rome La Sapienza, s.v. Acteone (il y a malheureusement de nombreuses coquilles dans les textes cités).

31 — Pétrarque et ses successeurs infléchissent le mythe en faisant d'Actéon une figure de l'amant que torture sa dame et qui est dépossédé de soi. Giordano Bruno dans *Des fureurs héroïques* de 1585 y voit la quête de la vérité et l'amour intellectuel, voir BRUNO 1954 : 204-207 (première partie, dialogue IV). Cette idée était déjà en germe chez Horologgi, où Actéon symbolise ceux qui se consacrent « con ogni diligentia a considerare i misteriosi ordini de cieli » (« avec une grande application à considérer l'ordre mystérieux des cieux »), tandis que les chiens sont les « cure famigliari » (« les soucis familiaux »).



qui finit ruiné. En juxtaposant ainsi les explications, il met en lumière la polyvalence des mythes, susceptibles d'interprétations diverses. Car à ses yeux les mythes ne disent pas une vérité, mais plusieurs.

Au bout du compte, quelles sont ses intentions et à qui s'adresse-t-il ? Son entreprise est déroutante et difficile à appréhender, on l'a vu par l'exemple d'Actéon. Elle a un aspect pédagogique, mais sa finalité d'ensemble reste obscure. Si Fulgence est chrétien, sa culture demeure très largement païenne, quoiqu'il ait une bonne connaissance des Écritures, et, aussi, de la pensée de Tertullien et de celle d'Augustin. Il condamne les croyances aberrantes des païens, mais manifeste pour les mythes un intérêt certain. Il cherche à dégager la part de vérité et l'enseignement moral qu'ils recèlent, tout en proclamant sans ambiguïté que seul le christianisme est la vérité suprême. Car on ne saurait mettre sur un pied d'égalité l'histoire évangélique et les mythes. Cependant l'esprit divin est aussi passé à travers les mythes, sans que les poètes, sortes de prophètes involontaires, en aient eu conscience.

Fulgence veut-il convaincre les païens ou les chrétiens ? Sans doute plutôt les païens. Pour séduire ce lectorat, il souligne l'accord, sur certains points, du christianisme et de la culture gréco-latine, mais l'invite à accéder à la vérité en insistant sur la supériorité de la Révélation. Il apparaît en tout cas par le succès de l'œuvre, dont on a donné un aperçu, que les *Mitologiae* répondaient à une demande ou à un goût.

Bibliographie

- ALCIAT André (1997) *Les Emblèmes*, fac-similé de l'édition de 1551, Paris.
- ALFONSO el SABIO (1957-1961) *General Estoria*, segunda parte, Madrid, 2 vol.
- AMBROISE (1984) *Les devoirs*, ed. M. Testard, Paris, t. I.
- ANGUILLARA Giovanni Andrea dell' (1584) *Le Metamorfosi di Ovidio, ridotte da Gio. Andrea dell'Anguillara in ottava rima, con le annotationi di M. Gioseppe Horolloggi*, Venetia.
- BERCHORIUS Petrus (1962) *Reductorium morale, Liber XV, cap. II-XV, 'Ovidius moralizatus'*, ed. J. Engels, Utrecht (reproduction de l'édition de Paris de 1509).
- BONSIGNORI Giovanni (2001) *Ovidio Metamorphoseos Vulgare*, ed. E. Ardissino, Bologna.
- BRUNO Giordano (1954) *Des fureurs héroïques*, ed. P.-H. Michel, Paris.
- CASANOVA-ROBIN H. (2003) *Diane et Actéon. Éclats et reflets d'un mythe à la Renaissance et à l'âge baroque*, Paris.
- CONTI Natale (2006) *Mythologiae*, ed. J. Mulryan et S. Brown, Tempe (Arizona).



- FULGENCE (1898) *Opera*, ed. R. Helm, Lipsiae, reproduction anastatique Stuttgart, 1970.
- FULGENCE (2009) *Virgile dévoilé*, ed. É. Wolff, Villeneuve d'Ascq.
- FULGENCE (2013) *Mythologies*, ed. É. Wolff et P. Dain, Villeneuve d'Ascq.
- ANONYME (1915-1936) 'Ovide moralisé'. *Poème du commencement du quatorzième siècle*, ed. C. De Boer, Amsterdam, 4 vol.
- GHISALBERTI F. (1931) « Giovanni del Virgilio espositore delle 'Metamorfosi' », *Il Giornale Dantesco*, nuova serie IV, 34, p. 3-110.
- GHISALBERTI F. (1932) *Arnulfo d'Orleans : un cultore di Ovidio nel secolo XII (Memorie del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche 24, 1932, p. 157-234)*, Milano.
- GUTHMÜLLER B. (1997) *Mito, poesia, arte : saggi sulla tradizione ovidiana nel Rinascimento*, Roma.
- MORROS MESTRES B. (2010) *El tema de Actéon en algunas literaturas europeas : de la antigüedad clásica a nuestros días*, Alcalá de Henares.
- MUNIER C. (1994) *L'Apologie de saint Justin, philosophe et martyr*, Fribourg.
- PALAIPHATOS (2000) *Storie incredibili*, ed. A. Santoni, Pisa.
- PÉPIN J. (1958) *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- PÉPIN J. (1981) « Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme », in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Y. Bonnefoy (ed.), t. I, p. 161-171.
- ANONYME (2004) *Physiologus. Le bestiaire des bestiaires*, ed. et trad. A. Zucker, Grenoble.
- PIZAN Christine de (1999) *Epistre Othea*, ed. G. Parussa, Genève.
- POSSAMAÏ-PÉREZ M. (2004), « Comment Actéon devint le Christ », in *Textes et cultures : réception, modèles, interférences*, P. Nobel (ed), vol. I, p. 187-210.
- REINACH S. (1908), chap. « Actéon », *Cultes, mythes et religions III*, Paris, p. 24-53, repris dans *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1996, p. 855-875.
- VALERIANO Pierio (1602) *Hieroglyphica*, Lugduni.
- WOLFF É. (2010), « Pourquoi un chrétien comme Fulgence s'intéresse-t-il aux mythes ? », in *Mythe et fiction*, D. Auger et Ch. Delattre (ed), p. 441-450.